

ДЕРЖАВНИЙ КОМІТЕТ УКРАЇНИ  
У СПРАВАХ НАЦІОНАЛЬНОСТЕЙ ТА РЕЛІГІЙ

ВІДДІЛЕННЯ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА ІНСТИТУТУ ФІЛОСОФІЇ  
ІМЕНІ Г.С. СКОВОРОДИ НАН УКРАЇНИ

УКРАЇНЬКА АСОЦІАЦІЯ РЕЛІГІЄЗНАВЦІВ  
ЦЕНТР РЕЛІГІЙНОЇ ІНФОРМАЦІЇ І СВОБОДИ

МІЖНАРОДНИЙ ЦЕНТР ПРАВА І РЕЛІГІЄЗНАВСТВА  
УНІВЕРСИТЕТУ БРІГАМА-ЯНГА (США)

# РЕЛІГІЙНА СВОБОДА

Збірник матеріалів  
Всеукраїнської науково-практичної конференції  
«Релігія в постмодерному суспільстві:  
соціально-політичні, правові  
та конфесійні аспекти»

Науковий щорічник

**№ 13**

УДК 342.731+2(4Укр)

**Релігійна свобода: Релігія в постмодерному суспільстві: соціально-політичні, правові та конфесійні аспекти.** Науковий щорічник. За загальною редакцією д.філос.н. А.Колодного, д.філос.н. О.Сагана, д.філос.н. Л.Филипович, к.філос.н. М.Бабія. – Київ, 2008. – 332 с.

Науковий щорічник укладено з доповідей та повідомлень, виголошених на міжнародній науково-практичній конференції «Релігія в постмодерному суспільстві: соціально-політичні, правові та конфесійні аспекти» та ряду статей, які збігаються з тематикою конференції. Читач зможе познайомитися з науковим доробком відомих релігієзнавців, експертів-юристів з Англії, Бельгії, Казахстану, Польщі, Росії, США, Таджикистану й України щодо теоретичного осмислення досвіду практичного вирішення проблем державно-конфесійних відносин, правового забезпечення свободи совісті, свободи буття релігійних організацій. Значна увага приділяється осмисленню різних аспектів функціонування релігійних спільнот в постмодерному суспільстві й тим трансформаціям, які відбуваються в релігійному середовищі різних країн, зокрема в Україні. У зв'язку з тим, що робочими мовами конференції були українська, англійська і російська, матеріали подаються переважно без перекладу, в оригіналі.

Для науковців, викладачів релігієзнавства, державних службовців, аспірантів, студентів, усіх, хто цікавиться релігієзнавчими, правовими, соціально-політичними аспектами буття релігії в суспільстві, свободи її функціонування та проблемами й досвідом її забезпечення.

**Редакційна колегія щорічника «Релігійна свобода»:**

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

**Редакційну підготовку випуску щорічника № 13 здійснили:**

Колодний А.М., Филипович Л.О, Бабій М.Ю., Любчик В.П., Павленко П.Ю.

*Рекомендовано до друку Вченою Радою Відділення релігієзнавства  
Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України  
(Протокол № 11 від 10 червня 2008 року).*

Щорічник «Релігійна свобода»  
входить до переліку наукових фахових видань ВАК України  
за профілем «філософські науки», «історичні науки» та «соціологічні науки».

**ISBN 978-966-02-4411-5**

© Державний комітет України у справах національностей та релігій

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

© Центр релігійної інформації і свободи Української Асоціації релігієзнавців

© Автори статей

## ЗМІСТ

## Розділ перший

## ФЕНОМЕН РЕЛІГІЙНОГО ПОСТМОДЕРНУ

<b>А. Колодний (Київ).</b> Постмодерн в історії християнства (рос. мовою).....	6
<b>Я. Ювсечко (Хмельницький).</b> Специфіка змін свідомості віруючої людини в добу постмодерну.....	14
<b>І. Коб'яковський (Запоріжжя).</b> Постмодернізм як здоровий ґрунт для екуменічного діалогу (рос. мовою).....	17
<b>С. Свистунов (Київ).</b> Трансформація релігійних комунікацій в епоху постмодерну.....	22
<b>А. Арістова (Київ).</b> Релігійні конфлікти в постмодерному світі.....	28
<b>В. Шевченко (Київ).</b> Релігійна ідентичність і провідні тенденції церковно-релігійного розвитку в сучасній Україні.....	32
<b>О. Шелудченко (Київ).</b> Пророцтва в умовах постмодерну.....	38
<b>О. Добродум (Одеса).</b> Віртуалізація релігії в США.....	41

## Розділ другий

## ВЗАЄМОВІДНОСИНИ КОНФЕСІЙ – ДЕРЖАВИ – СУСПІЛЬСТВА

<b>О. Саган (Київ).</b> Особливості розвитку державно-конфесійних відносин у сучасній Україні.....	47
<b>В. Стретович (Київ).</b> Християнство і політика, політика і християни.....	54
<b>С. Здіорук (Київ).</b> Українські суспільно-політичні відносини в системі європейських демократичних цінностей.....	57
<b>Віллі Фотре (Брюссель, Бельгія).</b> Взаємини між громадянською владою, віросповідними громадами та суспільством (рос. мовою).....	62
<b>Р. Рінгвіє (Таллінн, Естонія).</b> Держава і релігія: естонський досвід (англ. мовою).....	70
<b>А. Артем'єв (Алмати, Казахстан).</b> Стан і перспективи релігієзнавчої науки і освіти в сучасному Казахстані (рос. мовою).....	73
<b>М. Кривоус-Сисак (Тернопіль).</b> Свобода совісті й еволюція статусу державної церкви у Великій Британії.....	77
<b>О. Мирошникова (Калуга, Росія).</b> Державно-церковні відносини у ФРН: минуле і нинішнє (рос. мовою).....	79
<b>Р. Підпригора (Алмати, Казахстан).</b> Державно-конфесійні відносини в Казахстані: час суперечок (рос. мовою).....	89
<b>Ю. Кучеренко (Київ).</b> Драгоманівське поняття <b>воля віри</b> і проблеми його актуалізації....	92

## Розділ третій

## ПРОБЛЕМИ РЕЛІГІЙНОГО ЖИТТЯ СУЧАСНОЇ РОСІЇ

<b>А. Себенцов (Москва).</b> Правові проблеми розвитку і застосування законодавства Російської Федерації про свободу совісті та релігійні об'єднання (рос. мовою).....	95
<b>А. Красиков (Москва).</b> Три виклики сьогоденної Росії: погляд з Москви (рос. мовою)..	101
<b>М. Ситников (Москва).</b> Православна релігійність в Росії: еволюція чи мутація? (рос. мовою).....	109
<b>К. Елбакян (Москва).</b> Сучасна російська інтелігенція перед вибором (рос. мовою).....	113

## Розділ четвертий

### МІЖКОНФЕСІЙНІ ВІДНОСИНИ В УКРАЇНІ

<b>В. Климів (Київ).</b> Міжконфесійні відносини у їх сутності та виявах в Україні.....	122
<b>М.Новиченко (Київ).</b> Особливості міжконфесійних відносин в Україні.....	125
<b>Фред Вудс (Прово, США).</b> Принципи ефективного міжрелігійного діалогу (англ. мовою).	128
<b>П.Павленко (Київ).</b> Священні книги авраамістичних релігій про ставлення до іновірців.	132
<b>Г.Кулагіна (Київ).</b> Ціннісно-сміслові домінанти авраамістичних релігій: співіснування відмінностей.....	145
<b>П. Ямчук (Одеса).</b> Етнорелігійні аспекти творчої спадщини Івана Вишенського в контексті конфесійного багатоманіття сучасної України.....	151

## Розділ п'ятий

### ЗАКОНОДАВЧЕ ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ СВОБОДИ СОВІСТІ

<b>К. Дьорем (Прово, США).</b> Законодавче забезпечення свободи релігії в Східній Європі та Україні (англ. мовою).....	156
<b>І. Цепкова (Алмати, Казахстан).</b> Свобода совісті – гарант демократії (рос. мовою).....	166
<b>М.Бабій (Київ).</b> Інститут свободи совісті в Україні: проблемні питання функціонування.	171
<b>Ю.Решетніков (Київ).</b> Законодавче забезпечення свободи совісті та діяльності релігійних організацій: стан, тенденції, проблеми.....	175
<b>М. Ківіюрг (Великобританія).</b> Європейські практики і підходи до реєстрації релігійних організацій (англ. мовою).....	180
<b>Й. Амбросевич-Якобс (Польща).</b> Рекомендації ОБСЄ у сфері навчання релігії: толедські принципи (англ. мовою).....	186
<b>А.Заєць (Київ).</b> Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій та її позиція щодо законодавчих ініціатив у релігійній сфері (рос. мовою).....	193
<b>Г.Друзенко (Великобританія).</b> Вплив прецедентного права Європейського суду з прав людини на законодавство України у сфері свободи віросповідання: реалії та перспективи..	196

## Розділ шостий

### ФУНКЦІОНАЛЬНІСТЬ РЕЛІГІЇ І ДІЯЛЬНІСТЬ РЕЛІГІЙНИХ ОРГАНІЗАЦІЙ

<b>О. Кисельов (Київ).</b> Релігійні організації як суб'єкти громадянського суспільства.....	203
<b>Г.Рогова (Кишинів, Молдова).</b> Християнські моральні цінності в сучасній політиці.....	209
<b>К.Недзельський (Херсон).</b> Засилля псевдокультури в добу постмодерну і роль Церкви у справі національного виховання української молоді.....	213
<b>О.Горкуша (Київ).</b> Сучасне формулювання ціннісних орієнтацій: релігійний та світський контекст.....	218
<b>О.Уткін (Київ).</b> Свобода совісті та проблеми запровадження військових священників у Збройних Силах України.....	225
<b>Є. Савісько (Черкаси).</b> Релігійні ЗМІ як складова сучасного інформаційного простору...	234
<b>І. Пахомов (Біла Церква).</b> Релігійність засуджених –рецидивістів в умовах сьогодення...	236

## Розділ сьомий

## КОНФЕСІЇ УКРАЇНИ В ПОСТМОДЕРНОМУ СВІТІ

<b>П.Яроцький (Київ).</b> Католицька Церква у секулярному, постмодерному світі: інновації й антиномії.....	242
<b>А. Гудима (Тернопіль).</b> Київський Патріархат в контексті розмірковувань московсько-православних.....	249
<b>Ю.Недзельська (Київ).</b> Особливості життя православних віруючих в умовах постмодерного суспільства.....	255
<b>Л. Шугаєва (Рівне).</b> Православні секти в Україні: постмодерний аспект.....	261
<b>М.Черенков (Київ).</b> Євангельське християнство як релігійний та соціальний феномен у постмодерному дискурсі.....	264
<b>В.Докаш (Чернівці).</b> Постмодерністський характер есхато-сотеріологічних концептів новітнього протестантизму.....	269
<b>А. Булатов (Сімферополь).</b> Внутрісламські процеси в Автономній Республіці Крим (рос. мовою).....	274
<b>В. Андросова (Київ).</b> Феномен Хабад Любавич у світовій практиці: між традиційним та ліберальним.....	282

## Розділ восьмий

## НОВІ РЕЛІГІЙНІ ТЕЧІЇ В КОНТЕКСТІ ПОСТМОДЕРНОЇ РЕЛІГІЙНОСТІ

<b>А.Баркер (Лондон, Великобританія).</b> Постмодернізм, модернізм, премодерний консерватизм у нових релігійних рухах (англ. мовою).....	289
<b>І. Кантеров (Москва, Росія).</b> Нові релігії в контексті духовного життя пострадянського простору Росії (рос. мовою).....	296
<b>В.Єленський (Київ).</b> Про нові релігії та старі інструкції.....	305
<b>Л.Филипович (Київ).</b> Антисектантська істерія в українських ЗМІ: видимі і невидимі причини (рос. мовою).....	311
<b>Л. Зіганшина (Київ).</b> Незалежність та свобода як вихідні принципи вчення Порфирія Іванова.....	316

## Додаток

## МІЖНАРОДНІ ПРАВОВІ ДОКУМЕНТИ

Резолюція Парламентської Асамблеї Ради Європи 1510 (2006) «Свобода слова й повага до релігійних вірувань» (рос. мовою).....	319
Рекомендація ПАРЄ 1804 (2007) «Держава, релігія, світське суспільство і права людини» (рос. мовою).....	321
Рекомендація ПАРЄ 1805 (2007) «Святотатство, релігійні образи і ворожі висловлювання на адресу осіб у зв'язку з їх релігійністю» (рос. мовою).....	324
Декларація про сприяння діалогу та взаєморозумінню між релігіями і цивілізаціями (рос. мовою).....	328

## РОЗДІЛ ПЕРШИЙ

# ФЕНОМЕН РЕЛІГІЙНОГО ПОСТМОДЕРНУ

*Анатолій КОЛОДНИЙ (Київ)*

### ПОСТМОДЕРН В КОНТЕКСТЕ ІСТОРІЇ ХРИСТІАНСТВА

В общественно́й мысли принято выделять три основные этапы (стазисы) в развитии европейского культурного сознания – премодерн, модерн и постмодерн. По времени и сущности мы не можем увязывать эти этапы из многоконфессиональной эволюцией духовной жизни всего мира, поскольку названные духовные ситуации не нашли своё выражение в развитии каждой из имеющихся религий. Они четко выделяются разве что в христианстве, и то не в каждой из его конфессий, а в развитии этой религии как целостного духовного феномена в контексте всей её истории.

*Первый этап – премодерн – хронологически можно начать с IV-V столетий – столетий первых Вселенских Соборов и деятельности Отцов Церкви, когда религия воплощенного и умирающего Бога получила свое выражение в абстрактной и догматически-законсервированной философии Логоса. Премодерн базируется на идее Божьего патернального провидения. Всё существующее в мире есть низшим, производным от Бога, а сам он - «не от мира сего», является самодостаточно сущим. В премодерне Бог приоткрывается человеку через его душу и сердце, а не через разум. Поэтому христианам истину нужно искать не в научном познании, а в Одкровении. Человек премодерна выступает в роли привилегированного посланца Бога на Земле и вместе с тем - верного слуги его. Он не призван изменять стабильные условия своей жизни в мире, поскольку миссией Творца являются сохранение неизменным мировое бытие. Доминирование в мировоззрении премодерна идеи теоцентризма, понимание Бога прежде всего как космиурга, а не только субъекта добра, любви и истины, снимало примат разума, необходимость познания, явилось преградой для той интеллектуальной эллинизации христианства, которую начал апостол Павел.*

*Премодерн в европейском христианском пространстве находил свое выражение в монотеоцентризме. Религиозными проявлениями его, в частности после раскола христианства 1054 года, были православие и католицизм. Тем не менее католицизм не остановился на исходном христианстве и со временем вывел эту мировую религию за ее раннесвятоотцовскую и соборовую традицию, вывел в мир, сделал христианство социальной религией. Православие же остановилось на этапе премодерна и в его исходных соборных и святоотеческих архаизированных формах сохранилось и поныне в значительной мере благодаря симфонии его церквей с государством, а также массовой необразованности его последователей, благодаря своему распространению в странах отсталых в историческом процессе.*

*Этап модерна в европейской общественной жизни, а вместе с тем и в религиозной её сфере, начинается с XVI-XVII столетий – времени Реформации. Именно она осуществила перевод Библии на национальные языки, по-новому открыла её миру, возвратила её христианам в чистом виде, без тех дополнений и деформаций, которые внесли у истолкование Библии Отцы Церкви и христианские Соборы первого тысячелетия. Модерн не снял доминирующую в мировоззрении премодерна идею теоцентризма, но дополнил её через свободное изучение библейских текстов так, что открыл двери для доминирования со временем идеи рациоцентризма, возникновения научно-технического*

общества. Процесс модернизации вместе с тем был и процессом секуляризации, в котором наука, экономика, государство и, в конечном итоге, сфера личной жизни эмансипировались от религии. Религия вытеснилась из общественной жизни, постала в роли пережитка. Христианство в условиях модерна стало одной из религий среди множества других.

Способом самозащиты, которое избрало в этих условиях западное христианство (прежде всего протестантизм), была демонстрация присущей ему разумности и социальной полезности, стремление свести теологию к этике. Это в конце концов и привело к формированию этизированного христианства. Христианство из морали сделало Бога. Эта его тенденция сохраняется и ныне.

Со времён модерна мир, как сотворение Божье, стал объектом познания и обнаружения в нем Божьей премудрости. Но со временем этот мир стал осознаваться уже не как творенье Бога, а просто как природа. Модерн не столько поднял человека, как приземлил его, подал как часть естественного бытия, хозяина собственной судьбы. Он получила право на познание мира и собственное корректирование своего существования в нём.

Со времён модерна мир уже не осознаётся как проявление Божье, а выступает прежде всего в качестве объекта человеческой рационализированной деятельности в нем. При этом последняя выступает уже не в качестве формы служения Богу-Творцу, а как выражение самосозидания: человек из слуги Божьего превращается в хозяина собственного существования. Таким образом, модерн - это этап возрастающей секуляризации, этап антропоцентризма, этап рациональности. На смену фантастической вере премодерна приходит рационализированная вера модерна. Если на этапе премодерна человек был ниже Бога, но выше всего иного, то на этапе модерна он стал заложником внешних по отношению к нему, частью им же созданных деструктивных сил. В конце концов рациоцентризм привёл к краху антропоцентризма, который строился на принципах: мир для меня, а посему я сам должен строить свое собственное бытие в нём.

Модерн послужил благоприятной почвой для развития и распространению протестантизированного христианства. Свидетельством этого является тот успех в историческом прогрессе, который проявили страны с доминирующим протестантизмом, весьма глубокий, осознанный уровень религиозности последователей протестантских течений, использование христианских моральных ценностей в роли неотъемлемой составной образа жизни верных протестантизма, заинтересованность протестантов получением научных знаний и практическим воплощением их в различные области своей жизнедеятельности.

Упадку модерна поспособствовал прежде всего крах иллюзии о всемогуществе человеческого разума. Наступил также крах универсальных моральных ценностей, устоявшихся научных взглядов и выводов, веры в бесконечность исторического прогресса. Для многих «умер Бог», который выступал в роли источника всех ценностей и идеалов. Плюрализация всех сторон общественной жизни – вот основа возникновения пост модерна.

*Содержание понятия постмодерн еще не является устоявшимся и имеет большое семейство своих семантических значений.* Не станем здесь входить в содержательное поле дискуссий относительно сущности постмодерна, поскольку это не является прямым объектом наших научных интересов. Отметим, что *время перехода к постмодерну датируют серединой 50-х годов прошлого столетия.* Это - послевоенные года, когда после им же создаваемых в войну страхов человек потерял веру в своё достоинство, в какие-то универсальные моральные авторитеты, в общественный прогресс, счастливое будущее, веру в заступничество Бога и в то, что он является источником всех ценностей и идеалов.

Много работ уже написано о постмодерне в философии, искусстве, литературе. В связи с этим возникает вопрос: *существует ли феномен религиозного постмодерна?* Кое-кто из исследователей этого феномена отрицает наличие его в религиозной сфере, а кое-

кто рассматривает его лишь как состояние упадка христианской культуры, как постхристианскую эпоху. При этом используются различные понятия (религиозный постмодерн, постмодерн в религии, христианство эпохи постмодерна, христианский постмодерн, ортодоксальный постмодерн, мультирелигиозный постмодерн и т.п.). Каждое из этих понятий отображает какие-то действительные аспекты ситуации религии в современном мире, имеет свой содержательный характер. Кое-кто из исследователей при этом не говорит о религии вообще, а ограничивается лишь анализом соотношения христианства и постмодерна. При этом речь идет преимущественно об «постхристианской ситуации», поскольку другие традиционные религии якобы переживают свой упадок, потерю идентичности. Но все же *наиболее чётко нынешнюю религиозную ситуацию очертил Х.Кюнг*, который считает, что, с точки зрения религии, модель постмодерна можно определить как экumenическую парадигму, имеющую своей целью единство христианской церкви, мир между религиями и содружество наций. *По его мнению, постмодернистская парадигма создает множественно-ценностный, плюралистически-холистический синтез.*

Какие же *основные эмпирические признаки религиозного постмодерна* и как он обнаруживает себя на разных уровнях функционирования религии – индивидуальном и общественном? Прежде всего отметим, что *постмодернистские черты присущи индивидуальному сознанию современного верующего*, который хотя и существует в какой-то конфессиональной системе, но фактически функционирует в определенной степени вычленившимся из неё. Это находит свое выражение в следующем:

Во-первых, происходит размывание самой идеи Бог. С одной стороны, антропоморфные представления о нём заменяются духовными (Бог - Всемирный Закон, Бог - Абсолют и др.), а со второй - появилась концепция «смерти Бога», точнее - смерти отстраненного от мира Бога, и учение о сопричастности Бога ко всем процессам на Земле и во Вселенной (своеобразная его пантеизация) и о человеке как его соратнике, соисполнителе.

Во-вторых, имеет место произвольный избирательный подход верующего к системе вероучения своей конфессии, потеря верующими единой цели и выражения своей религиозности; для многих религия выступает скорее как система определенных жизненных моральных норм, а не как картина мира или эсхатологическое учение, поскольку человек практически уже перестал думать на перспективу о своей смерти.

В-третьих, имеем ныне амбивалентное состояние религиозности верующего, эклектический синтез в его голове догматов разных верований (традиционных и нетрадиционных, традиционных верований с вневероисповедной мистикой, объединение западной религиозности из восточной).

В-четвертых, исчезает уверенность и убежденность в единоистинности и единовозможности именно своего конфессионального выбора. Как справедливо отмечает Дж. Вейз, «согласно постмодернистскому мышлению, принцип культурного разнообразия означает, что любая группа единомышленников выступает как культура, которую нужно рассматривать такой же хорошей, как и все другие». Постмодернистскими грехами выступает «отношение с осуждением к иноконфессионально принадлежащему», «претензии на монополию истины» и «стремление навязать свои ценности другим». Те, кто подвергает сомнению постмодернистскую догму относительно несуществования абсолютных ценностей, не вписывается в каноны терпимости. Единая ошибочная мысль - вера в истину, единый грех - вера у существования греха.

В-пятых, происходит оличноствление религиозности, перемещение её в сферу индивидуального, потеря религиозностью состояния родовой традиции, средства связей с единоверцами в устоявшихся формах. В этом контексте у протестантов даже появились индивидуальные консультации пасторов по вопросам достижения верными «самореализации». Имеющаяся в наше время индивидуализация (приватизация) религиозности является следствием проведенной эмпирической интерпретации



религиозного постмодерна. Вследствие индивидуализации религиозности появляется какая-то нетерпимость к трансцендентным духовным верованиям, поскольку верующего начинают интересовать преимущественно вопросы «здесь и теперь», непосредственно воспринимаемое, а не поднебесное. Ему более желательным является крепкое здоровье и жизненное богатство, чем какой-то там рай потустороннего мира. Происходит изменение характера Церкви: она все больше пользуется потребительской теологией, которая гарантирует своеобразный «мегапереход» от, образно говоря, журавля в небе на синицу в горсти. Верному обещают излечение его болячек, гарантируют покой и жизненное счастье через освобождение от разных форм зависимости (алкогольной или наркотической), укрепление семьи, высвобождение от аморальных влечений и т.п. А это для него более значимо теперь, нежели какое-то блаженство для его души в посмертном рае. И хотя традиционное христианство, даже классический протестантизм эпохи модерна, которое работает преимущественно на «потустороннюю перспективу» своих верных, считают это искажением Евангелии, подрывом авторитета и изменением характера Церкви, но оно не может этим новым веянием противопоставить что-то более значимое. Молодым верующим больше нравится также развлекательное богословие, по-современному музыкально оформленное богослужение, использование новыми РТ поп-культуры «McChurch» и т.п..

В-шестых, исчезает потребность придерживаться традиций и обрядов именно своей конфессии, образа жизни своего религиозного течения, исчез воцерковленный верующий, потеряла свою сакральность церковно-обрядовая практика, имеет место несоблюдение верными всех традиционно определенных конфессиональных обрядовых форм, произвольность в их формировании и соединении; на смену храмовому приходит телевизионное восприятие богослужений, а поскольку телепередачи таких служений являются поликонфессиональными, то появился подход к своей конфессиональной обрядовой практике как лишь одной из возможных культурно-религиозных традиций.

В-седьмых, вследствие появления межконфессионального семейного симбиоза исчезла семья как «домашняя церковь», а поэтому отходят в зрелищную традицию когда-то сакральные домашние обряды, исчезает необходимость соблюдения традиций и обрядов своей конфессии в домашних условиях, не срабатывает принцип воспроизведения устоявшейся религии как проявление семейной традиции, а вместе с тем, в условиях урбанизации, не срабатывает общественное мнение как фактор-контролёр сохранения и воспроизведение определенных традиционных религиозных форм и функций.

В-восьмых, религия потеряла свою роль морального императива: имеем не этику, а этикет религии; религиозные моральные предписания постают не как нормы, обязательные для соблюдения, а как объект желаний/нежеланий верных при их использовании, как средство, с помощью соблюдения которого можно засвидетельствовать обществу свою определенную конфессиональную принадлежность, верность традиции родителей.

В-девятых, если во времена модерна конфессиональную принадлежность каждого определяли на всю жизнь его родители или же доминирующая конфессия на территориях его проживания, отсутствие возможности познать конфессиональное многообразие религий и избрать какую-то другую, чем родительская, то постмодерн создал условия для широкого выбора и изменений конфессиональной принадлежности. При этом постмодернист открыт для воздействий на него массовой культуры и откровенной коммерции. Постмодерн потворствует потребительскому мышлению, предлагая каждому религию на его вкус. А вот когда при религиевыборе несущественной постаёт истина, то человек начинает выбирать для себя вероисповедание так, как она избирает любой другой товар на рынке: «Нравится это мне или же нет? Это то, что я хочу и что искал, или же следует ещё подумать, поискать и сравнить?». Как видим, это уже новое восприятие религии: для верного важным есть не то, что есть истинным, а то, что есть полезным или же что нравится ему.

В-десятых, известная инклюзивность западноевропейской, «римской» традиции, способной не только развивать своё, а и воспринимать то чужое, что оказывается близким и ценным, способствует тому, что в «ткань» религиозной жизни на Западе - католиков, англикан, различных протестантов - всё больше входит православие, заинтересованность которым здесь становится постоянной. В таких условиях, скажем так, христианские новообразования не стремятся как-то доказывать свою достоверность и истинность, соответствие исходному христианству, а очаровывают ищущего описанием тех достижений, которые он будет иметь, молясь (а точнее -учась) в их сообществе. Пользуясь даже научными достижениями, человека здесь учат тому, как жить в повседневности, как сделать жизнь не испытанием, а радостью. Единственным критерием веры при этом выступает удовлетворение и желание, чтобы оно было истинным и постоянным. Традиционные Церкви не воспринимают это, поскольку они считают, что свои удовлетворения человек должен получать не здесь, в его земном бытии, а там - в потустороннем мире. Стремление человека быть счастливым в этом мире они рассматривают даже как «затеи сатаны». Это многим, особенно молодым людям, не нравится. Они уходят из общин религиозной традиции и идут к новым религиозным течениям.

*Постмодерн обнаруживает себя и на общественном уровне функционирования религии, а именно:*

Во-первых, происходит активный процесс создания самобытных богословских учений, возникновения различных теологий (теология прогресса, теология работы, теология революции, «черная» теология, теология феминизма и др.). При этом, если раньше основатель нового учения вместе с тем выступал и в качестве творца нового конфессионального направления христианства (Лютер - лютеранство, Кальвин - кальвинизм, Елена Уайт - адвентизм седьмого дня и др.), то ныне теология универсиализируется, в частности работы католических богословов активно используются православными, а работы протестантских теологов изучаются в других христианских конфессиях.

Во-вторых, происходит десакрализация «священных книг»: они выступают уже как культурно-историческое явление, а не как недотрагиваемые святыни, где за каждым словом прячется какая-то божественная истина, таинственный код. При их изучении применяются историко-критические и герменевтические методы современного научного познания. К Библии стали подходить уже как к сакрализованному отражению истории, культуры и мировоззрения давних людей. Попытки утвердить последнее (в частности стремление найти в ней какой-то сокровенный код и др.) остается «гласом вопиющего в пустыне». Вместе с тем исчезает доверие к теологической основе истории и её христианской интерпретации, поскольку, если есть божественная власть над ней, то как можно объяснить допущенное человеколюбивым Бог массовое уничтожение тех же людей в войнах и природных стихиях, допущенное им разрушение человеком экологического баланса природы. Все это размывает традиционное понимание Бога как «основы бытия», промыслителя и благодетеля.

В-третьих, если в первые столетия истории христианства живым воплощением Бога на Земле предстал Иисус Христос, то со времени Отцов Церкви это воплощение перенесли уже и на Церковь - хотя и мистическое тело, но несовершенное. Потом дело пошло дальше: авторитет Церкви подменили авторитетом клира, почитанием его священства. В эпоху постмодерна появилась тенденция гуризации религии, наделение лидеров христианских сообществ (да и не только христианских) какими-то сверхъестественно санкционированными признаками, особой благодатью. Это чрезвычайно четко проявляется в современном харизматизме, каждое из течений которого обожествляет своего пастора-основателя.

В-четвертых, параллельно с обозначенным выше в глазах верующих священнослужители, церковные иерархи и Церковь как религиозная организация теряют

свой бывший авторитет, верующие в массе своей не признают наличия в них каких-то признаков благодати, относятся к ним как к обычным людям, наделенным лишь функцией организатора или координатора. Духовное восприятие Бога исключило потребность не только в духовенстве, но и в специально оборудованном помещении для моления: если Бог всюду, то и молиться ему можно где бы то ни было.

В-пятых, происходит размывание церковной организации как Богом установленным, сакральным учреждением, идет неостановочный процесс дробления, дифференциации имеющихся религий. Институциональная религиозность все больше напоминает религиозный супермаркет - иди и выбери.

В-шестых, переход от моноцентризма к полицентризму, когда полицентрический мир демонстрирует в концептуальной и аксиологической сферах «радикальный плюрализм», который в контексте развития веры означает наступление конца гомогенной конфессиональной среды. С точки зрения Г. Кюнга, это не только предусматривает решение экуменической проблемы внутри христианства и снятие межрелигиозных коллизий на основе „максимальной открытости относительно других религиозных традиций”, а вместе с тем дает «новый шанс для религии» в понимании места и роли в культурном плюрализме мировоззренческих парадигм.

В-седьмых, Церковь отстраняется от её естественных забот о духовном спасении верующих, спасении когда-то, потом и где-то в потустороннем мире и ориентируется на повседневные проблемы общества. Религия идет не в свои сферы жизни (политику, коммерцию, благотворительность, светское образование, масс-медиа и т.п.), вследствие чего происходит размывание собственно религиозного, на религию переносятся все жизненные проблемы, а в конечном итоге она теряет свою сакральность. Вместе с тем христиане становятся каким-то обособленным сегментом общества вместо того, чтобы быть неотъемлемой частью его культуры. Церковные сообщества постепенно превращаются в специфические субкультуры. Они имеют свои книжные издательства и магазины, свою музыку, свои радио- и телеканалы, даже свои со светскими учебными планами школы и университеты, а то и производства, профессионально-производственные сообщества. В такой способ христиане формируют, параллельно со светской, свою культуру. Заметим, что отход их сообществ из арены светской культуры в условиях модерна происходил, собственно, не из их воли. Существование же этих «христианских культурных гетто» в наше время выступает неотъемлемой частью общей разъединительной тенденции, характерной для постмодерна. Считаем, что в перспективе конфессиональные сообщества христиан будут иметь крепкую жизнеспособную основу. Пребывание в них их верные будут рассматривать как большое благо.

Заземление новых религий на проблемах настоящего своих верных привело к тому, что большинство постмодернистов не воспринимают уже как принцип организации социальной жизни концепции «больших сказаний» (метанарраций, метаповествований), через которые та или иная традиционная религиозная культура пыталась прийти к своим верным. Понятие «метанаррация» избавилось ореола сакрального, заменилось плюрализмом фрагментарного. К таким метаповествованиям принадлежит, в частности, и традиционное христианство, претендующее на абсолютную истину. Вот здесь и вступают постмодернисты в конфликт с такими идеологами прошлых форм христианства, которые считают открытую Богом в Библии истину верной, неизменной и единоистинной. Наряду с ней ореола святости набирают работы основателей новых христианских течений. Происходит не отказ от религии, отрицание её, что характерно для атеизма, а разрушение целостного представления о ней, системного восприятия её, деструкция догматического и социального фундамента существования религиозных организаций, деконструкция социальных функций религии.

Что же воспринимают христианские богословы в постмодернистском мировоззрении? Прежде всего мысль, что люди не могут постигнуть истину полностью, поскольку это прерогатива лишь Бога. Импонирует христианским богословам также

толерантность постмодернистов, поскольку она созвучная библейскому принципу: «Если это возможно с вашей стороны, то живите в мире со всеми людьми» (Рим. 12:18). Эра постмодерна даёт возможность классическому, ортодоксальному христианству (поскольку в её время всё есть истинным) также возвратиться в лоно общественной жизни. В постмодерном обществе при таких условиях пользуется полным доверием консервативное христианство.

На смену трансцендентному, всемогущему и всезнающему Богу в новом христианстве приходит Бог имманентный и динамический, который привлекает человека, как свое творение, к партнёрству с ним. Вместо восприятия им себя как испорченного грехом Адама и осужденного за это всевышним к страданиям существа приходит снятие ответственности каждого человека за тот чужой, Адамов, не её грех, а следовательно - изменение гнева Божьего на его любовь. На место спасения благодаря вере в искупительную жертву Иисуса Христа приходит вера в дарованное спасение именно Духом Святым через простое наследование каждым в своей жизни примера праведного поведения и мышления Иисуса Христа. Своей смертью Иисус не искупил наши грехи, а лишь засвидетельствовал свою любовь к нам и вместе с тем научил этим нас взаимной любви. Таким образом, слово Евангелия, согласно христианскому постмодерну, несет верным не свидетельство наказания грешников и милостивого спасения их благодаря вере в Христа, а Божью любовь, которая должны обеспечить с помощью Святого Духа полноценную и счастливую жизнь на Земле. Если Бог в классическом христианстве представлял таким, что существует лишь для своего личного счастья, поскольку он свой гонор ублажил даже смертью собственного сына, то теперь он уже предстаёт в роли заботливого отца о своём творении, в качестве доброго существа, которое занято по-деловому сугубо земными, посюсторонними человеческими делами и проблемами.

Таким образом, в эпоху постмодерна в современном христианстве на смену лозунгу «как я могу спастись» приходит лозунг «как я могу стать счастливым».

Появление религиозного постмодерна не означает, что он приходит на смену религиозному модерну и предшествующему ему религиозному премодерну, который, кстати, еще обнаруживает свою живучесть в тех островках в общем умирающего православия, которые еще сохранились преимущественно в отсталых в общественном прогрессе странах. Религиозный постмодерн теологически является нейтральным, поскольку не отрицает религиозные идеалы и авторитеты. Он не ведет к полному отказу от религии, т.е. к атеизму, но, образно говоря, заземляет её на повседневность. Происходит такая деконструкция религии как духовно-социальной подсистемы общества, а также интегрирующих ее социальных функций, когда она теряет свою целостность, системность и приобретает иррациональный, фрагментарный, противоречивый характер. При этом происходит такая прямая деструкция религиозных организаций, что они иногда даже теряют из-за этого как догматические, так и социальные основы своего существования.

Особенностью религиозного постмодерна есть не только то, что он создает условия для возникновения многих новых религий, а и начинается процесс межконфессиональной синкретизации, что происходит на основе отбора из разных религиозных систем того, что, как это говорят, с признанием его как истины по вкусу реципиенту, хотя при этом может иметь место и отход от основ христианского вероучения. Постмодернистская религиозность отходит от сущности доминирующих до неё трансцендентных верований. Этот отход обусловлен определенным равнодушием верных к пропагандированным традиционным христианством ожиданий Неба, заинтересованностью их прежде всего добрым здоровьем, благосостоянием и счастливой жизнью «здесь и теперь». Повторяясь мыслью, образно скажу: постмодерн заменяет «теологию креста» «теологией славы». Кое-кто называет последнюю еще «терапевтической теологией», поскольку она, вместо идеи греха и спасения в потустороннем мире, предлагает психологическое здоровье, а то и исцеление от разных болезней.

Отмечая те возможности, которые открывает постмодерн для возрождения христианства, и те признаки этого, которые уже появились, заметим, что это не является тождественным возрождению всех христианских конфессий, христианских церквей, хотя религия в эпоху постмодерна функционирует не только в личной сфере жизни людей, а и в общественной, в больших религиозных движениях современности.

Происходит новое открытие религии, возвращение к религиозному началу, которое имеет, правда, амбивалентный характер. Но это не означает, что постмодерн предусматривает наставление и следование букве, а не духу Библии. Этот путь является опасным и непродуктивным для конфессионального христианства с его задогматизованным вероучением и устоявшимся обрядодееанием. К тому же, в религиозной жизни должны быть реализована утверждаемая постмодерном свобода не только религии, вероисповеданий, а и свобода в религии. Если первая открывает пространство для сосуществования различных религиозных парадигм и вместе с тем пространство для экуменической парадигмы, сориентированной в конечном счёте на единство христианских сообществ, согласие между ними, то вторая - открывает возможности для пребывания верных в одном конфессиональном сообществе при наличии у её членов различных точек зрения, различного понимания того или другого аспекта христианского вероучения. И здесь благоприятным будет вывод известного религиоведа Г. Кюнга, что оптимальная верность собственной религиозной вере (внутренняя перспектива) и максимальная открытость относительно других религиозных традиций (внешний аспект) не исключают одно другого. Это - путь, который ведет к взаимопониманию, которое не создает какую-то единую религию, но может оказывать содействие действительному примирению между различными религиозными системами.

Процесс постмодернизации христианства (используем такое понятие) идёт не сверху от его конфессиональных идеологов или руководителей. Постмодернизируют его просто верные под влиянием новых реалий их общественного бытия, свободных возможностей для своего религиевыявления и своего личностного прочтения христианства. Имеем не кризис христианства, а кризис Церквей, которые стремятся иметь монополию на его презентацию. Но опыт истории свидетельствует, что Церкви, которые в того или другой способ тормозят изменения конфессиональных проявлений тех или других религий со временем остаются в задних вагонах поезда. Это мы ныне имеем в поезде православия, поскольку оно не пережило то аджорнаменто, к которому обратился католицизм, чтобы быть на острие мировоззрения и мироотношения своих верных. Поэтому временами на почве постмодернизированных христиан возникают и постмодернизированные Церкви. Некоторые постмодернистские христианские сообщества (правда, еще с незначительным количеством верных) уже функционируют. Следовательно, постмодерн обуславливает не конец христианства, а начало нового его парадигмального проявления. Скорее это имел ввиду известный священник-религиовед А.Мень, когда сказал, что христианство сейчас только начинается. Характерно, что постмодерн является более близким к истоковому христианству, к непереинтерпретированному Соборами и Отцами Церкви новозаветному учению Иисуса Христа, чем его так называемые исторические течения.

## **СПЕЦИФІКА ЗМІН У СВІДОМОСТІ ВІРУЮЧОЇ ЛЮДИНИ ДОБИ ПОСТМОДЕРНУ**

Наприкінці XX ст. людство опинилося перед новими планетарними тенденціями, перед новими тектонічними поділами цивілізаційного характеру. Настала доба, основою якої є новий постмодерністський світогляд, що склався як наслідок розпаду того попереднього типу свідомості, де наука виступала в ролі ядра і була домінуючою силою.

Постмодернізм як цільна ідеологія виникає як реакція на втрату наукою ролі беззаперечної основи суспільної свідомості. Хоч постмодерністські корені помітні ще у XIX ст., але постмодерн тоді ще не став нормою, бо суспільство не було готовим до життя без розуму і традицій. Але наприкінці XX ст. суспільство втомилось від розуму та зневірилось в його можливостях. Звідси бере свій початок доба постмодерну й формуються засади постмодерністського світобачення.

Постмодерністські претензії до розуму проявились перш за все у філософії постмодернізму, яка відмовилась від законодавчого розуму на користь розуму інтерпретативного, що скерував пошук основ знання з трансцендентальної суб'єктивності на буденну життєву практику. Основи знання новий розум шукав вже у комунікації, спілкуванні, діалозі [Гриб В.І. Постмодернізм: основні способи філософствування і орієнтації в культурі // Постмодерн: переоцінка цінностей. – Вінниця, 2001. – С. 90].

Другій половині XX століття вже властиві такі характеристики як автономізація, подрібнення і зрівняння найдрібніших співтовариств і стилів. Такі знані аналітики тенденцій глобалізації як Ульрих Бек та Зигмунт Бауман вказують на те, що еклектика стилів, плюралізм соціального життя, сплеск різноманітності вийшли за межі можливих старих інтегруючих інструментів. Світові тепер властива хаотизація, вступ до доби "нової невизначеності" [Бауман З. Спор о постмодернизме // Социологический журнал. – 1994. - № 4; Бек У. Что такое глобализация? – М., 2001].

Одним з найбільш характерних фактів постмодерністського суспільства є те, що воно повністю сприймає ефемерність, фрагментацію, відсутність закономірностей і хаос. Усе це разом із сильним неприйняттям загальних або "узагальнюючих" категорій є принциповими ознаками постмодерністської думки. Якщо модерністи намагались «узагальнити хаос», намагались нав'язати свій порядок й, більше того, трактували його як об'єктивний й обов'язковий для всіх, то постмодерністи приймають хаос і живуть із ним, розглядаючи будь-який порядок тільки як проміжний засіб, що може змінюватися від людини до людини.

В умовах науково-технічного прогресу поглибилась внутрішня криза самої людини, її розлад з існуючим світом, який радикально змінювався прямо на очах. Людина ж постійно змушена пристосовуватись до усіх цих змін. Можна говорити, що темпи цих суспільних перетворень є часто непосильними для багатьох людей і просто перевищують адаптивні можливості особи. Усе це відображається на світоглядних орієнтаціях сучасного індивіда, призводить до трансформації суспільних світоглядних парадигм.

Оскільки віруючий є особливим соціально-психологічним типом особи, який може бути зрозумілий лише виходячи з аналізу певної епохи, соціального макро- і мікросередовища, національного характеру, психологічного впливу на нього одновірців, то й вплив постмодерністських тенденцій на нього є багато в чому визначальним, а відтак постає необхідність дослідження цього впливу на світоглядні настанови сучасного віруючого.

В сучасному індустріальному суспільстві кількість контактів між людьми збільшується, але інтенсивність їх падає. Тому люди у багатьох випадках прагнуть знайти нові форми ідентичності: культи, напівкульти, різні форми причетності до

структурованого життя, змінюються їх світоглядні установки щодо питань віри, релігії, Бога, надприродного загалом.

Релігійність нинішніх часів принципово відрізняється від попередніх етапів свого розвитку. На сучасному етапі, який також часто називають постсекулярна доба, секулярний світ і світ релігії утворюють нову конфігурацію, коли релігійність сприймається вже як приватне визнання трансцендентного. Людство в цей час переживає процес зламу традиційних світоглядних цінностей і переходу до типу духовності, заснованого на возз'єднанні індивідуального й універсального.

Пошук нових життєвих пріоритетів у різних релігійних системах, посилений в умовах розширення світового інформаційного простору, виводить релігійну свідомість за межі певної конфесії, робить її універсальною, синкретичною. Сучасний віруючий – практичний, раціоналізований, інтелектуалізований – для задоволення власного духовного попиту трансформує існуючі релігійні системи або ж навіть творить свої власні.

Сучасна людина звільняється від тягаря традицій, а вимогою часу стає діяльність, що ґрунтуються на вільному виборі. На базі релігійного досвіду людина з-поміж багатьох релігійних традицій і культів віддає перевагу тому, що стає для неї справою власного вибору й переконання. Занепад релігії, основаної на традиції й авторитеті, може компенсуватися звертанням людини до релігійного досвіду як досвіду “внутрішньої волі”. Відповідно, процеси індустріалізації, технологізації й раціоналізації не обов'язково призводять до повної секуляризації свідомості [Дудар Н.П. Релігійність в українському соціумі: детермінанти і характеристика сучасного стану. – К., 2002].

Особливістю сучасної релігійності є й те, що для значної частини віруючих релігія сьогодні дає не стільки пояснення світу (хоча, безумовно, цей аспект також має значення, особливо для активних віруючих – членів релігійних громад), скільки задовольняє духовно-моральні потреби людини, потребу у спілкуванні на особистісному рівні, відволікає від буденних турбот і життєвих негараздів, знімає кризовий стан, з'ясовує призначення і сенс життя людини. Також релігійність значної частини сучасних віруючих, зокрема ще в недалекому минулому невіруючих людей, характеризується здебільшого не так глибокою вірою в Бога, як підвищеною увагою до зовнішніх форм і атрибутів релігії. Це свідчить про глибокі світоглядні зрушення, кардинальні зміни, що мають місце у свідомості сучасного віруючого та нерідко зумовлюють “паломництво” з одних релігій до інших.

Створюється ситуація, коли вибір тих чи інших релігійних уявлень стає актом вільного рішення кожного члена суспільства. Іноді цей релігійний плюралізм, що проявляється, зокрема, у діяльності неорухів, призводить до того, що їхні прихильники одночасно беруть участь і в інших рухах чи течіях. На відміну від минулого, значна частина неорелігійних об'єднань не вимагає від своїх прибічників абсолютної відданості, що повністю у дусі постмодернізму, адже ці процеси підтверджують один з основних принципів постмодерну – радикальну плюралістичність.

Можна стверджувати, що на часі навіть звільнення релігійного від трансцендентного, що відбувається утвердженням релігійного як “стилю життя”. Означений процес одержав назву “четвертої секуляризації”. Проте цей глобалізаційний процес не руйнує засади культурних стандартів національних співтовариств. Навпаки, глобалізація зміцнює “культурні”, “поведінкові” стандарти локальних суспільств, сприймає ритуалізацію релігійного життя. Проте все ж сприймає релігійне лише як “стиль життя” [Кулагіна Г. Секулярне і релігійне в глобалізаційних процесах сучасності // Науковий вісник ЧНУ – Чернівці, 2003.- С. 49].

Відносини між людиною й надприродними силами в сучасному постмодерному суспільстві стають надто особистісними, адже мова йде про конкретну людину, із її особистісними бідами та потребами, із її особистісними проблемами й надіями. У цій конкретній прагматичній меті людиною вже майже не підіймається питання всезагальної сотеріології. Якщо ж мова й може йти про загальну сотеріологію, то тепер (зокрема у

багатьох неорелігіях доби постмодерну) вже йдеться про неї як про програму із спасіння якнайбільшої кількості людей. Та, як правило, сотеріологія все ж розуміється як особистісна програма остаточної самореалізації конкретної людини.

Більше того, якщо мова йде про неохристиянство, то часто не йдеться навіть про якусь усталену загальновизнану інтерпретацію Святого Письма. Кожен має змогу інтерпретувати його індивідуально, користуючись Біблією як конкретною рекомендацією для щоденного вжитку. Це забезпечує максимальну зручність й зрозумілість [Горкуша О.В. Роль концепту Логос в загальнохристиянській парадигмі – К., 2004].

Раніше – як у домодерну, так і у модерну епоху, - релігія містила в собі віру в те, що є реальним, віру в певні принципи, з якими слід погоджуватись. Бог або є, або ж Його немає. Ісус є або втіленням Сином Божим, або є просто людиною. Чудеса або є, або їх немає. Сьогодні релігія вже не розглядається як сукупність переконань, що стосуються того, що реально, а що ні: скоріше її варто розглядати як вибір. Ми віримо в те, що нам подобається. Ми віримо в те, у що хочемо вірити.

Там, де немає абсолютних істин, розум поступається місцем волі. Естетичний критерій замінює раціональний. Сучасні люди міркують про релігію так: «Ця церква мені дійсно дуже подобається». Не завжди це означає згоду з нею чи віру у її вчення, головне тут – це власний вибір, заснований на критеріях, за якими споживач обирає певний товар. У такому ж ключі обговорюються принципи віри: «Мені дуже подобається уривок з Біблії, де говориться, що Бог є любов».

З'ясуємо тепер, що людині *не* подобається в релігії. «Мені не подобається думка про пекло». Однак питання полягає не в тім, чи подобається це нам, а в тому, чи існує таке місце. Проте, сьогодні навіть консервативні і євангелічні проповідники рідко згадують про пекло. Звичайно, людям не подобається про це чути. Відтак ніхто й не прагне їх залякувати. Але людям ніколи і не подобалося чути про пекло. Різниця полягає в тому, що сьогодні, як ніколи в історії, багато хто не бажає вірити (так, ніби віра є вольовою функцією) у те, що їм не подобається (так, ніби естетичними міркуваннями можуть визначатися фактичні обставини). Це вже зовсім інший спосіб сприйняття релігії – важливо не те, що істинне, а те, що подобається [Вэйз Дж. Э. Времена постмодерна. – М., 2002. – С. 217].

Нове постмодерне покоління не завжди й мислить систематично. Підлітку однаково подобається Біблія, вчення харизматичного проповідника та якийсь поп-ідол чи кіногерой. І все це однаковою мірою значиме для нього! Він уміє вживатись із протиріччями. Відповідно до постмодерністичного способу мислення, релігія й мораль розуміються скоріше як вибір, а не як вираження істини. Це - активна діяльнісна позиція сучасної людини, яка не нехтує своєю людською природою і людськими потребами.

Релігійність в Україні в нових умовах також підвладна зазначеним впливам. Вона також досить часто набуває рис позаконфесійності (адже значна кількість людей вважає себе “просто віруючими”), позацерковності (оскільки немає часу для відвідування тривалих богослужінь, вникання в мову проповіді тощо), фрагментарності та еклектичності (поєднання у свідомості елементів різних релігійних цінностей, ідей, досягнень науки тощо).

Процеси зниження рівня релігійності, секулярність та десакралізація створили такі умови в свідомості людини, за яких ортодоксальні положення тієї чи іншої релігії переплітаються, узгоджуються й поєднуються з різними позадоктринальними, іноді дійсними чи пантеїстичними, а також науковими, світоглядними та практичними уявленнями. Тому синкретизм та еклектизм, які властиві новим постмодерним релігійним рухам, є досить близькими для людей, які змогли прилаштуватись до нових економічних умов, а таких людей у державі стає чимраз більше.

Як доказ – дані інформаційного агентства ІТАР-ТАСС, згідно з якими майже 60% наших громадян вірять в Бога (заявляють про свою віру), при цьому багато з них водночас вірять у прикмети, гороскопи, чаклунство і магію. Зокрема, найбільша кількість



респондентів (35%) вірить у долю, по 18% - у прикмети та відплату за гріхи, 15% - у надприродні сили, від 6 до 8% - у магію та гороскопи, 7% - впевнені в існуванні потойбічного життя, а 5% - в існуванні НЛО, а ще 3% вірять у переселення душ [Експрес. – 2005, листопад ].

Ці дані, за невеликим винятком, дуже подібні на дані опитування прибічників рухів "New Age", що було проведене американським дослідником Вільямом Бейнбріджем. За цим опитуванням, в астрологію вірять близько 14% нью-ейджерів, у можливість зв'язку з померлими – 23,4%, у телепатичні та інші надприродні здібності людського мозку – 48%, у НЛО – 22% [Bainbridge William Sims. After the New Age // [mysite.verizon.net](http://mysite.verizon.net)].

Така співзвучність поглядів свідчить про укорінення постмодерністських поглядів не тільки серед неорелігійних адептів, а й серед звичайних громадян, в тому числі й в Україні, хоча у нашій державі це ще не настільки яскраво виражено.

Тож на сучасному постмодерному етапі розвитку, суспільство переживає процес зламу традиційних світоглядних цінностей і переходу до іншого типу духовності, що ґрунтуються на поєднанні індивідуального та універсального, земного і космічного, сакрального та секулярного. Вибір тих чи інших релігійних уявлень стає актом вільного рішення індивіда, який обирає те, що йому здається найбільш зручним і комфортним, при цьому, не боячись змінювати релігійні організації при зміні своїх власних уподобань. Свідомість сучасного віруючого, таким чином, синкретизує усі набуті релігійні та позарелігійні знання, чим часто й створює свою власну особливу теорію, проте не заперечує інші, оскільки крайній плюралізм є суттєвою ознакою постмодерністського світогляду.

Подані характеристики можна окреслити як релігійний постмодернізм, основними ознаками якого, якщо його розглядати з емпіричних позицій віруючої людини, є: амбівалентний стан релігійної свідомості віруючих, що відображається в еклектичному синтезі догматів різних віровчень (часто – традиційних і новітніх чи нетрадиційних); втрата віруючими чіткої орієнтації відносно цілей свого духовного розвитку; соціальна індиферентність; відсутність у віруючих релігійних авторитетів у церковній ієрархії; часте недотримання традицій та обрядів; періодична зміна віросповідання і, відповідно, релігійної організації, або ж участь в діяльності одразу декількох церков, сект, деномінацій.

*Игорь КОБЯКОВСКИЙ (Запорожье)*

## **ПОСТМОДЕРНИЗМ КАК ЗДОРОВАЯ ПОЧВА ДЛЯ ЭКУМЕНИЧЕСКОГО ДИАЛОГА**

В рамках тематики, установленной данной конференцией, я обращаюсь в этой статье к небольшому фрагменту обширного и разнообразного поля проблематики, которое ассоциируется с взаимоотношением религиозных групп и общества в одном государстве. Я обращаюсь к значительному явлению в христианской среде – экуменическому движению; явлению, которое за последнее столетие оказало существенное влияние на христианство. И христианские церкви, и общество ожидают, что церковь займёт определённое место в обществе, будет играть определённую роль и выполнять определённую функцию в жизни общества.

Деятельность церкви в обществе связана главным образом с его духовностью и нравственностью. Однако непоправимый вред христианству приносят присущие ему внутренние распри и разделения. Свидетельство его о едином Боге и проповедь о любви Божьей подрывается соперничеством между христианскими общностями.

На практике в обществе, где представлены различные христианские деноминации, фокус церкви может смещаться с исполнения своей спасительной миссии на защиту своего исключительного или привилегированного положения среди различных христианских течений. В частности это явление имеет место в Украине. Очевидно, что церковь, разделённая и погрязшая в раздорах, не способна оказать положительного влияния на жизнь общества.

Противостояние различных христианских деноминаций вызывается, как правило, причинами, которые можно отнести к двум категориям. Одну из них можно обозначить как категорию «политическую», т.к. эти причины вызваны борьбой за сферы влияния, имущество, привилегии и т.п. Подобное противостояние часто нельзя рассматривать как нормальное для христианства, однако в этих случаях, с целью разрешения межцерковных коллизий, следует поднимать вопрос о нравственности и этичности этих поступков.

Экуменический же диалог в большей мере связан с причинами второй категории, которые можно обозначить как «доктринальные», т.к. они вызваны различиями в доктринах. В доктринах выражено мировоззрение той или иной христианской деноминации, и различия в доктринах идентично, таким образом, различию в мировоззрении. Различие же в мировоззренческих позициях является серьёзным и обоснованным препятствием для примирения церквей.

Постмодернизм в качестве мировоззренческой парадигмы или философии даёт надежду на примирение церквей в вопросах доктринального характера. В этом случае постмодернизм следует рассматривать как эпистемологическое или гносеологическое усилие человека в попытке познать истину. И хронологически эти попытки, которые берут своё начало в древности, венчает постмодернизм. Иными словами, прогресс в области эпистемологии или гносеологии достиг представлений, которые находят отражение в постмодернизме. Именно эпистемология постмодернизма даёт основание для пересмотра как природы церковной доктрины, так и для ревизии доктринальных позиций. Эта возможность связана с доктринальной теорией Джорджа Линдбэка (George Lindbeck), которая оказала существенное влияние на современное богословие. Она ассоциируется с постлиберальным богословием (Див.: Толерантність міжконфесійних відносин. – Запоріжжя, 2008. С. 54-60).

Постмодернизм – явление пёстрое и многогранное, не имеющее единого и чёткого определения, вызывающее споры и порождающее различные мнения. Естественно, что богословская среда также избирательно относится к постмодернизму. Среди характерных элементов постмодернистской парадигмы пять являются популярными в богословской среде и имеют отношение к природе доктрины: отрицание дуалистического понимания мира, отрицание универсальных законов, отрицание формирующих идеологию и мировосприятие мифов, отрицание метафизического нигилизма и принятие другого «нарративного» нигилизма, отрицание антропоцентризма и появление особого акцента на вовлечённости во взаимоотношения и на роли общины (Див.: Burkhard John. Apostolicity Then and Now: an Ecumenical Church in a Postmodern World. – Collegeville, 2004. - S 130-145). В данном случае особый интерес вызывают три из указанных пяти характеристик. Это - отрицание универсальных законов и формирующих мировосприятие мифов, а также особый акцент на вовлечённости во взаимоотношения и на роли общины.

В постмодернистском мировоззрении отрицание универсальных законов ассоциируется с фундаментальным принципом модернизма – поиском основополагающих истин, универсальных оснований реальности или универсальных законов. На этих универсальных законах, считалось, базируется всё человеческое знание. Этот же принцип был освоен богословием, которое также начало поиск универсальных законов в своей сфере. Однако фактический материал, собранный в рамках исторического богословия, подорвал веру в целесообразность поиска и использования подобных универсальных законов.

Постлиберальное богословие Линдбэка делает акцент на использовании языка в формировании, передаче и развитии доктрин в границах определённой общины верующих. В рамках данной общины формируется своя особая культура и язык, функционирующий в данной культуре. Уникальный исторический путь общины, детерминированной своей культурой и своим языком, приводит к образованию доктринальной системы, которая является уникальной. В результате мы приходим к различиям в доктринах, отражающих мировоззренческие позиции отдельной общины.

Используя свой культурно-лингвистический метод и основываясь на достижениях исторического богословия, изучающего развитие доктрин, Линдбэк на примере христологии, учения о Деве Марии и догмата о папской непогрешимости демонстрирует действенность своей доктринальной теории. Согласно этой теории доктрины, которыми оперирует церковь, являются истиной второго порядка, т.е. они отражают и основаны на истине первого порядка или утверждениях онтологического характера, но они сами не являются онтологическими утверждениями по природе (Lindbeck George. *The Nature of Doctrine Religion and Theology in a Postliberal Age*. – Philadelphia, 1984. – S. 80-81). Иными словами, существует истина первого порядка, которая тождественна существующей реальности или носит онтологический характер. Доктрина, как истина второго порядка, является производной, т.к. логически выводится из истины первого порядка. Таким образом, доктрина отражает в какой-то степени существующую реальность, но не тождественна ей. Создаваясь социумом, доктрины несут в себе особенности мировоззрения и исторического контекста данного социума. Со временем доктрины преобразовываются в доктринальные системы, которые в процессе развития доктрин усугубляют различия между доктринами отдельных церквей благодаря индивидуальной внутрисистемной логике и согласованности. Ведь со временем каждая система формирует свои индивидуальные ценности.

Согласно доктринальной теории Линдбэка церковные доктрины играют роль правил, которые регулируют теорию и практику отдельной церкви, отдельного социума. В таком качестве они оправданны и необходимы, но в то же время они действительны только в пределах конкретного исторического пути. Иными словами, каждая доктринальная система определённой церкви и её отдельные доктрины были исторически обусловлены и часто необходимы. Таким образом, теоретически все существующие церкви с их доктринами законны, т.к. их доктрины представляют мировоззрение отдельного социума со своей индивидуальной историей.

Доктринальная теория Линдбэка снимает напряжение в отношениях между христианскими деноминациями, которые желают начать экуменический диалог, т.к., по его мнению, доктрины не являются истиной первого порядка. А это означает, что в христианском мире сосуществуют равноправные доктринальные системы. Они отличаются своим содержанием и определениями, но не отличаются по своей сути. В этом случае экуменический диалог способен обогатить различные богословские традиции и уничтожить существующие недопонимания, объединяя церкви и не лишая их своей индивидуальности. Таким образом, постмодернистская эпистемология может стать почвой для продуктивного экуменического диалога.

Следует добавить две вещи к сказанному относительно доктринальной теории Линдбэка. Во-первых, эта теория вызвала широкий резонанс и применение в богословском мире, особенно в рамках экуменического движения. Она не носит локальный характер. Во-вторых, развитие постмодернизма, похоже, не упраздняет идею Линдбэка как устаревшую. Так один из исследователей постмодернизма и теории Линдбэка указывает, что модернистская эпистемология сосредоточена в субъективизме человека, постмодернистская – в языке, а пост-постмодернистская (что указывает на дальнейшее развитие постмодернизма) – во взаимоотношениях. Эта линия развития постмодернистских идей сохраняет жизнеспособность теории Линдбэка в обозримом

будущем (Greer Robert. Mapping Postmodernism a Survey of Christian options. - Downers Grove, 2003. – S. 6).

Касаясь уже самого экуменического движения, следует отметить, что оно приносит позитивные плоды в рамках существующих диалогов между церквями различных традиций: православие, католицизм, англиканство, лютеранство ( Див.: Burkhard John Apostolicity Then and Nov. – Collegeville, 2004). Названные выше богословские традиции стоят наиболее близко друг ко другу в спектре современного христианского богословия. Но есть тенденции к экуменическому диалогу и имеют место попытки понять друг друга у представителей христианских деноминаций, которые практически находятся на разных полюсах этого спектра. Так в последнее время замечен интерес к историческим церквям, которые, в частности, представлены православием и католицизмом, со стороны евангельских христиан, которые очень часто ассоциируются с радикальной богословской позицией. Это связано с эрой «нового экуменизма», которая начинается примерно с 2000 года и вращается вокруг библейски оправданной ортодоксии всех существующих деноминаций (Packer James and Oden Thomas. One Faith: The Evangelical Consensus. - Downers Grove, 2004. S. 24-26). Иными словами, экуменическое движение не является эфемерной идеей. Идеи экуменизма обретают плоть и кровь. Постмодернистская атмосфера в определённой степени способствует этому.

С другой стороны, экуменический диалог возможен только при адекватной богословской подготовке и взаимном уважении к богословским традициям сторон, участвующих в диалоге. Развитию экуменических отношений между различными церквями предшествовали и способствуют сейчас богословские исследования. В частности, в значительной мере этому способствовало возникновение и развитие исторического богословия как отдельной отрасли богословской науки, изучающего развитие доктрин. Следует отметить также, что университетская среда богословских факультетов в большей мере способствует интересу к экуменическому движению и развитию его самого, нежели семинарская атмосфера. На Западе существует напряжённость между «университетом» и «семинарией». Семинарии руководствуются в большей мере внутриденоминационными интересами, тогда как университеты дают больше свободы для изучения «политически» сложных для отдельных церквей проблем.

Возвращаясь к украинским реалиям и проецируя выше сказанное на нашу ситуацию, имеет смысл обратиться прежде всего к проблеме отношений между Западом и Востоком. Не взирая на существенную разницу между ними, очевидно всё же, что взаимное влияние имеет место в целом, и в частности в области богословия. Постмодернизм – это, без сомнения, явление западной цивилизации. Но и для нас этот термин сегодня не является чуждым. На сегодняшний день вместе с влиянием западных богословских школ и западного христианства в целом, которое сложно оспаривать, идеи, связанные с постмодернизмом, также проникают в нашу действительность. И, стало быть, так или иначе возникает идейная атмосфера, которая подготовит почву для продуктивного экуменического диалога. Например, появление Института экуменических студий в Украинском католическом университете, на мой взгляд, следует рассматривать как закономерность. Можно привести и другой пример. В богословских учебных заведениях, которые принадлежат церквям с традиционно негативной оценкой экуменического движения, появляются дипломные исследовательские работы, относящиеся без всякого сомнения к экуменической проблематике.

Итак, постмодернизм и экуменизм входят в нашу жизнь, но проявляют себя они пока ещё стихийно. Предпринимаются скорее индивидуальные усилия то ли со стороны отдельных учебных заведений, то ли со стороны определённых личностей.

Существует ещё много препятствий для конструктивного экуменического диалога в Украине. Мне хотелось бы обратить внимание на эти недостатки.

Как я указывал выше, успешному развитию экуменического диалога способствует адекватное богословское образование. Национальное богословское образование в большинстве случаев таковым назвать нельзя. Уровень подготовки выпускников богословских учебных заведений очень низкий. Низкий он как в отношении академических норм, существующих в западных богословских школах, так и в отношении должного понимания своей богословской традиции. Епископ Иларион (Алфеев), сведущий в православном богословском образовании, приводит примеры из своей преподавательской практики, подвергая справедливой критике состояние богословского образования в нашем православии (Иларион (Алфеев), епископ Керченский. Православное богословие на рубеже эпох. –К., 2002. – С. 210-211). Эти примеры почти идентичны моему собственному опыту во время преподавания в протестантских учебных заведениях в Украине. Фактически большинство студентов знают догматику своей деноминации в заученных определениях, но не имеют глубокого понимания её. Это значит, что экуменический диалог практически невозможен для них, т.к. этот диалог строится на глубоком знании своих традиций, в первую очередь. Иными словами, для конструктивного экуменического диалога необходимо достигнуть определённого уровня богословской подготовленности.

В нашей среде практически нет университетского богословского образования, и это известным образом отражается на качестве образования, если рассматривать богословие как науку. Внутриденоминационные интересы семинарий часто заглушают академические порывы преподавателей и студентов этих учебных заведений. Этот факт также препятствует построению конструктивного экуменического диалога.

В связи с экуменизмом следует отметить и другую проблему, также имеющую отношение к богословскому образованию. Так или иначе, но экуменическое движение направлено на объединённое действие христианской церкви в мире. Как таковое оно неизбежно ассоциируется с диалогом между церковью и обществом. Но советский период оставил нам в наследство полное непонимание между церковью и обществом и их разобщённость. Эта разобщённость сегодня выражается в том, что как богословие, так и богословское образование церквей часто оторвано от сегодняшних реалий жизни общества. Нет должного контакта и взаимодействия между академическими сферами церкви и общества в государстве. В результате полезный потенциал христианства для общественной жизни, в значительной мере, остаётся нереализованным, тогда как соответствующим образом подготовленные и образованные христиане могли бы с большей эффективностью участвовать в жизни страны.

Как видно из выше изложенного материала, богословское образование может способствовать экуменическому диалогу и преобразованию церкви в более эффективную социальную силу, которая будет действовать на благо общества. Государство также может способствовать развитию богословского образования и установлению качественно новых отношений между церковью и обществом, не только поддерживая инициативу со стороны церквей, но и выступая в качестве инициатора в данной области.

## ТРАНСФОРМАЦІЯ РЕЛІГІЙНИХ КОМУНІКАЦІЙ В ЕПОХУ ПОСТМОДЕРНУ

Ще до років незалежності України, в період т.зв. Перебудови, внаслідок плюралізації суспільної думки відбувся рвучкий, маже одномоментний перехід суспільної свідомості від модерну до постмодерну. Виявлено, що в період становлення української державності так само надзвичайно швидко змінилася віра в комуністичне майбутнє і атеїстичні погляди на віру релігійну. Соціологічні дослідження свідчать, що з 1989 по 1991 рік відбулася практично повна зміна декларованої масової атеїстичності на декларовану релігійність. Разом з тим слід відзначити традиційно незначну воцерковленість респондентів, які визнають свою належність до православ'я. Саме вони стали головним об'єктом евангелізації з боку різних неохристиян. В умовах зростаючої конкуренції традиційні церкви України, з одного боку, починають все активніше використовувати сучасні засоби науково-технічного прогресу і глобальні мережі комунікації, а з іншого – формують дієвий антиліберальний “фронт”, щоб протистояти хвилі постмодерних неорелігій і, в першу чергу, неохристиянам – ліберальним евангелістам.

Суттєві зміни в релігійному полі України відбуваються в першу чергу завдяки всюди проникаючій глобалізації, що посилюється. Її, здебільше неформальна, влада примушує змінюватися або зникати різні інституції та утворення, які раніше вважалися непохитними, сповненими абсолютизму.

Відзначимо, що будь-яка ідеологія, яка претендує на абсолютну істину, прагне також до абсолютної влади. Такими ідеологічними системами є, зокрема, й різні релігії, кожна з яких по-своєму конфесійно витлумачує Абсолют – Бога. Кожна з релігій, в межах свого *поширення*, прагне довести свою істинність і абсолютність. Релігії, які вважаються світовими, зокрема християнство та іслам, відкрито прагнуть світового панування. Їх прагнення – розповсюдити свою віру на весь світ з метою встановлення Царства Божого (християнство) або *всесвітнього Халіфату* (іслам).

Ще однією світовою релігією є буддизм, проте в основі його ідеології немає абсолютного Бога. Однак і буддизм має ознаки глобалізму, якщо виходити з визначення глобалізації М.Уотерса. Він визначає глобалізацію як соціальних процес, у ході якого стираються географічні кордони соціальних і культурних систем, а населення все більше усвідомлює зникнення цих кордонів<sup>1</sup>. Саме такий процес усунення соціальних і національних перешкод для глобальної комунікації закладено в буддизмі, як і в християнстві чи ісламі. Глобалізм іманентний всім світовим релігіям. Проте він має неоднакові свої вияви в кожній із них.

Глобалізація, якою вона є зараз, на нашу думку, розвивається як процес, що швидко поширюється на основі тотального науково-технічного прогресу і вільно діючих економічних законів. Глобалізація усуває перешкоди на шляху розвитку комунікацій, лібералізації торгівлі і надає його учасникам можливість отримати максимальний прибуток, а також унаслідок за собою зближення людей, стандартизацію життя, трансформацію національних культур і конфесій, тобто веде до змін у всіх сферах життя як на світовому, міжнародному, так і на національному рівнях.

Глобалізація на межі тисячоліть стала визначальним фактором у багатьох сферах життя, в тому числі й релігійній. На релігійному полі України визначились носії ідеї глобалізації. Це перш за все ліберальні евангелісти і різні неохристиянські течії, які керуються в своїй діяльності постмодерністською думкою. Тією чи іншою мірою їм протистоять традиційні церкви, до яких, крім католиків, греко-католиків, православних і лютеран, відносять себе баптисти, адвентисти та ін. Визначились й активні

<sup>1</sup> Див.: Удовик С.Л. Глобализация: семиотические подходы.- К., 2002.- С. 1.

антиглобалістські сили у вигляді найбільш фундаменталістської частини християнства (перш за все – православ'я) та ісламу.

Критично ставляться до глобалізації представники традиційних церков. Як відзначає лютеранський теолог Д.Вейз із США, “визначення “глобалізація” фактично може бути новим “коником” постмодерністського екуменізму, що зароджується. Це визначення вказує як на культурний релятивізм, так і на всеохоплюючу, хоча й погано визначену, глобальну єдність”. Культ єдності неодмінно веде до втрати свободи. Індивідуальність, згідно визначення, має бути подавленою, якщо необхідно досягнути єдності<sup>2</sup>.

Православні богослови практично одногласно виявляють своє негативне ставлення до глобалізації. Деякі навіть вважають її сатанинським явищем. Більш помірковано підходить до цієї проблеми митрополит Смоленський і Калінінградський Кирило: “Поки що нас постійно ставлять перед дилемою: або православ'я “зміниться”, або буде відкинута “світовим співтовариством”, під псевдонімом котрого частіше всього постає одна із багатьох існуючих зараз культур – західна, а точніше – ліберальна. Вона настирливо утверджується в ролі найбільш “прогресивної”, “гуманістичної”, “сучасної”. Водночас православ'я, а нерідко й інші монотеїстичні релігії, протиставляються ліберальній антропоцентричній системі цінностей, яку оголошують нормою для індивідуумів й людських співтовариств. Церквам і релігійним громадам необхідно адекватно реагувати як на позитивні, так і на явно негативні аспекти процесу глобалізації, що зараз відбувається”<sup>3</sup>.

Відтак різні християнські конфесії по-різному ставляться до сучасної глобалізації. Разом із тим аналіз християнського віровчення виявляє певні ознаки глобалізму, що іманентні й йому. Так, з приходом до понтифікату Папи Івана Павла II Католицька Церква стала загальновизнаним поміркованим лідером у глобалізаційному релігійному процесі. “Уся місія Церкви, - наголошував Іван Павло II, - зосереджується і розвивається власне через євангелізацію, бо вона є благодаттю і дорученням, котре Ісус Христос дав їй на початку її діяльного шляху: “Ідіть же по цілому світові та проповідуйте Євангелію всьому створінню” (Мк 16:15); “Я перебуватиму з вами повсякденно аж до кінця світу” (Мт. 28:20). Обов'язок євангелізації є власне покликанням Церкви. Він виражає її найглибшу суть”<sup>4</sup>. Таким чином, у механізм християнської євангелізації закладено прагнення до охоплення всього світу своїм впливом, практично закладено *євангельську глобалістику*.

Саме до цього активно спрямовував свою церкву Папа Іван Павло II: “Я прагну ще раз звернути до усіх сучасних людей свій гарячий заклик, котрий позначив початок моєї пастирської діяльності: “Не лякайтеся! Відкрийте, відчиніть навстіж двері Христові!”. Відкрийте для Його спасенної сили кордони держав, економічних, політичних систем, широке поле культури, цивілізації, поступу!”<sup>5</sup>.

Ще у 1988 році Римо-Католицька Церква закликала в своїх офіційних документах: “Сьогодні Церква повинна зробити великий крок вперед на шляху євангелізації, вступити на новий етап історії свого місійного динамізму” [Там само.- С. 78]. У цій цитаті досить замінити слово “євангелізації” на слово “глобалізації” і фраза набуде повноти світського звучання. Адже поширюються не тільки ідеї Ісуса Христа, а й відбувається, що чітко вже повсюдно проглядається, розповсюдження впливу і влади Ватикану як організації.

Разом з тим Ватикан, православні і лютеранські церкви, змагаючись з секуляризмом модернізму і прагнучи безмежного розповсюдження свого вчення об'єктивно сприяють поширенню й постмодернізму.

<sup>2</sup> Вейз Дж. Времена постмодерна. Христианский взгляд на современную мысль и культуру. - Мн., 2002. - С. 208.

<sup>3</sup> Кирилл, митрополит. Обстоятельства нового времени: либерализм, традиционализм и моральные ценности объединяющейся Европы.- (<http://religion.ng.ru/confessions/1999-05-26/5>).

<sup>4</sup> Іван Павло II. Покликання і місія мирян “Christifideles laici”.- 1988.- С. 72-73.

<sup>5</sup> Там само. - С. 75.

Автор фундаментальної праці з проблем соціальної доктрини християнства Джон Скотт пише, що постмодернізм, який був “провіщений ще романтизмом початку XIX ст., екзистенціалізмом середини XX ст., а також дисидентською культурою 1960-х, відкинув самовпевненість і оптимізм епохи Просвіти. Так і не виконавши своїх обіцянок, наука дала поштовх початку нелюдській технології. Мрія про прогрес людства, що продовжується, похитнулася завдяки двом світовим війнам і загрозі ядерної катастрофи, нічним кошмарам ядерного і звичайного забруднення екології, а також примарному розвитку націоналізму і фанатичного сепаратизму. На місці старого триумфалізму тепер царствує розпач разом з його братами-близнюками - скептицизмом і цинізмом, внаслідок чого постмодерністський настрій не має жодних авторитетів...”<sup>6</sup>.

Абсолютної істини у постмодернізмі не існує; є тільки багато істин. І такий підхід співпадає з теологією буддизму.

Монотеїстичним християнським конфесіям, як відзначає Джон Скотт, “певно прийдеться рахуватися з новим терміном «плюралізм», котрий означає суспільство, що складається різних етнічних і релігійних груп. Плюралізм виник переважно завдяки двом факторам. Перший - процес секуляризації, який виявляється у впливі Церкви, що зменшується, як на людей, так і на суспільні заклади. .... Поряд з занепадом християнства намічається збільшення нехристиянських альтернатив. Другою причиною плюралізму постала ліберальна політика імміграції в післявоєнні роки. Зрештою більшість західних країн отримали приріст населення завдяки міграціям з Африки, Азії, Середнього Сходу й Карибських островів. Це дає можливість вивчати багатоманітність представлених культур, але також веде і до релігійного суперництва, а згодом - до вимог визнати й інші релігії в освітніх системах, законах і закладах”<sup>7</sup>.

В Україні нині присутні фактори, означені християнським теологом. До того ж, країни колишнього СРСР провалилися в яму зневіри і депресії. Раціоналізм модернізму і впевненість у завтрашньому дні зникли. Постмодернізмом змогли перехворіти лише молоді люди та й то не всі і не відразу. І ось тут ми бачимо провали і в демографії, і в економіці. Найбільший провал – в молодих слов'янських країнах Росії, Білорусі й в Україні. Вони примудрилися стати до ряду країн, що найшвидше вимирають. Україну навіть ООН визнала країною з самим неблагополучним становищем в цьому. І дійсно - ми маємо найнижчий рівень народжуваності в світі.

Схильність до активних транскультурних комунікацій і відкритість до процесу глобалізації визначають рівень трансформації християнської конфесії. Проте сама глобалізація не абстрактна і має своїх головних провідників, послідовників, сателітів, індиферентних та антиглобалістів – послідовних і латентних. Виходячи із американоцентричності сучасної глобалізації можна визначити підходи різних конфесій до цього процесу. Але й тут ми знову виявляємо лише потенційність, певну логічну схему, раціонально визначене місце у складному і багатоманітному процесі глобалізації.

В реальній ситуації аналізу діяльності конкретної конфесії важливими будуть також суб'єктивні фактори, традиції тощо. Саме тому можна віднести більшість протестантських конфесій до головних провідників і послідовників глобалізації. Провідниками безумовно будуть ті протестантські конфесії, які зародилися у США або мають там свої центри, головні офіси. Саме ці конфесії ми бачимо у числі лідерів змін, саме у них відбуваються найбільш радикальні трансформації, що відповідають тенденціям американоцентричного глобалізаційного процесу.

Визначальним зовнішнім показником цих конфесій є спрямованість до глобальної євангелізації. Відтак у назву всіх означених конфесій входить слово *євангельський*. Проте є суттєві відмінності в засобах діяльності вже традиційних для України євангельських

<sup>6</sup> Стотт Дж. Новые проблемы современных христиан. - Черкасы, 2004. – С. 78.

<sup>7</sup> Там само. – С. 80-81.



християн-баптистів і християн віри євангельської та конфесій постмодерної хвилі - євангелістів і харизматів.

Перехід до доби постмодерну детермінували глобалізаційні процеси, які все активніше впливають на всі сторони суспільно-економічного життя України. Більшість теологів сприймають з надією перехід від раціонального світогляду до ірраціонального. Разом з тим теологів традиційних конфесій лякає постмодерністське споживацьке ставлення до релігії. Як відзначає Дж. Вейз, “фундаменталістичним церквам не тяжко було виділити себе на фоні модернізму, бо ж лінія фронту була окреслена чітко. Сьогодні питання мають надто складніший і підступний характер. Трагічно те, що постмодерністична думка займає міцне положення в євангелічних церквах”<sup>8</sup>.

Лютеранський богослов вважає, що без “морального стандарту суспільство розпадається на велику кількість ворогуючих кланів та окремих розбещених індивідуумів. Зрештою, ми бачимо ту ж жорстокість, ті ж збочення і ту ж анархію, які описані в біблійній книзі Судів. Вона ставить однозначний діагноз древній Палестині, яка зазнала в свій час моральну катастрофу, а також дає точне визначення постмодерністській етичній теорії: “Кожен робив, що здавалося правдивим в його очах” (Суд. 21:25)”<sup>9</sup>.

В добу постмодерну суттєво загострюється конкуренція конфесій. Уніфіковане законодавство більшості країн світу, активна діяльність міжнародних правозахисних організацій та декларована толерантність дозволяє ліберальним євангелістам співіснувати з іншими конфесіями в умовах жорсткої конкуренції. Віруючим дозволяють належати водночас до двох релігійних течій. Цей тактичний підхід дозволяє зробити перехід з однієї конфесії до іншої поступовим.

Проте представники традиційних церков критикують ліберальних євангелістів за фактичний політеїзм, прояви язичництва. Так, американські лютеранські теологи гостро критикують споживацьку філософію ліберальних євангелістів, “розважальне богослов’я, релігію “гарячої ванни”, капітуляцію перед поп-культурою “McChurch”. Дж. Вейз вважає, що хоча “теологія мегапереходу”, яка дає постмодерне розуміння євангелія, й “перетворює Бога в доброго, веселого психотерапевта, в сутності ж це є вчення моралізму та відчаю, тому що воно концентрується на людських справах. Такий неповноважний оптимізм не втішає страждущих і не рекомендує ніякого дієвого засобу прощення гріхів. “Бо коли набувається правда Законом, то надармо Христос був умер!””, - сказано в Посланні до Галатів (Гал. 2:21). Цей фрагмент із всією серйозністю застерігає нас від спроб догодити людям, проповідуючи інше Євангеліє (1:6-10)”<sup>10</sup>.

Традиційні церкви акцентують увагу у своїх вченнях на спасінні душі, на виконанні морального обов’язку людини перед Богом. Євангелісти ж запрошують прийти до себе і під час веселого спілкування “отримати своє чудо” – безкоштовні дари від Ісуса Христа. Кількість людей, які відвідають зібрання неохристиян постійно зростає. Якщо в умовах домінування православ’я в Україні до них йдуть люди, то це засвідчує той факт, що саме вони знайшли шлях до їх свідомості, розуму чи почуттів, до їх душ.

Які ж фактори зумовлюють бум неохристиянства на теренах України? Чи підходять цих християнських течій до людей є більш привабливі? Чи традиційні Церкви перестали розуміти людей? Чи люди не розбірливі? Чи настав час переоцінки цінностей? Гадаємо, що всі ці зазначені в питаннях і деякі інші фактори дійсно мають місце.

Нещодавно Київ відвідав євангеліст Т.Л.Осборн – керівник однієї з харизматичних організацій ОСФО Інтернешнл, девізом роботи якої є слова: “Єдиний шлях – Ісус, Єдина робота – Євангелізм”. Т.Л.Осборн пише в своїй книзі: “В цих ідеях немає нічого магічного. Вони діють тому, що динамічні, прагматичні, життєво важливі, а найголовніше - ґрунтуються на Біблії”<sup>11</sup>. І тут також, як у вище зазначеному випадку з повчаннями

<sup>8</sup> Вейз Дж. Э. Времена постмодерна. - С. 197.

<sup>9</sup> Там само. - С. 202.

<sup>10</sup> Там само. - С. 219-220.

<sup>11</sup> Осборн Т.Л. Послание, которое работает.- К., 2000.- С.11

Католицької Церкви, ми можемо спокійно поставити слово “глобалізм” замість слова “євангелізм”. Сутність залишається такою ж.

Цільова група Т.Л.Осборна (як це виходить із вступу до цієї книги), це – віруючі люди, що належать до традиційних конфесій і до протестантських церков. А позаяк відомо, що більшість українських православних віруючих мають слабкі зв’язки з церквою, то вони й стають головним об’єктом впливу євангелістів. Можна погодитись, що ідеї харизматів динамічні, бо ж маємо наочно значні темпи зростання кількості їх спільнот і людей, які відвідують їх богослужіння. Значна кількість євангелістів – молодь з вищою освітою, яку цікавить пост модернова карнавалізація дійства.

Про те, наскільки ідеї Т.Л.Осборна “ґрунтуються на Біблії”, говорить він сам. Теолог досить сміливо, а з точки зору традиційних християнських конфесій - некоректно віднісся до Святого Писання. «Сотні посилянь на Біблію, котрі ви знайдете в цій книзі, - пише він, - іноді скорочені чи змінені для більшої доступності в їх поданні. І зробили ми це в тих випадках, коли цього вимагала структура речення»<sup>12</sup>.

Відтак дохідливість подання матеріалу, розповіді про численні історії, комунікативні завдання отримання впливу на читачів були для автора більш важливою метою, ніж точність подання висловлювань Святого Писання. Відтак, ми бачимо методологію постмодернізму.

Разом із тим можна відзначити “двозначність віровчення” неохристиян. Євангелісти фактично пропонують “розрубати” релігію на дві часті. Для цього вони відкидають поняття гріха і великий комплекс відповідних моральних повчань. Ми не знайдемо в Осборна й інших євангелістів необхідності наслідувати заповідям блаженства, які були виголошені у Нагірній проповіді. Немає навіть Декалогу Мойсея. Довільне трактування Біблії (“розширений переклад Біблії”) дає можливість євангелістам вкладати в уста Бога будь-які постмодерністські ідеї. Відтак слід визнати, що ідеологія постмодерного євангелізму – це ідеологія нестримної “насолоти життям, щоб ви мали її в надлишку – повноті, до переповнення”<sup>13</sup>, яка відповідає ідеології неолібералізму й глобалізму в її сучасному американо-центричному вигляді.

Таким чином, можна вказати тут на головну відмінність неохристиян-євангелістів від традиційних християнських конфесій: це є відношення до лібералізму. Американізовані культи неохристиян займаються цілеспрямованим розповсюдженням неолібералізму, запакованого у гламурний релігійний пакунок. Постмодерне християнство виступає свідомим провідником всеосяжної неоліберальної глобалізації і є продуктом глобальної економіки.

Нові, швидко зростаючі релігійні течії, які проповідують “теологію успіху”, затьмарюють собою традиційні протестантські церкви. Згідно їх “теології успіху”, віруючим гарантується негайна винагорода за матеріальні пожертви церкві. Молитва до Бога постає майже діловою угодою. Ці релігійні течії знаходять послідовників серед різних верств українського суспільства.

Зрозуміло, що конфесійна упередженість може звузити коло впливу ліберально-християнських ідей. Тому в своїх зверненнях неохристияни хочуть стати над конфесійними межами і звертаються одразу до мусульман, індуїстів, анімїстів, буддистів, синтоїстів, католиків, православних, іудеїв, протестантів, а то й взагалі безрелігійних людей.

Представники православного традиціоналізму вважають, що у багатьох випадках в неопротестантизмі відбувається “послідовне і цілеспрямоване витіснення із життя сучасного суспільства апостольської норми віри й заміщенням її ліберальним стандартом. ...Саме в єкуменічному русі і в першу чергу у Всесвітній Раді Церков ця тенденція стала

<sup>12</sup> Там само. - С. 12.

<sup>13</sup> Там само.- С. 70-71.

наочною для православних”<sup>14</sup>. Саме тому православні богослови вважають більш продуктивним для себе діалог з Римо-Католицькою Церквою, яка визнає Передання як норму віри.

Українську Православну Церкву Московського Патріархату, так само як і РПЦ, непокоїть такий стан речей, коли найчастіше для оцінки тієї чи іншої релігійної концепції на неї накладається світське ліберально-гуманістичне кліше і концепція оцінюється позитивно або негативно залежно від того, наскільки вона відповідає західному ліберальному стандарту. При цьому західні центри політичної влади фактично примушують битися між собою конфесії, залишаючи за собою роль арбітра. Російське православ'я вважає, що “глобалізація, як, і інтеграція Європи, не може відбуватися на основі лише одного цивілізаційного проекту, однієї духовної парадигми, яка б влаштовувала весь світ, яка була б органічною щодо всього багатоманіття культурно-релігійних традицій”.<sup>15</sup>

Глобалізаційні процеси спонукали до надто швидкого розвитку релігійних комунікацій. Кожна Церква повинна мати постійний комунікативний зв'язок зі своїми віруючими, де б вони не перебували. Тому за умов сучасної глобальної мобільності вона прагне також володіти всіма відповідними глобальними і мобільними засобами зв'язку. Перед православними Церквами зараз стоїть завдання охопити своїм впливом не лише парафіян, а й всі можливі інші цільові групи, в тому числі й ті, які з'явилися внаслідок постмодерністського впливу і глобалізації.

Комунікації доби постмодерну все більш активно впливають на інформаційні потоки в Церквах. Фактично зовнішнє щодо релігійної організації оточення впливає іноді більше на процес прийняття рішень в самій організації, ніж воля керівництва. Глобалізаційні процеси спричинив перехід до доби постмодерну. Більшість теологів сприймають з надією перехід від раціонального світогляду до ірраціонального. Разом з тим теологів традиційних конфесій лякає постмодерністське споживацьке ставлення до релігії. Відомо, що без морального стандарту суспільство розпадається на велику кількість ворогуючих кланів та окремих розбещених індивідуумів.

Перед традиційними церквами зараз стоїть завдання охопити своїм впливом не лише парафіян, а й всі можливі інші цільові групи, в тому числі й ті, які з'явилися внаслідок постмодерністського впливу і глобалізації. Якщо Православні Церкви не цікавилися аудиторією Інтернету на початку його розвитку, то зараз, коли біля 20 відсотків населення України, в т.ч. майже уся молодь (а це найбільш динамічна, освічена і впливова частина суспільства) спілкуються за допомогою Інтернету, вони почали приділяти цьому засобу комунікації особливу увагу. Вслід за Папою Римським вже й Патріарх Московський організовує телеконференції і спілкування в Інтернеті в режимі реального часу.

Постмодерний підхід християнства до сучасних технічних засобів зв'язку виходить з того, що в світі, який активно змінюється, енергія Христова покриває будь-яку виникаючу проблему чи потребу, зокрема і глобальні проблеми, і потребу в комунікаціях. Тому не дивно, що людський витвір Інтернет освячено і його застосовують практично всі християнські церкви світу. То ж нині ми є свідками величезної міжцерковної конкурентної боротьби за контроль над глобальними каналами комунікації. Конфесійні інформаційні центри розсилають усім бажаючим численну інформацію про своє релігійне життя. Можливою стала дистанційна релігійна освіта і богослужіння. Вже стала реальною віртуальна участь католицьких громад і окремих вірних у богослужіннях Папи Римського, які відбуваються в режимі реального часу на площі і в Соборі св. Петра в Римі.

Інтернет як засіб комунікації поставив людину на перше місце, зробивши її справжнім мірилом всіх речей. Його аудиторію (а це переважно молодь) не можна гуртом

<sup>14</sup> Кирилл, митрополит. Обстоятельства нового времени: либерализм, традиционализм и моральные ценности объединяющей Европы.

<sup>15</sup> Там само.

привести до храму. Адже потрібно вміти виходити на прямий контакт на кожну людину, виявити вміння зацікавити її, задовільнити її певні духовні потреби. Тут Церкви мають справу із такими людьми, якими вони є в нашому реальному житті. Водночас Інтернет дає можливість здійснювати й глобальний вплив. То ж інформаційна революція спричинила докорінну зміну в роботі релігійних організацій, спонукає їх до кардинальної трансформації своєї релігійно-церковної діяльності. За умов глобалізації вона має бути зорієнтованою на певну аудиторію, бути цікавою і потрібною для неї, враховувати автономізацію й індивідуалізацію віруючих.

Відтак можна зробити висновок, що глобалізація фактично стає запорукою тотального постмодерністського екуменізму, незважаючи на те, що культ єдності неодмінно веде до втрати свободи. Постмодерн і розвиток глобальних комунікацій сприяють активній трансформації конфесійної карти України. Релігійне поле України доби постмодерну поступово трансформується в напрямі активної конкуренції конфесійне забарвлених релігійних об'єднань за інтересами.

*Алла АРІСТОВА (Київ)*

## РЕЛІГІЙНІ КОНФЛІКТИ У ПОСТМОДЕРНМУ СВІТІ

Напевне є аксіомою, що кожна нова епоха в історії людства народжується і починає свій історичний відлік у горнилі суспільних конфліктів. Ті глибинні протиріччя, які гранично загострюються і тим детермінують чергові злами історії, проявляються назовні у конфліктах економічних, політичних, етнічних, ідеологічних, релігійних тощо, які стають рушієм і каталізатором соціальних змін. Саме так поставала епоха модерну, виростаючи з конфліктів, які майже два століття вражали геопростір Європи. Серед тих конфліктів – релігійним (борні протестантизму і католицизму) належить одна з провідних ролей і потужний вплив на сам спосіб буття європейської цивілізації. *Так само народжувалася і доба постмодерну.* Історія її перших десятиліть – це історія конфліктних протистоянь, що набувають світового масштабу, а частка конфліктів етноконфесійних, міжконфесійних стає чи не найвагомішою.

Можна твердити, що й епоха модерну, й епоха постмодерну на перших щаблях свого генезису продемонстрували аналогічні процеси в релігійній сфері: перетворення локальних, внутрішніх міжконфесійних та етноконфесійних конфліктів на конфлікти геоконфесійні. Втім у постмодерному світі під впливом процесів глобалізації відбувається виразна зміна не тільки кількісних параметрів релігійних конфліктів, але їх якісних ознак: модернізуються й урізноманітнюються форми вияву релігійних конфліктів, способи їх штучного розпалення та підживлення, технології використання у політичних цілях тощо.

Виразним прикладом цього став той величезний «експериментальний простір», що утворився через розпад соціалістичної системи і в черговий раз змінив спосіб буття європейського геоареалу. Радикальні системні трансформації призвели до спалаху численних суспільних конфліктів, гострота яких деколи сягала рівня національної й державної безпеки.

Як відомо, релігійні конфлікти на європейських теренах розгорталися одночасно на різних рівнях і напрямках:

- § розколи та конфронтація православних церков навколо болючих юрисдикційних питань;
- § гостро актуалізовані конфлікти між християнськими конфесіями: православними, католицькими, протестантськими за переділ сфер впливу, прагнення скористатися тими історичними шансами, які тільки й випадають у зламні періоди історії;

- § християно-мусульманські протистояння, як у країнах з корінним мусульманським населенням, так і в тих, де витворилися значні мусульманські анклав;
- § поширення неорелігій, а разом з тим і світська, і релігійна боротьба проти цих – затаврованих як чужорідні, сектантські, деструктивні – релігійних новоутворень;
- § численні проблеми і кризи внутрішньо-конфесійного розвитку.

В умовах геосоціальних трансформацій, національного відродження і державотворення міжконфесійні конфлікти ставали не просто конфліктами віри і цінностей, а зіткненнями етнокультурних ідентичностей, конфліктами етнічного, цивілізаційного, геополітичного вибору.

У постмодерну епоху детермінантами релігійних конфліктів постає сукупність чинників різного порядку, сили та історичної за давності. Серед них: історична вкоріненість протистоянь, що періодично загострюються, утворюючи фази нападу і ремісії; нові чинники міжрелігійних і міжконфесійних протистоянь, пов'язані із процесами радикальних суспільних трансформацій на європейському континенті; фактори глобалізаційного порядку, які обумовили ескалацію релігійної напруги на різновіддалені сегменти взаємозалежного світу; впливи природного конфліктогенного потенціалу полірелігійного, полікультурного, поліетнічного суспільства. Можна сперечатися про характер динаміки релігійних конфліктів – чи є вона хвилеподібною, циклічною, спонтанно-фрустраційною, а чи ж підпорядкована загальним синергетичним законам, але сам той факт, що релігійні конфлікти є константним, універсальним різновидом суспільних конфліктів, супроводжують всю історію людства, напевне, не піддається сумніву.

Разом з тим релігійні конфлікти виділяються помітною специфікою серед інших суспільних конфліктів. Узагальнюючи напрацювання релігієзнавчої думки, до істотних ознак релігійних конфліктів віднесемо:

1. Глибинний історичний, соціокультурний та ментальний зв'язок із етнонацієгенезом та міжнаціональними відносинами. Немає потреби доводити те, що релігійна ідентичність в історичному часі нерозривно пов'язана з ідентичністю плем'яною, клановою, етнічною, тому більшість міжконфесійних конфліктів набувала етноконфесійного характеру, так само як більшість конфліктів міжнаціональних отримувала стійку релігійну мотивацію.

2. Виразна тенденція до набуття політичного характеру. Безумовно, у постмодерному світі змінюється сам характер взаємозв'язку релігії і політики. Релігія втрачає статус офіційного політичного інституту, але нікуди не зникають, а, навпаки, модернізуються, її функції потужного політичного ресурсу, засобу мобілізації мас та інформаційного впливу. Відтак політизація релігійних конфліктів, як і релігієзація політичних протистоянь – це процес, непереборний доти, доки є принагідним об'єднати ресурси політичного й релігійного впливу на соціум. Результати опитування у 27 країнах світу засвідчили: 52 % респондентів дотримуються думки про те, що справжньою причиною протистоянь є «політика з її боротьбою за владу і гроші».<sup>15</sup>

У новітню епоху народжуються нові форми синтезу релігійного і політичного змісту в конфлікті. Приклади тому подають не тільки всі найбільші конфлікти кін. XX – поч. XXI ст. на релігійному ґрунті (від Югославії до Індонезії), а й перетворення на глобальну проблему міжнародного тероризму, для якого релігія є незамінним інструментом легітимації насильства і медіатехнологією.

3. Вкажемо у цьому зв'язку на таку рису релігійних конфліктів як прихованість їх глибинного змісту; маскуваність за видимим об'єктом конфлікту справжніх підстав для протистояння. Протистояння конфесій, церков, релігійних меншин в усі часи було значно

<sup>15</sup> Релігійна панорама. – 2007. - № 3 (78). – С. 30.

серйозніше, аніж богословські і канонічні розходження чи-то культові розбіжності; воно прямо чи опосередковано пов'язане з економічними, політичними, статусними інтересами відповідних суспільних груп, претензіями на лідерство в соціумі.

4. Здатність розгортатися одночасно на різних рівнях і в різних вимірах. Так, міжконфесійні конфлікти вкрай рідко перебігають у «чистому вигляді» і майже завжди супроводжуються складними конфліктними процесами всередині кожної з конфесій. З більшою чи меншою мірою швидкості релігійні конфлікти охоплюють рівні мирян і духовенства, різні рівні ієрархії кліру, ланки адміністративно-територіальної структури тощо.

Окрім того, вплив релігії, етнорелігійних особливостей на всі сфери суспільної діяльності, а також на культуру, політику, право, духовність, світогляд, психологію – об'єктивно призводить до того, що конфлікти, актуалізовані в одній сфері, закономірно супроводжуються конфліктами в іншій. Останні можуть бути синхронними чи асинхронними у часі, латентними чи відкритими, тривалими або короткочасними, навмисне розпаленими чи стихійними, але ризик їх виникнення та ескалації лишатиметься постійним.

5. Релігійні конфлікти відрізняються особливою психологічною напруженістю. Звісно, будь-який конфлікт являє собою багатовимірне психологічне явище, актуалізує різні архетипи конфліктної свідомості, психології і поведінки, генерує спонтанну агресію. Так у сфері релігійних конфліктів ми стикаємося з особливим духовно-емоційним феноменом – релігійною вірою, якій властива раціонально-неосягнута здатність концентрувати психічну й фізичну енергію вірянина. Ця енергія перетворюється на потужну руйнівну силу, ще більше підсилену свідомим впливом харизматичних релігійних лідерів. Не випадково, на ірраціональний, нереалістичний, спонтанний, експресивний характер релігійних конфліктів звертали увагу ще класики конфліктології (від М.Вебера до К.Боулдінга).<sup>16</sup>

Загострені релігійні почуття, загальна невротизація населення, наростання агресивності, ксенофобії та конфесієфобій перетворює релігійні конфлікти на вкрай небезпечне явище. Ця небезпека стає тим більшою, чим тісніше релігійне протистояння пов'язане із керованим зовні чи стихійним фанатизмом. Ескалація (тобто розширення часових і просторових меж релігійного конфлікту, втягування в нього все більшої кількості учасників) веде до того, що предмет конфлікту «виростає» до граничності «святих цінностей», «вищого сенсу» і призначення. З огляду на те, що дійсний чи уявний напад на цінності віри викликає ще потужніший спротив, – виключно силові, збройні засоби припинення релігійних конфліктів не дієві в принципі.<sup>17</sup>

6. Відмітною рисою більшості релігійних конфліктів є ілюзорність остаточного розв'язання. Найчастіше, після виявленого спалаху вони переходять у латентну фазу і продовжують жевріти, аж доки не прорвуться назовні, спровоковані черговим приводом. Як засвідчує історія релігій, фактично неможливо подолати конфлікти, що виникли через розколи конфесій на окремі течії чи церкви.<sup>18</sup> Потреба постійно обороняти і відтворювати свою конфесійну ідентичність є тим внутрішнім чинником, який живить «конфесійний егоцентризм» і релігійну нетерпимість. Практично не зникають етноконфесійні конфлікти (хіба що зі зникненням відповідної етнічної спільноти): нові генерації, транслюючи національну історію, зберігають і відтворюють у духовній культурі, в тому числі, історію конфліктів. Показово, що у новому російському енциклопедичному словнику з релігієзнавства серед визначень релігійного конфлікту знаходимо таке: «*Стан хронічної*

<sup>16</sup> Див.: Арістова А.В. Конфліктологічна парадигма соціології релігії // Вісник Академії праці і соціальних відносин ФПУ. Науково-практичний збірник. – 2007. - № 3. – С. 5-10.

<sup>17</sup> Див.: Здіорук С.І. Суспільно-релігійні відносини: виклики Україні XXI століття. – К., 2005. – С. 154.

<sup>18</sup> Колодний А. Міжконфесійні та міжцерковні протистояння в незалежній Україні // Релігійна свобода. Науковий щорічник. – 2005. - № 9. – С. 83, 86.

напруги у відносинах догматично і організаційно самостійних церковно-релігійних структур».<sup>19</sup>

Отже, релігійні конфлікти не мають доконечного вирішення; їх не можна перемогти, подолати, усунути, заборонити, натомість, лишається один шлях – навчитися ними управляти (тимчасово врегулювати, перетворити конфлікт на консенсус або хоча б на компроміс, локалізувати, не допускати гострих форм вияву, якщо вдасться – відвернути). Тим самим ми постаємо перед проблемою компетентного менеджменту конфліктних відносин у релігійній сфері, відпрацювання спеціальних технологій управління релігійними конфліктами. Під таким кутом зору міжконфесійний діалог можна розглядати як одну серед спеціальних технологій управління конфліктними відносинами.

В останні десятиліття ми спостерігаємо процес, що є напевне інноваційним в історії міжрелігійних відносин: це – перетворення діалогу спочатку на морально-етичну цінність, а згодом – на правовий імператив. Контент-аналіз правових документів середини і кінця ХХ ст. переконливо доводить, що у 90-тих роках м.ст. відбувається виразна еволюція міжнародного законодавства: відбувається розробка цілого пакету правових норм, що закріплюють діалог, толерантні відносини між релігійними суб'єктами як засадний соціальний інститут. Ці норми різноманітні: від закріплення за державою обов'язку сприяти утвердженню діалогового режиму співіснування конфесій засобами науки, культури, освіти, ЗМІ, комунікації<sup>20</sup> до підтримки громадянської активності, діяльності неформальних миротворчих та посередницьких організацій.<sup>21</sup>

Безумовно, самостійною і гострою проблемою лишається те, що подібні норми закріплені здебільшого у міжнародних правових документах рекомендаційного типу, тому на практиці зберігають дорадчий характер і позбавлені санкціонуючої сили.<sup>22</sup> Новітні вимоги і норми міжнародного права рідко віднаходять своє повне і адекватне втілення у національному законодавстві. Це гранично актуалізує правотворчі процеси в ряді країн, в тому числі в Беларусі, Україні та Росії.

**Спорідненою проблемою є інституалізація не лише діалогових, а й конфліктних відносин. Йдеться про те, аби ввести самий процес конфлікту у певне нормативне русло, надати йому цивілізованих форм та адекватних каналів вираження, у кінцевому підсумку – органічно трансформувати конфлікти у керований переговорний процес. Складовими частинами цього завдання є:**

- § створення передумов – матеріальних, технічних, фінансових, організаційних, інформаційних – для налагодження спілкування конфліктуючих сторін, проведення зустрічей, переговорів, конференцій (на початок – хоча б для взаємного висловлення претензій і проблемних питань);
- § унормування правил поведінки конфліктуючих сторін, зокрема: заборона на образи і знущання, поширення неправдивої інформації через ЗМІ, підбурювання мирян на протиправні заходи, свідоме розпалювання конфлікту, в тому числі шляхом активізації закордонних центрів, місій, діаспор та ін.; встановлення взаємної відповідальності сторін;
- § формування інституту посередництва, вироблення правил і порядку залучення до переговорного процесу третьої сторони, за умови, що обидві сторони визнають її авторитетність, чесність, соціальну відповідальність;

<sup>19</sup> Религиоведение. Энциклопедический словарь. – М.: Академический Проект, 2006. – С. 539.

<sup>20</sup> Рекомендації ПАРЕ 1202 (1993) «Щодо релігійної терпимості в демократичному суспільстві» п.15 розд.1

<sup>21</sup> Рекомендації ПАРЕ № 1556 (2002) «Релігія і зміни в Центральній та Східній Європі». Розд. «Культура, наука і обміни»

<sup>22</sup> Див.: Джеремі Ганн. Судовий захист права на свободу сумління на основі Європейської Конвенції з прав людини // Релігійна свобода і права людини : правничі аспекти. У 2-х т. – Т. 2. – Львів, 2001. – С. 185.

- § забезпечення умов для рівного, свідомого доступу всіх зацікавлених сторін до процедури відпрацювання колективного рішення;
- § запровадження інституту арбітражу в міжрелігійні стосунки. У ситуації міжрелігійних конфліктів уявляється доцільним обрати варіант рекомендаційного чи обмеженого арбітражу (коли сторони до початку розгляду встановлюють певні межі можливих поступок);
- § інформаційне забезпечення конфліктуючих сторін: налагодження каналів інформування конфліктантів про прецеденти і позитивний досвід розв'язання подібних конфліктів та можливі наслідки нерозв'язання конфліктної ситуації; адекватне оприлюднення висловлених пропозицій сторін; повідомлення про всі зроблені й заплановані кроки в бік розв'язання конфлікту;
- § вироблення механізмів контролю за додержанням досягнутих угод.

Звісно, «назавжди» нейтралізувати дію чинників, які генерують і живлять релігійних конфлікт – ідея цілком утопічна, але знизити рівень напруженості в релігійному середовищі й відвернути гострі спалахи протистоянь – справа вповні реальна. Виразна специфіка релігійних відносин, психологічна насиченість релігійних емоцій, полідетермінантність релігійних конфліктів, відпрацьована ідейно-ціннісна апологія конфліктної взаємодії – все це вимагає великої суспільної роботи з урегулювання релігійних конфліктів. Некомпетентний менеджмент у цій сфері є соціально небезпечним.

*Віталій ШЕВЧЕНКО (Київ)*

### **РЕЛІГІЙНА ІДЕНТИЧНІСТЬ І ПРОВІДНІ ТЕНДЕНЦІЇ ЦЕРКОВНО-РЕЛІГІЙНОГО РОЗВИТКУ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ**

Розглядаючи релігійну ідентичність як комплекс сталих ознак, що властиві особистості, спільноті, народу чи нації в системі її численних модифікацій (політичної, етнонаціональної, культурно-мистецької тощо), маємо перед усім зазначити, що її виокремлення та з'ясування, є ситуативно надзвичайно актуальним і до того ж не позбавлене кінцевих рацій як у властиво релігійному сенсі, так і з огляду на розгортання демократизаційних процесів в Україні. Під таким оглядом саме вивчення української релігійної ідентичності, яка нерідко пронизує інші ідентичності, а то й складає їхнє ядро, потребує подальших і системно вивірених студій. Хоча й нинішній стан її вивчення дозволяє з безсумнівною стверджувати: релігійний чинник справив винятковий вплив на витворення самобутніх вірувань та уявлень українського народу про навколишній світ, Бога, людей, які, формуючись в традицію та складаючи неповторні риси його ментальності, обумовлювали світоглядні орієнтири, перебіг історії та ідеальні прагнення.

Між тим, в контексті глобалізаційних процесів сучасності і особливо тих, що мають місце в межах християнської ойкумени, про глибини релігійної самосвідомості етнічної субстанції нерідко забувають навіть згадувати, вже не кажемо належно розмірковувати. І постмодерні пріоритети в цьому сенсі правлять багатьом за своєрідне алебі, виступають виправданням на користь будь-якого екзистенційно удоцільненого твердження. А дарма! Бо постмодерн як ціннісно-сміслова даність сучасності насправді не є чи не мав би слугувати зразком для безапеляційного наслідування, пристаючи на яке, ми ризикуємо розчинитися в світі знеособлених екзистенцій, а з тим - втратити ті орієнтири, які формувалися й утверджувалися в напруженій боротьбі на полях ідеологічних змагань та військових сутичок.

Отже, ситуація наразі дійсно не з простих, але обов'язкова до врахування, бо ж, з одного боку, коли йдеться про церковно-релігійну сферу життя українського народу в



загальнодержавному масштабі, то маємо уважати й поважати усіх без винятку речників, до якого б конфесійно-деномінаційного угруповання вони не належали, а з іншого - не забувати про історично сформовані й духовно узasadнені ідеали корінного етносу, титульної нації, того народу, який, пройшовши етап язичницького розвитку, визначився в своєму християнському пріоритеті з його виразною православною домінантою. У кожному разі, враховуючи його виразну греко-католицьку трансформаційну специфіку, той вектор уже десять століть поспіль править для благовірного загалу співвітчизників за вказівку-шлях у християнське майбуття, в якому український народ вбачає мету свого ідеального самоздійснення.

Якщо ж при цьому, свідомо проблематизуючи тему виступу, пристанемо на самопевність деяких діячів від релігії і повіримо, що, простуючи в світла прийдешнього, Україна як світська держава має в достатку владного ресурсу і може ігнорантно ставитися до духовно-релігійної сфери життя її громадян, а поготів судитимемо від противного, заявляючи: Українське Православ'я, мовляв, слабке та кволе і аж ніяк не може повноцінно окормляти христолубивий загал, то хіба що оприявнимо позірну правду. Адже думати так вельми ризиковано, коли не глибоко помилково. Ніхто ж бо, принаймні дотепер, не спростував та, сподіваємося, й не спростує, що духовно-релігійна єдність будь-якого народу (= цивілізації) виступає запорукою його (її) майбуття й процвітання. Якщо ж поставимо за мету віднайти нові духовні карби за морями-океанами, то воно з першого погляду ніби й не погано: хай би шукали, комусь-таки пощастить – знайде. Але надто вже ризикуємо уподібнитися тій, здається, «Езоповій» собаці, що, погнавшись за власною тінню (в нашому випадку, за примарним щастям релігійного кшталту), випустила з власного рота шматок м'яса. Зрештою, коли лише картатимемо (нерідко таки справедливо!) з приводу вад власного духовного проводу, то не варто абсолютизувати такий підхід або погляд, інкримінуючи провини чи ж адресуючи докори лише конкретним, окремо взятим, а не всім «розсадникам» духовності.

Ну а що стосується історії, яка, як знаємо, мало кого і чому вчить, то принагідно зауважимо: упродовж століть Українське Православ'я або точніше Українська Православна Церква не раз складала іспит на свою богословську вивіреність та життєву придатність. І хто тільки його/її не екзамінував?! – ревний авангард польських єзуїтів, ортодоксальні блюстителі московського православ'я, щирі речники православно-католицького примирення ... і, зрештою, ідеологи радянської доби, що було поставили собі за мету взагалі звести рахунки з релігією як певним, на їхній погляд, реакційним і віджилим феноменом. Але що з того?! ... Всі ті старання виявилися марними або були зведені нанівець. Православне коріння української пастви ніби фенікс із попелу, за найменшої сприятливості, знову відроджувалося, проростаючи буйноростим пагінням на вічно оновлюваному дереві життя.

Так є й зараз, в пору часово розтягнутих, перманентно болісних й хронічно кризових змін з їх демократичними гаслами та євроатлантичною заданістю, що за неповні два десятиліття вже встигли подостатком обрости політично спекулятивними доцільностями//недоцільностями стосовно входження України у спільний європейський дім, СТО, ЄС, НАТО... Про суб'єктивні й об'єктивні детермінанти тих непростих проблем, у яких ще більше їх зумовлюючих чинників, уже сказано й написано на диво багато. Не стала винятком і церковно-релігійна сфера життя молодії Української держави. Знаємо ж бо: вже після кількох років «незалежницької» ейфорії стало зрозуміло, що однієї доброї волі, щирих бажань законотворців та гарантій урядовців виявилось обмаль, аби, як думалось, одвічна мрія українців розділити долю Європи набула реальних обрисів. Скажемо більше, між цим для частини українського громадянства омріяним бажанням та можливістю переведення його в життя утворилася зона не завжди усвідомленого розчарування ба й сум'яття або, кажучи обережніше, та самоочевидність, що потребує ретельнішої уваги та глибших студій, ніж це спостерігалось дотепер.

З уваги на такий стан речей нам би хотілося бодай побіжно означити діагностико-прогностичну візію церковно-релігійних реалій в Україні й водночас вказати на важкопоєднуваність конфесійно-деномінаційних інтересів українського загалу, який надзвичайно зацікавлений у виробленні таких рішень, які б убезпечували на ближчу чи дальшу перспективу від проявів релігійного екстремізму та нетерпимості. Що в цьому випадку законодавча база ґрунтується на відповідних положеннях Конституції України та Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації», а нормативно-розпорядчі функції випадає здійснювати державним органам влади, її законодавчим та виконавчим гілкам, розмірковувати не станемо: там курс і стратегія дій вже на початковому етапі державотворчого становлення України були чітко визначені і правлять урядуючим за керівництво до дії. Дещо складнішим і пістрявішим уявляється спектр умонастроїв українських парламентарів, тобто тих, хто покликаний відображати волю та потреби свого електорату. Вже не кажемо про гаму рефлектуючої частини українського суспільства, яке, як даність, є надзвичайно поліфонічним у своїх конфесійних уподобаннях, а іноді й незіставно антиподичним за суттю їх наповнення. Ось тому-то нам і важить бодай стисло з'ясувати ціннісно-сміслові параметри релігійних вірувань українського народу, два модули яких, а саме православний та греко-католицький виміри, є безперечно провідними.

Певною мірою ця даність і правитиме нам за вихідну позицію. Адже й зараз, без особливого ризику зашкодити правді, можемо сказати: попри докорінні зміни, які сталися в добу української незалежності і які значною мірою вплинули на конфігурацію церковно-деномінаційної карти України, її ідентифікаційні параметри суттєвих коректив не зазнали. У церковно-архетипному розумінні Україна дихає двома, тобто православною, і греко-католицькою (чи, якщо комусь більше подобається, – католицькою!) легенями, які визначають її конфесійні переконання, місійні інтенції та аксіологічні потреби. Про тих, кого більше чи менше з них, або хто кращий чи гірший при цій нагоді не розважатимемо: віруючі Української Православної Церкви (нехай і юрисдикційно поділеної!), як і кількомільйонний загаль української Греко-Католицької Церкви можуть з повним на те правом сказати гаслом помаранчевої революції: «Нас багато...» і, якщо потрібно, додати: «... нас не подолати!».

Але за цією очевидністю, в якій свідомо обходитимуться спеціальною увагою українські з походження речники численних протестантських деномінацій та зростаючі на впливі послідовники ісламу, римо-католицизму чи рідновіства, не варто нехтувати різницями, що визначають спектр семантичного наповнення самого поняття «ідентичність». Адже, незважаючи на його дефінітивну опрацьованість як сфокусованої на особистості категорії соціо-гуманітарних наук, ідентичність може визначатись структурно-функціональним та феноменологічним підходами, що характеризуються поняттєвою різновимірністю та строкатою гамою проблемно-тематичної заданості. Між тим, у нашій потребі, що проектується на колективні виміри різного структурного порядку, ідентичність як така покликана насамперед сприяти типологізації певних залежностей та переконань [Кулагіна Г. Ідентичність як вияв особистості віруючого // Наукові записки. Релігієзнавство. Культурологія, Філософія. – К., 2004. – Вип. 14], що в контексті західноєвропейських візій з неодмінністю передбачають виділення премодерного (релігійно-середньовічного), модерного (гуманістично-раціоналістичного) та постмодерного (секулярного) періодів, згідно з якими ідентичність соціуму середньовічної формації обумовлювалась етнічним походженням та конфесійною належністю, тоді як згодом трансформувалась, набуваючи множинності свого вияву на індивідуальному та колективному рівнях. Своєю чергою такий класифікаційний підхід, в якому, крім іншого, можна було б виокремити вроджено-безумовні та умовно-набуті сегменти тотожних самих собі цілісностей, уможливило інтерпретацію ідентичності в її доволі широкому варіативному спектрі: і як процесу «організації життєвого досвіду в індивідуальне Я» (Еріксон) з його індивідуальним, особистісним та соціальним компонентами, і як сталої даності, що детермінована минулим досвідом і зберігає свою значущість для нащадків, і як

відображення внутрішньої «солідарності людини із соціально-груповими ідеалами та стандартами» [Там само.- С. 124], з їх одвічними поділами на своїх та чужих, близьких і далеких. В такому сенсі адекватна конфесійна ідентифікація українства та її врахування при вирішенні значного числа питань державоурядної ваги виступатиме неодмінною умовою саморегуляції процесів, які в комбінації етнонаціональної ідентичності не тільки включатимуть усвідомлення її носіями власної належності до тієї чи іншої церковно-деномінаційної традиції з певною системою цінностей, національно-культурних пріоритетів та способів духовно-конфесійного самовираження, але й сприятимуть мінімізації конфліктогенності на ґрунті церковно-релігійних відмінностей.

При цій нагоді варто додати, що в західноєвропейській науковій традиції під терміном «ідентичність» зазвичай розуміється не тільки «тотожність», «автентичність», але й «особа», «особистість» і до того ж в їх постмодерній інтерпретації, за якої пріоритет будь-якого, у тому числі й конфесійно-деномінаційного вибору, перекладається на індивідуальну відповідальність людини. Натомість такий підхід до розуміння ідентичності заледве чи може вважатися питомим, природним, органічно відповідаючим і, що важливо, відображаючим саму логіку історичного поступу України, де в суспільно-політичних чи державно-ідеологічних вимірах завжди застерігався пріоритет колективного над особистісним. Отже, наразі маємо певну смислову й об'єктивно зумовлену колізію, на якій свій виразний відбиток залишила специфіка цивілізаційного поступу з його папацезаристського та цезаропапистською двовекторністю. А це, між іншим, означає, що, убезпечуючи себе від різночитання терміну «ідентичність», ми не можемо нехтувати речами архетипного порядку, тим державоурядним, духовно структуруючим та апіорно заданим началом, що детермінує глибинні структури національної свідомості, визначає світоглядні орієнтації та переконання мільйонів людей різних поколінь, творить чуття єдиної родини в її конфесійній визначеності. Достатньо, скажімо, згадати, як на суспільно-ідеологічному зрізі української ідентичності, з її культурною, інструментальною та колективістською формою співдії, обстоювалися базові цінності того чи іншого конфесійного закрою, включаючи й церковно-релігійні підтексти Хмельниччини, ідейно-богословські імперативи теорії «Київ – другий Єрусалим» або візію Української держави як православного братства з центром у Києві, що складала стрижень мислення І. Мазепи і знайшла розвиток в месіанізмі кирило-мефодіївців. Про мистецько-художній доробок і особливо про писемну спадщину Руси-України в цьому контексті вже годі й говорити. Адже, будучи найбільш виражальною й духовно унаочненою формою українського релігійного самоздійснення та себеутвердження, вона в своїй переважній більшості експлікує східно-західне протистояння двох християнських гілок, в дзеркалі якого якнайкраще прочитується драматична напруга українського духу, ті його конфесійні сегменти, що в ідентифікаційній кодифікації з неодмінністю передбачають протиставлення «іншому», хоча за певних обставин не виключають і взаємодію з ним.

Що ж до суспільно-політичної opinio сьогоднішнього дня, яка в контексті подібних розмірковувань мала б важити над інші, то про неї розмірковувати чи не найважче. Бо за ситуації, як її маємо тепер, все залежить від кута зору, від того погляду, що образно можна було б назвати конфесійним прицілом. І тут тим, хто на церковно-релігійному полі України вважає себе традиційним фігурантом, і тим, хто сьогодні переймається лише узasadненням своїх позицій на новій для себе обітованій землі, дістаються функціонально різні ролі. Згладжують їх глибинну суперечливість хіба що конституційні положення та Закон України про свободу совісті і релігійні організації, в яких прописано правову рівність усіх без винятку громадян, чия належність до тієї чи іншої деномінації зареєстрована в установленому українським законодавством порядку. Відтак, у даному випадку провідним корелятом української ідентичності виступає правова база, яка узasadнена на приматі демократичних цінностей та зорієнтована на реалізацію євроатлантичного курсу розвитку України. А її мета, як відомо, передбачає життя і процвітання українського народу у спільному європейському домі. Під таким оглядом, ті

трансформації, які проживає українське суспільство, «дрейфуючи» до берега європейських сподівань, мають вітатися і сприйматися за конечну доцільність. Але при цьому не слід забувати, що в ім'я й во благо Вітчизни, Україна має зберегти своє духовне обличчя-обличчя молодій держави відроджених карбів святості й подвижництва, ідеальних поривань і горніх звершень, які не повинні і не можуть бути віддані на поталу сезонних вартостей та сумнівних пріоритетів. Одне слово, українське суспільство має нині скласти іспит з ще одного випробування, а саме з вірності релігійним заповітам предків і в той спосіб звирити духовний курс та засвідчити місійні орієнтири України на день прийдешній.

Духовна Європа в цьому сенсі може правити за взір як повчальний, так і застережливий. Бо якщо ми хочемо пристати на її секуляризаційні «досягнення» або розширити простір «негативних тенденцій за рахунок української «прописки», то для цього потрібно небагато: уневажнити вподобання майже 70% українських громадян, які в той чи інший спосіб запізнаються до релігії чи ж відкрити духовно-інтелектуальний шлюз постмодерної і в суті своїй дуже сумнівної аксіології, яка в принципі виключає співвіднесеність з істинністю та істиною. Крім того, некритичне чи ж індиферентне ставлення державних очільників до релігійного феномену України – країни православної цивілізації та кількавікової унійної традиції – може обернутися бумерангом тих непорозумінь, за яких політична складова європейського вибору України може розчехнутися на православній пласі «Москва – Київ». Під таким оглядом необхідність адекватної ідентифікації українського народу потребує розширення проблемного поля наукових вислідів, що передбачали б виділення її предикатів, тобто тих сутнісних характеристик, які становлять основу народної самосвідомості і якій властива монолітна духовна цілісність, та стала духовна єдність, в якій закладені карби неповторного світовиду титульної нації України і яку не може стерти кон'юктурна політика деяких можновладців та спекулятивні реверанси окремих фахівців від культури. Бо осереднено-типовому вірникові з України, особливо тому, хто пережив нагінки й обмеження радянської ідеологічної системи, іноді невдотямки, чому атеїстичний шал «совєтського» зразка має неодмінно заступити європейський стандарт рівності. «Тоді, - розмірковує він, - я страждав як класовий ворог народу, тепер не без пониження гідності мене у власній хаті вчать правдам усіх вір та віровизнань, і за саме бажання навчитися західним зразкам богошанування, особливо таким, у культі яких влада духа і влада грошей, успіху та слави виступають своєрідним еквівалентом, вітають щиро: велосипед чи ж сукню подарують, а за виняткову ревність ще й бізнесовим секретам навчать». У такому сенсі тисячі благовірних і національно свідомих громадян правомірно запитують не тільки про дуже примарене щастя абсолютної більшості українців, які за благо державної незалежності України сплачують ціною матеріального убогства чи ж добровільно-примусових пошуків долі за межами рідної землі, але й про те неподобство, яке, здебільшого у прихованій формі, підтверджує неперехідне значення сказівки: «Чиї гроші – того й віра».

Втім гірка правда нашої свободи криється і в тому, що в праві вільно вибирати, чи хрест нести, чи ж цвях вбивати, ми не тільки (й нерідко без достатніх на те підстав!) реципуємо позицію сквапнішого, миримось із заповзятливістю, якої ніколи не бракувало аматорам та дилетантам, але й не завжди виявляємо в належному достатку національної самоповаги або виробності,

- § коли вже змушені констатувати: «Почуваємось духовно ослабленими» - і це якої пори?!;
- § коли розуміємо, що в дилемі, сенс якої визначають аргументи сили чи ж сила аргументів, Україні не до вибору;
- § коли свідомі, що шлях України до процвітання пролягає тільки через її духовне відродження;
- § коли знаємо, що безпам'ятство, забуття як таке, виступає реальною загрозою будь-якому суверенітету, а отже й українського;

- § коли зросли на те, щоб досягнути: справжні перемоги здобуваються не тільки, а за сучасних умов - не стільки на полях ратних боїв, а в сфері Духа;
- § коли почуваємось до визнання віками підтвердженої самоочевидності:
- § «Єдність, а тим паче в її релігійній залежності або ж обумовленні, виступає запорукою процвітання»;
- § коли знехтуємо тим, що автономність особистості в епоху постмодерну, а конче свобода її вияву, стала імперативом будь-якої (само=) визначеності, яка до того ж минається з необхідністю її верифікації на істинність;
- § коли приневолені визнати, що сама європейська цивілізація уражена релігійною індиферентністю;
- § коли, зрештою, виглядаємо на заручників, семантику якої відображає максима: «XXI століття або стане для Європи епохою духовності, або кінцем європейської цивілізації» ...

... Без сумніву, сказане дає достатньо підстав для пригадування і зобов'язує бути чулішими на тривоги тих, хто нині б'є на сполох, хто розуміє, що відкритість на світ передбачає не самозречення, а самореалізацію, а з тим відкритість на сферу божественного, на те, що робить людину доброю, милостивою, відповідальною, совісною, сердечною, правдивою, а ще непоборною, нездоланною, впевненою, стійкою, мужньою і, якщо потрібно, непохитною, ... такою, якою має стати Україна у своєму ближчому прийдешньому, про яке вже стомилися мріяти і яке воліли б пришвидшити.

Втім таке авторське вболівання вже схоже на певну заангажованість, якої нам щиро хотілося б уникнути й підсумовуючи вищезазначене лише констатувати:

- § у спробі ідентифікації України як церковно-релігійного феномену слід виходити з того, що вона є поліконфесійною державою, а отже, характеризується множинністю ідентичностей з чітко визначеною церковно-деномінаційною належністю;
- § уніфікація різних інтерпретаційних підходів до термінологічного наповнення ідентичності, як і необхідність адаптації українського законодавства до європейських стандартів з усіма їх благовидними й ситуативно зрозумілими намірами не можуть слугувати підставою для зневажання духовно-ціннісного потенціалу українського народу і переусім тих його карбів, що є визначальними прикметами титульної нації;
- § зміщення логіки розмірковувань про ідентичність в площину історико-культурних реалій України минулих століть з усією очевидністю засвідчує її ідентифікаційно-православну домінантність, яку нині не можуть заступити ні потужні впливи українського греко-католицизму в західноукраїнському регіоні, ні кількісно зростаючі згромадження вірників інших деномінацій та релігій по всій Україні;
- § враховуючи те, що віруючий загал найменше підлягає плиткості змін, а також усвідомлюючи, що динаміка нинішніх перетворень в Україні інтенсифікує потребу осмислення (а можливо й переосмислення!) етно-конфесійної ідентичності, маємо розуміти, що спрощені або тенденційні підходи до трактування проблем ідентичності в гіршому разі можуть призвести як в в ближчій, так і в осяжній перспективі до ескалації міжконфесійних непорозумінь;
- § намагаючись запобігти внутрішньому конфлікту конфесійних ідентичностей та відвернути загрози церковно-деномінаційного сепаратизму в Україні, слід виробити й дотримуватися виважених підходів, спрямованих як на дотримання тих чи інших зобов'язань, що їх взяла на себе Україна в імені всіх своїх достойників перед міжнародним співтовариством, так і розуміння того, що ідентичність відображає стійкі структури свідомості, які не можуть бути

миттєво змінені навіть з огляду на конечну історичну доцільність, щирі бажання та добру волю;

- § пристаючи на демократичний шлях розвитку та його цінності, не слід забувати, з одного боку, його чи не найбільшої небезпеки, згідно з якою, кажучи словами Ф. Гаска, «погляди більшості ми повинні сприймати за істину і запоруку подальшого розвитку» [Гаск Ф. Індивідуалізм істинний // Консерватизм. Антологія. – К., 1998. – С. 398], а з іншого боку, пам'ятати про обережність, коректність і застережливість на етапі вирішення питань надзвичайної церковно-релігійної важливості, бо йдеться про віруючий загал радянської та пострадянської формації з тільки йому властивими конфесійною ортодоксальністю, а також інтиктивним спротивом всьому, що накидає йому світ, якого він стережеться, щоб не змарнословити, і на якмй в імені привладної небезпідставно ображається, бо його ніхто й не питав, волів би він чи ні саме таких змін у церковно-релігійній сфері, що мають місце в Україні;
- § якщо пристанемо на рації тих, хто побоюється, що наша поява в Європі збіжиться з призерками її цивілізації, і хто припускає, що з огляду на різні вияви глобальної кризи, європейський альянс може істотно скорегувати власний курс стратегічного розвитку, то не варто аж надто перейматися порадами тих, хто нині нас навчає, як по-новому в світі цьому жити і ту свободу європейського зразка як знамено на щит релігії прибити...

*Ольга ШЕЛУДЧЕНКО (Київ)*

### **ПРОРОЦТВА В УМОВАХ ПОСТМОДЕРНУ**

Сучасне суспільство знаходиться в непростій ситуації. З одного боку, ми маємо відносну стабільність: немає яскраво вираженої продовольчої кризи, пройшов час революцій, репресій, післявоєнного відновлення економіки; демократія і відсутність цензури викликають ілюзію волі; освіту може одержати кожен, хто має бажання і фінансові можливості; матеріальний добробут також достатньо стабільний, незважаючи на те, до якого прошарку суспільства належить людина: якщо до незаможних - вона стабільно бідна, якщо ж до тих, які живуть у статку - багата; однак, за певних умов, люди мають можливість організовувати свій бізнес, мають варіанти життя в суспільстві й можливості зміни рівня статку тощо.

Нестабільність на сучасному етапі виявляється в посиленні стихійних лих і катастроф, негативних наслідках науково-технічного прогресу у вигляді екологічних проблем, кризах у політиці, економіці, соціальній сфері, виникненні нових хвороб, збільшенні смертності, демографічних проблемах тощо.

З іншого боку, для суспільства постмодерну характерна відмова від серйозності і загальний плюралізм. У час постмодерну панує загальна контамінація і насмішкватість над усім, оскільки вважається, що "усі слова вже сказані". Одним із фундаментальних принципів постмодерну є відмова від істини. Різні філософські напрями по-різному розуміли істину, але постмодернізм взагалі відмовляється вирішувати і визнавати цю проблему.

Постмодерністський настрій несе на собі тавро розчарування в ідеалах і загальнолюдських цінностях, відсутність віри в прогрес, торжество розуму, безмежність людських можливостей. Загальним для різних національних варіантів постмодернізму можна вважати його ототожнення з ім'ям епохи "втомлення", "ентропійної" культури,

відзначеної есхатологічними настроями, естетичними мутаціями, змішуванням стилів тощо (Руднев В. Словарь культуры XX века.-М., 1998).

І люди знову поставлені в ситуацію відсутності гармонії у своєму внутрішньому стані. Це припускає пошук втраченої гармонії і відповідей на питання про сенс життя, про майбутнє, пояснення сьогодення. Втім, за всіх часів людей щось не задовольняло, вони завжди шукали відповіді на свої запитання (починаючи з древніх філософських течій і закінчуючи сучасними).

Такий пошук приводить або до Вчителя, або до книг. В умовах постмодерну, загального плюралізму і відсутності будь-якого регулювання чисельності таких вчителів і гуру, що пропонують себе, рекламують свої можливості і повчання, незмінними залишаються книги - Священні писання різних релігій. Останні завжди піддавалися сумнівам і критиці, але, незважаючи на це, вони дають "вічні відповіді" на "вічні питання". І "вічні відповіді" говорять про тлінність нашого життя, кінечність існування світу і людини.

Есхатологічні пророцтва Священних писань в суспільстві постмодерну набувають реальних рис. Відсутність ідеалів, відмовлення від істини і визнання хоч якихось стримуючих факторів, насмішуватись над усім веде суспільство в прірву, люди деградують.

Сучасні субкультури, використовуючи ницість прагнень, тваринні інстинкти і тяжіння певної категорії людей до містики, залучають у свої ряди підлітків, які шукають своє місце у світі й намагаються зрозуміти це життя. На жаль, стиль життя й ідеї, які пропагують ці субкультури, далекі від адекватного світосприйняття, і молодь, яка пройшла крізь них, вже навряд чи зможе реально дивитись на світ. Зараз достатньо подивитись на дітей і підлітків, щоб зрозуміти, яке нас чекає майбутнє. Кількість безпритульних дітей у суспільстві стрімко збільшується. Через 10-15 років у суспільстві так само стрімко зростуть кримінальні показники. Щоб зробити таке твердження істинним, навіть пророком бути не потрібно.

Есхатологічні пророцтва за всіх часів були стримуючим фактором у деградації людей і суспільства. Пророки за всіх часів були людьми неординарними і незвичайними. Вони викликали інтерес не тільки своїми здібностями. Якщо вустами старозавітного пророка говорив Всевишній, то пророк і жив відповідно до цього. Усвідомлюючи постійну присутність Всевишнього, він не міг робити неадекватні вчинки. Таким чином, пророки слугували духовно-моральним зразком для свого народу. Якщо вони можуть жити, не порушуючи законів, виходить, що це також можливо і для інших людей.

Спокуси влади, грошей і слави існували завжди. Здається, що вони не відрізнялися за своєю сутністю ні в часи Давида або Соломона, ні в наш час. Пророки своїм прикладом і проповідями зміцнювали в людях віру і допомагали переборювати спокуси. В такий спосіб вони стримували духовно-моральну деградацію суспільства. Попереджаючи про наслідки і неминучу розплату за вчинки, вони змушували задумуватися над проблемами життя і характеру діяльності.

Для древнього суспільства було безперечним існування Вищих сил, які впливають на хід життя людини й історію людства. Наприклад, переселення євреїв у Вавилон, як утім, і всі нещастя єврейського народу, розглядалися винятково з точки зору божественних діянь. Сприймаючи своє життя з цих позицій, дивлячись на життя пророків, підлегле своєму призначенню, народ розумів, що духовне і матеріальне пов'язані між собою нерозривно.

Оскільки їхні пророцтва збувалися, то й все інше, що вони говорили і до чого закликали, сприймалось відповідно. Пророки попереджали про нещастя, війни і кризи. Ціла низка біблійних пророцтв вже давно справдилась. Михей попереджав про суд Всевишнього над Самарією (Мих.1:2-16); Авдій - над Едомом (1:1-9); Єремія і Єзекііль - над Єрусалимом (Єр.34:1-39:18; Єз. гл.4-24); Наум - над Ніневією (2:1-3:19); Софонія - над Моавом і Амоном (2:8-10) тощо.

Таких прикладів можна навести багато. Але в Старому Завіті залишилась ціла низка пророцтв, які не здійснилися. Мова йде про пророцтва "кінця світу" і загибелі цивілізації. З одного боку, вже здійсненні пророцтва говорять про безумовність виконання й інших, з іншого - дат «кінця світу», які були озвучені за минулі 2000 років, достатньо.

Пророцтва завжди впливали на розум людей: одних пригнічуючи, інших - активізуючи. Слабка людина під впливом есхатологічних ідей впаде в транс (або істерію) і буде готуватися до "кінця світу", копаючи землянки, запасаючись продуктами, йдучи від "мирського життя". Цими властивостями людської психіки, із користю для себе, завжди користувались засновники нових релігійних течій. Наприклад, Вільям Міллер, заснувавши секту адвентистів сьомого дня, пророкував настання "кінця світу" 3 квітня і 7 липня 1843 р., 21 березня і 22 жовтня 1844 р. 2 жовтня 1914, 1925, 1941, 1975 і 1984 років також пройшли спокійно, незважаючи на обіцянки Чарльза Рассела, засновника течії Свідків Єгови. Відповідно до тверджень християнської церкви «Истинного Света» (Північна Кароліна), 31 грудня 1970 р. повинен був наступити «кінець світу» тощо.

На прикладах утворення нових релігійних вчень ми бачимо, як можна використовувати пророцтва. Дехто із "засновників" зайшов зовсім далеко в маніпулюванні свідомістю людей. У листопаді 1978 р. вчинили самогубство 912 послідовників секти "Народный храм", яку очолював Д. Джонс. У 1993 р. Покінчили з собою самоспаленням близько ста послідовників секти "Гілка Давида". У 1994-1997 роках здійснили низку масових самогубств адепти "Храма Сонця" тощо. Керівники цих конфесій разом зі своїми "доктринами" також проповідували «кінець світу». Вже в наш час ми були свідками, як на початку 90-х років XX століття проявило себе "Біле Братство" з Марією Деві Христос начолі.

Пророцтва мають певну, закладену в них, силу і впливають на людей. Тому підходити до їх використання і вивчення треба відповідально. Інтерес до "кінця днів" спалахував у різний час і, звичайно, в часи найбільшої нестабільності в суспільстві. Дат "кінця світу" тільки в 90-і роки минулого століття було проголошено близько 30. На 2000 рік було призначено більше всього "кінців світу". За англійськими даними - не менше 237 пророцтв [Чернобров В.А. Будуще время.- 2002. – Кн. ІУ].

Немає диму без вогню! Якщо пророцтва написані, то вони повинні здійснитися, тільки час цього здійснення невідомий. Можливо, до обіцяної загибелі цивілізації мине ще 200 років, а можливо, що й 20. Варіантів безліч. Перший: катаклізм буде локальним і торкнеться лише однієї частини земної кулі, хоча якщо людина ламає тільки ногу, а руки залишаються цілими, то болить у неї не одна нога: вона загалом почувається зле. Другий: все відбудеться як за часів Ноева або Девкаліонова потопів, коли вижила невеличка група людей. Третій: низка неглобальних катаклізмів спричинить зміни у свідомості людей і духовно-моральному стані суспільства тощо.

Головне - результат. Якщо деградація суспільства може бути зупинена тільки при повному його знищенні, то суспільство буде знищене, а потім створене нове; якщо люди злякаються і задумаються про сенс життя і своє місце у світі, як жителі Ніневії, то можливий інший розвиток подій, оскільки обіцяні пророком Йоною катаклізми їх минули (Йона 3:4-10)

Потрібно, щоб суспільство функціонувало в нормальному режимі і здійснювало покладені на нього завдання, а не знищувало саме себе у війнах, економічних кризах, техногенних катастрофах і за допомогою штучних вірусів.

Виходячи з усього, можна зробити висновки, що в умовах постмодерну есхатологічні пророцтва Священних писань залишилися так само незмінними, як і тисячі років тому. Маючи певну, закладену в них, силу, вони, як і раніше, впливають на розум людей. Але в сучасному суспільстві, для якого характерна демократія, плюралізм думок, розчарування в ідеалах і загальнолюдських цінностях, в тому і внутрішня дисгармонія, есхатологічні пророцтва можуть бути використані для утворення нових релігійних течій.



Виходячи з того, що частина старозавітних пророцтв уже виповнилася, есхатологічні пророцтва також повинні здійснитися, однак варіантів їхнього здійснення може бути багато.

*Ольга ДОБРОДУМ (Одеса)*

## **ВІРТУАЛІЗАЦІЯ РЕЛІГІЇ В США**

Релігійне життя сучасності у постмодерновому глобальному суспільстві вочевидь зазнає модифікацію в результаті впливу інформаційних технологій. Дослідження онлайнового виміру релігії доцільне із врахуванням того, що саме він є порівняно новий тип існування релігії. Для оффлайнових релігій кіберпростір постає за засіб існування релігії, в той час як для онлайнових релігій – за спосіб її існування (*modus vivendi*). І якщо оффлайнова релігійність знаменує собою розширення можливостей та кількісне відтворення релігійного досвіду, для онлайнових релігій Інтернет забезпечує нову якість та новий рівень релігійних відносин, актуалізований саме завдяки Всесвітній Мережі. Онлайнова релігійність кореспондує з сучасними явищами гуманітарної сфери, такими, як постмодернізм, сюрреалізм, плюралізм.

Перш за все, треба відзначити актуальність розгляду історичного феномену віртуалізації сучасного життя: ще в 2006 р. кількість користувачів у світі сягнула понад один мільярд осіб, та значну кібернетизованість американського простору: на листопад 2007 р. у США користувачами Інтернету були понад 79% жителів. На початку 2008 р. США поступилися лідерством за кількістю користувачів в кіберпросторі Китаю.

Дослідники прогнозують, що протягом найближчого десятиліття близько 50 мільйонів осіб зможуть перейти у "кібервіру", тобто отримуватимуть релігійні знання й наставлення виключно за допомогою Інтернету. Дві третини американців можуть стати регулярними відвідувачами "мережних богослужінь": за даними компанії Barna Research Online, більше 100 тисяч протестантських церков уже проповідують через Інтернет. На думку М.Бабаєва, відкритий доступ до релігійної інформації сприяє розвитку релігій, в основі яких лежить не догма, а особистісне ставлення до божественного. Вчений вважає, що визнання такої розмаїтості нормою може призвести до ослаблення й повного знищення релігійного почуття, до виродження релігії в симуляцію й гру (як приклад наводиться кібологія й церква евтаназії). Згідно з М.Бабаєвим, природа Мережі сприяє більше синтетичним, а не фундаменталістським релігійним рухам, містицизму, а не церковності [Религия в киберпросторе // [http:// www. russ. ru/journal/netcult/ 98-04-01 /babaev. html](http://www.russ.ru/journal/netcult/98-04-01/babaev.htm)].

Конвергентні процеси нашого часу та віртуалізацію як один з таких процесів розглянув співавтор колективної монографії «Християнство доби постмодерну» К., 2005) Е.І.Мартинюк. Він позначив терміном «віртуалізація» конвергентний процес зростання ролі кібернетичних ЗМІ в сучасному релігійному житті. Характеристику віртуальних релігій і відображення релігійного життя в Інтернеті було здійснене також автором статті в своїх попередніх публікаціях.

У даній статті ставиться за мету охарактеризувати комп'ютерну мережу і як спосіб централізації релігійного й церковного життя, і як можливість для автономізації носіїв релігії на всіх рівнях. Як спосіб досягнення поставленої в даній статті мети ми зробимо дослідження віртуалізації релігії в США на матеріалах Рунету (російськомовного сегменту Інтернету).

Про сучасний зміст і значення інформаційних технологій у досліджуваному нами аспекті можна говорити, залучаючи значний емпіричний матеріал. Висловлюються припущення про те, що Інтернет містить у собі загрозу кібернетичного апокаліпсису й

цифрового Перл-Харбору; концептуалізуються ідеї щодо повної санації веб-простору заради вирішення проблем у царині мобільності й безпеки. США, Китай і Японія вже розпочали проектування комунікаційної мережі нового покоління. 21 жовтня 2002 р. хакери атакували 13 "базових" Інтернет-серверів. Якби атака здійснилася успішно, то це призвело б до загибелі Всесвітньої павутини.

Інтернет постає релігійним середовищем для жителів США. У листопаді 2007 р. 10% жителів США заявили, що Інтернет наближає їх до Бога і лише 6% переконані, що через існування Всесвітньої мережі Всевишній віддаляється від них.

Заступником католиків в Інтернеті є Ісидор Севільський, що жив в VI-VII ст. в Іспанії й став відомим завдяки складеній ним 20-томній "Етимології". У мережі з'явився віртуальний орден святого Ісидора Севільського, а також "Молитва перед виходом в Інтернет": "О, Всемогутній і вічний Боже, що створив нас за Своєю подобою й наказав нам шукати всього, що є благого, щирого й прекрасного щонайпаче в божественному образі Твого Єдинородного Сина, Господа нашого, Ісуса Христа, дозволь нам молити Тебе через заступництво Святого Ісидора, єпископа й доктора, щоб у наших мандрівках Інтернетом ми спрямовували б наші руки й очі лише на те, що до вподоби Тобі й проявляли б доброзичливість і терпіння до всіх душ, які зустрінемо в ім'я Господа нашого Ісуса Христа, амінь!". У грудні 1995 р. було задіяно офіційний сайт Ватикану. Папа Римський Іван Павло II завдячив Богові за те, що Він дарував людству ЗМІ, включаючи Інтернет, і закликав церкву "без страху користуватися" досягненнями інформаційних технологій "для поширення на Землі Слова Божого". В 1998 р. понтифік також запровадив всесвітній День Інтернету – 30 вересня (Папа Римський поблагодарил Бога за Інтернет ([http:// www.webplanet.ru /news/ lenta /2005/ 2 /22 papa.html](http://www.webplanet.ru/news/lenta/2005/2/22_papa.html))).

США розширюють функціональність релігійних онлайн-сервісів. Загальним явищем релігійного життя РКЦ стають програми запалювання віртуальних свічок і лампад перед віртуальними іконами; програми електронної Біблії. Проводяться Інтернет-мости, трансляції богослужінь і прямі онлайн-трансляції за участю релігійних діячів, Інтернет-конкурси, фотофоруми. Незважаючи на те, що частина християнських церков негативно ставиться до сповіді онлайн, в англomовному сегменті Інтернету є декілька сайтів сповіді, серед яких: [absolution-online.com](http://absolution-online.com), [postsecret.blogspot.com](http://postsecret.blogspot.com), [mysecret.tv](http://mysecret.tv). Відпущення гріхів, зазвичай, не пропонується, тобто визнання на сайті - лише перший крок до покаяння.

2003 р. викладачка методистської недільної школи зі штату Алабама Рита Стрікленд створила сайт [www.reata.org](http://www.reata.org), відвідувачі якого можуть побачити "інтерв'ю з Богом" 12 мовами. Її сторінка в Інтернеті з розміщеним "інтерв'ю" має колосальну популярність у користувачів Всесвітньої мережі - її вже відвідали мільйони осіб.

2006 р. на сайті [Rentapriest.com](http://Rentapriest.com) уможливилось замовлення "неофіційного" католицького священика на весілля або інший захід у випадку, якщо є проблеми з офіційною церквою (у розлучених, вагітних до весілля або геїв) або нема священика поблизу. На сайті створений спеціальний розділ "God's Yellow Pages", що містить у своїй базі дані про 2500 католицьких священиків. З точки зору католицької церкви, незаконними є й дії самих священиків, адже багато хто з них не дотримується католицької обітничі безшлюбності, тому були відлучені від церкви.

23 листопада 2007 відкрився сайт мормонів [GeneTree](http://GeneTree), що пропонує кожному побудувати генеалогічне дерево своєї родини, простеживши зв'язок аж до Мітохондріальної Єви.

Кількість церков США, що приймають пожертвування через Інтернет, безупинно зростає. У ряді приходів на вході встановлюються банкомати - представники єпархій відзначають, що це пов'язано із проникненням інформаційних технологій у повсякденне життя, адже значна частина парафіян у США не користується готівкою.

Ресурс [MyChurch](http://MyChurch) пропонує організувати власну церкву в Інтернеті або розширити своє коло спілкування завдяки іншим не байдужим до Бога людям. Тут можна обмінюватися фото, вести блог (мережний онлайн-щоденник), проповідувати,

організовувати власні співтовариства (церкви), проводити спільні релігійні заходи й за допомогою цього заводити нових друзів.

Мільйон осіб залишили послання для Івана Павла II в книзі співчуттів, що відкрита в кіберпросторі. Він був першим понтифіком епохи Інтернету й розсилав мільйони SMS. Так, католицькі розсилання "Думки дня" містили короткі цитати проповідей Івана Павла II. Підписатися на розсилання міг кожний, зокрема, у США потрібно було відправити повідомлення "PAPA ON" на спеціальний номер.

Характерною рисою релігійного життя онлайн є релігійний блогінг. Блогінг – порівняно новий канал комунікації, що з'явився на початку 2000-х років у США – повідомлення на Інтернет-форумах й співтовариствах, в онлайн-щоденниках, коментарях до статей і матеріалів, особистих сторінках й сайтах, що мають високий рейтинг відвідуваності. Щоправда, в 2006 р. Американська Реформістська церква Господа засудила ведення блогів, заявивши, що воно стало загальноприйнятою порочною практикою, як любовні відносини серед підлітків, дитячий алкоголізм і загальне падіння моралі.

Християнський каталог блогів [blogs4God.com](http://blogs4God.com) нараховує тисячі ресурсів, серед віруючих в Інтернеті стрімко поширюється нова мода - сприймати блог як інструмент для прямого спілкування з Богом. Ідеологом нового руху є американський проповідник Тім Боднар. Його сайт "Електронна церква" відвідують щомісяця тисячі осіб.

2006 р. Ісус Христос нібито "відкрив" свій блог на сайті MySpace, рекламуючи пристрасть до борід, екстремального воднолижного спорту й "Життя Брайєна". Там зображення лику Ісуса з піни на пивному кухлі супроводжується питанням: "Де ви Його знайдете?". Цей блог - частина рекламної різдвяної кампанії благодійних організацій, що поєднують у своїх рядах непитуших з "Армії порятунку", методистів і членів Англіканської церкви у намаганні залучити до бесіди про Бога молодих людей.

8 серпня 2007 р. було запущено релігійну версію YouTube. На GodTube розташувалася найрізноманітніший релігійний контент: передачі телепроповідників, освітні програми, християнська музика, комедії й ролики користувачів, комедійні відеосюжети, відеозаписи богословських дебатів. Планувалося також запустити сервіс Godcaster, за допомогою якого будь-яка церква безкоштовно транслюватиме свої служби. Існує декілька сайтів із подібною тематикою для мусульман - [HalalTube.com](http://HalalTube.com) і [IslamicTube.net](http://IslamicTube.net). На сайті IslamNews відкрився розділ "Відео", з якого можна "запозичити" відеоролики на ісламські теми.

У листопаді 2007 р. Католицька християнська кіноакадемія випустила чотирьоххвилинне відео "Mistakenidentity" - фільм, що розповідає про християнство та розміщений на Youtube і Google Video. Причому ключовими словами, за якими його можна виявити на цих сайтах, є: girlfriend, porn, xxx, Paris Hilton і декілька ще більш скандальних. Таким неординарним способом засновник кіноакадемії Роберт Брейтон вирішив звернути на відеоролик увагу молоді, яка, за його власним спостереженням, найчастіше цікавиться саме "xxx" (порнографією), а не релігією.

Релігійний спам (спам – несанкціоноване розсилання електронною поштою кореспонденції рекламного характеру) стає все більш розповсюдженим явищем у мережі Інтернет, сягаючи зазвичай 80-90% вмісту електронної скриньки. У 2007 році перше й друге місця за кількістю розісланого спаму належали США й Росії, третє місце посіла Польща. За даними на грудень 2004 р. власне релігійний спам становив менш як один відсоток спаму й поширювався головним чином в англomовному оточенні. Але вже у квітні 2005 р. релігійний спам склав 10% усього спаму. Такий інтерес до релігії експерти пояснюють смертю Папи Римського Івана Павла II - спамери негайно цим скористалися. У спамових листах містилися пропозиції безкоштовних аудіокниг з біографією Івана Павла II або ж пропозиція жертвувати гроші на будівництво храму на згадку про нього.

Ілюстрацією релігійного спаму можуть стати слова в заголовку листа - "Просто віруй" - і лаконічний вислів в самому листі: "Вічність - це дійсно дуже довго. Якщо Ви або Ваші близькі ще не прийшли до Бога, зробіть це сьогодні". І молитва: "Боже, позбав мене

від всіх гріховних звичок. Звільни мене". У святкові дні кількість таких листів зростає. Ймовірно, незабаром слід очікувати хвилю релігійного спаму і на мобільні телефони.

*Релігійні віруси.* Станом на лютий 2008 р. США посіли третє місце з розповсюдження комп'ютерних вірусів, поступившись Росії та Китаю: на долю РФ припадає 27,89% шкідливих програм у світі, Китаю - 26,52%, США - 9,98%. Що ж стосується власне релігійних вірусів, то для їхнього поширення актуальною виявилася знову ж таки тематика смерті Папи Римського. У червні 2005 р. у мережі Інтернет з'явився вірус, що використовував для зараження комп'ютерів повідомлення про нові деталі, пов'язані зі смертю Івана Павла II.

2006 р. через електронну пошту поширювався хробак W32/Nuxem-E, що пропонував подивитися ілюстрації з Кама-сутри. Тільки-но користувач відкривав вкладений файл, хробак інфікував комп'ютер.

У листопаді 2007 р. фахівці з безпеки попереджали користувачів про те, що серед листів, присвячених темі Хеллоуїна, можуть виявитися шкідливі. В одному з масових спамерських розсилок читачам пропонували встановити собі на робочий стіл "танцюючого кістяка". Проте, замість кістяка їм надсилали трояна Storm.

2007 р. титулу "найрелігійніший вірус" удостоївся хробак USBToy.A, оскільки при кожному завантаженні системи він демонстрував (майже) цитату з Біблії: "Спочатку створив Бог небо й землю. Земля ж була порожня й хаотична, і тьма над безоднею, і дух Божий витав над водою. І сказав Бог: хай буде світло. І стало світло. Історію потрібно пам'ятати!".

2007 р. з'явилася шкідлива програма Nairy, що експлуатує інтерес до книги "Гаррі Поттер і фатальні моці" Джоан Роулінг. Nairy пропонувала відкрити файл у форматі Word, який (файл) нібито містить копію майбутньої книги, однак користувач замість очікуваної книги бачив єдиний напис про те, що Гаррі Поттер помер.

Політично активний хробак Injustice (несправедливість) агітував хазяїв заражених комп'ютерів за палестинців. "Не турбуйтеся, - мовилося в повідомленні. - Це - нешкідливий вірус. Він нічого не заподіє вашій системі. Він для того, щоб уможливити палестинському народові життя в мирі". Хробак розсилав самого себе за 50 адресами, які містилися в адресній книзі жертви, і 25 адресами, що належать урядовим організаціям Ізраїлю.

У 2008 р., напередодні Дня святого Валентина, експерти зафіксували масштабне спам-розсилання електронних листів з поздоровленням із Днем святого Валентина, що містять хробаки Nuwar.OL і Valentin.E. Листи публікували текст, що пропонує перейти на сайт і подивитися вітальну "валентинку". Однак при переході гіперпосиланням завантажувався шкідливий файл Packed.Win32.Tibs.ic.

"Мир між Америкою й Ісламом" - під таким гаслом поширювався вірус "W32.Vote". Електронний лист містив додаток, що призивав проголосувати за або проти актів розплати.

Зустрічаються також повідомлення про міфічний "вірус №666", що буцімто має здатність шкідливо впливати на психофізичний стан. Цей "убивця" нібито видає на екран особливу колірну комбінацію, що занурює людину у своєрідний гіпноотичний транс і викликає в нього таке підсвідоме сприйняття, яке різко змінює функціонування серцево-судинної системи аж до блокування судин головного мозку. У глобальному сенсі нова зброя начебто уможливить створення цивілізації програмованих зомбі, які навіть не усвідомлюватимуть, що позбавлені самостійного мислення.

*Комп'ютерні ігри з релігійним сюжетом.* В 2003 р. священник американської церкви Church of God in Christ Р.Беглей, що заснував кілька років тому власну фірму відеоігор, здійснив розробку пригодницької комп'ютерної гри "Catechumen". Її учасник виконує роль християнина, що повинен виручити своїх друзів з катакомб римського полону, здолавши демонів, левів й легіонерів силою біблійного слова.

2006 р. гра "Left Behind: Eternal Forces" викликала релігійні суперечки в онлайн-співтоваристві. Зав'язка сюжету гри йде на початку Апокаліпсису - Бог

забирає на Небеса всіх віруючих, залишаючи беззахисних проти Антихриста атеїстів і грішників на землі. Гравцеві пропонується набрати й повернути до віри армію послідовників, які вступають у фізичний і духовний бій із силами пекла. По ходу гри з'ясовується, що Антихрист є генеральним секретарем ООН і водночас найсексуальнішим чоловіком на планеті. Серед ворогів у грі присутні музиканти, "гопники", "небезпечні активісти" і "ватажки сект" - їх гравцеві пропонується вбивати.

З 2006 р. "Wizards World" є однією з найпопулярніших ігор. Користувачі одержують можливість перевтілитися у світлих чарівників, які вдень і вночі протистоять силам зла. Їм доводиться будувати міста, розучувати заклинання, збирати ігрові артефакти, воювати й брати участь у турнірах.

У червні 2007 р. представники Англіканської церкви зажадали вилучити з продажу комп'ютерну гру "Resistance: Fall of Man" через надто криваві сцени, що рогортаються в церковному інтер'єрі. При перестрілці в інтер'єрах, подібних на інтер'єр Манчестерського собору, учасники гри мають винищити сотні ворогів.

*Релігійні кібер-війни.* У березні 2002 р. відбувся віртуальний візит Івана Павла II до росіян. Папа Римський звернувся до віруючих російською, закликав їх бути ближче один до одного, вірувати й служити Священному писанню. Транслювати звернення Івана Павла II, незважаючи на його прохання, відмовилися всі російські телекомпанії. Голова РПЦ Алексій II зазначив, що розглядає телеміст, установлений між Ватиканом і католицьким собором Непорочного зачаття в Москві, як вторгнення на Русь.

В 2002 р. на американському сайті TruePath було опубліковано статтю доктора Річарда Палі, у якій він наводить приклади щодо того, як телекомпанії та виробники комп'ютерів насаджують у розумах громадян США теорію еволюціонізму й дарвінізму, протиставлювану християнству. Окрім того, на нападки професора богослов'я наразилася компанія Apple і її продукція, оскільки, на думку Палі, засновники компанії Apple - представники темних сил, а комп'ютери Macintosh - їхнє знаряддя для поширення антихристиянських ідей у масах.

2002 р. в американських супротивників абортів виникли проблеми з Інтернетом. Інтернет-провайдер США відмовили Нейлу Хорслі в хостінгу його сайту Abortioncams.com, через що активістові довелося звертатися до провайдерів Австралії й Південної Африки. Релігійний скандал спалахнув в 1990-х рр., коли Хорслі виклав у Мережу "Нюрнберзькі файли" - список лікарів, власників клінік, членів їхніх родин, суддів, відомих політичних і суспільних діячів, що лобіюють аборти. Були в "файлах" і жінки, що зробили аборт. У файлах Хорслі були представлені фотографії з біографічними даними "убивць", яких він прирівнював до нацистів, їхні адреси, телефони, відеозаписи.

Багатий досвід ведення релігійних кібер-війн має Церква сайєнтології. На початку 1990-х рр. Церква сайєнтології вела віртуальні бої з ньюс-конференцією alt.religion.scientology. В 2001 р. юристи сайєнтологів спромоглися змусити адміністрацію Slashdot.org вилучити коментар, який не сподобався сайєнтологам. В 2005 році вони намагалися відібрати домен у власників сайту ScienTOMogy.info, що висміював Тома Круза – священика Церкви сайєнтології. YouTube і Gawker також піддавалися атакам сайєнтологів. Протягом тривалого часу Церква сайєнтології намагалася припинити роботу сайту Хепу.net (відомий антисайєнтологічний ресурс). У січні 2008 р. група хакерів-анонімів оголосила війну Церкві сайєнтології і її прихильникам. Приводом для цього послужив відеоролик на YouTube, у якому Том Круз говорив про сайєнтологію. Уперше в історії Інтернету онлайн-війна, оголошена групою хакерів сайєнтологам, вийшла в оффлайн і трансформувалася в масову акцію протесту. 10 лютого 2008 р. у декількох містах США, Канади, Великобританії й Австралії пройшли акції протесту проти діяльності Церкви сайєнтології, організовані групою "Інтернет-активістів"-анонімів, що розпочала кампанію "інформаційного залякування" людьми в масках і плакатами в руках, що скандували біля представництв Сайєнтологічної церкви: "Ні - культу сайєнтологів!" і "Сайєнтологи обдурюють!"

*Релігійні кібер-конфлікти на ґрунті ісламізму.* У 2001 р. компанія Yahoo! заборонила використання буквосполучення allah як ім'я користувача або його складової. Yahoo! звинувачували в упередженій політиці: заборонивши слово "Аллах", компанія залишила "Ісус" і "Бог".

У серпні 2007 р. хакери зламали офіційний сайт ООН, сторінки Генерального секретаря ООН Гі Муна й помістили на них повідомлення зі звинуваченнями США й Ізраїлю в убивстві дітей. Через декілька годин після того, як ООН прийняла резолюцію з питання направлення миротворців до Лівану, офіційні сайти ООН і Sony Philippines були атаковані групою турецьких хакерів Eпо7 на знак протесту проти ситуації на Близькому Сході.

У лютому 2008 у Wikipedia в Інтернеті було розташовано петицію, підписану 90 тисячами мусульман з різних країн, після того як адміністратори ресурсу категорично відмовилися видалити зі статейних матеріалів середньовічні ілюстрації, що зображують пророка Мухаммеда, незважаючи на те, що всі три зображення пророка були виконані в арабських країнах і не супротивниками ісламу.

Зібраний автором матеріал дозволив охарактеризувати ресурси релігійного Рунету за такими рубриками: функціональність релігійних онлайн-сервісів, релігійний блогінг, релігійний спам, релігійні віруси, комп'ютерні ігри з релігійним сюжетом, релігійні кібер-війни, релігійні кібер-конфлікти на ґрунті ісламізму. В даній статті комп'ютерна мережа постала і як спосіб централізації релігійного й церковного життя, і як можливість для автономізації носіїв релігії на всіх рівнях. Централізація релігійного й церковного життя здійснюється шляхом онлайн-масовізації й концентрації учасників у процесі участі в релігійних кібер-війнах, релігійного блогінгу, розсилання релігійного спаму та вірусів. Актори релігійного кібер-процесу (кібер-богослови, релігійні хакери, релігійні блогери, релігійні спамери, окремі віруючі-користувачі) здійснюють процес автономізації носіїв релігії.

Проведене дослідження сприяє усвідомленню деяких аспектів кібер-складових релігійного життя, релігійних конфліктів і релігійних війн у США на матеріалах Рунету. Реалії сучасного релігійного життя вже практично нерозривно пов'язані з використанням комунікаційних технологій, оскільки релігійна соціалізація й релігійне самовираження в наш час значною мірою здійснюються завдяки Інтернету, а інформаційні технології, у свою чергу, у всезростаючому ступені торкаються практично всіх аспектів життєдіяльності релігійних співтовариств. Розвиток інформаційних технологій допоміг активізації релігійного життя: появі релігійного Інтернету, релігійного відеохостінгу GodTube, кібер-церковного життя, відкриттю Інтернет-церков, віртуального місіонерства. Конфліктогенними зонами здійснення релігійного життя в Інтернеті постають сайти, що пропагують ідеї педофілії, порнографії, суїциду, релігійної ксенофобії, а також подекуди релігійний блогінг, релігійний спам, релігійне хакерство.

Таким чином, релігійне життя сучасності все більш упевнено здійснюється в онлайні. Дане дослідження не вичерпує вивчення історичних аспектів віртуалізації релігії в США, будучи першим наближенням до систематизації феномену релігійного кібер-життя в цій країні.

## РОЗДІЛ ДРУГИЙ

# ВЗАЄМОВІДНОСИНИ КОНФЕСІЙ – ДЕРЖАВИ – СУСПІЛЬСТВА

*Олександр САГАН (Київ)*

### ОСОБЛИВОСТІ РОЗВИТКУ ДЕРЖАВНО-КОНФЕСІЙНИХ ВІДНОСИН В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ

Релігійний комплекс України являє собою складну систему взаємодії та взаємовпливів канонічно й організаційно структурованих церковних інституцій. Ця система виступає невід'ємною складовою суспільного життя, чутливо реагує на утвердження в суспільній свідомості демократичних цінностей, світоглядних і національних ідей, морально-етичних принципів, власних позицій у витлумаченні національної та церковної історії. Зазначені процеси проявляються у зростанні суспільної активності віруючих, поглибленні внутрішньоцерковної інтеграції й мобілізації, посиленні впливу на внутрішню і зовнішню політику церковно-релігійного фактору.

Соціально-політична стабільність України багато в чому зумовлюється змістом та спрямованістю державно-церковних і міжконфесійних відносин, суспільною активністю релігійних інституцій. Сучасна стратегія співробітництва держави і церкви, як цілеспрямований і системний процес, утверджує духовну культуру, формує поле толерантності та взаємоповаги, спрямована на пошук взаємоприйнятних форм і методів розв'язання соціальних і релігійних проблем.

Держава в Україні чітко окреслила свої зобов'язання перед церквою, коло тих повноважень, які є сферою її компетенції, що робить її політику в галузі релігійно-церковного життя прозорою, відкритою для суспільного загалу.

Принципова новація сучасної української моделі державно-церковних відносин полягає в тому, що держава і церква визначаються в ній як рівноправні суб'єкти державно-церковних відносин, кожен з яких діє у сфері своєї компетенції взаємно підтримуючи один одного. При цьому релігійні організації діють в правовому полі держави, держава не втручається в справи церкви, забезпечуючи свободу релігії, свободу церкві, сприятливі умови її діяльності. Конституційне закріплення принципу відокремлення Церкви від держави не відкидає як їхньої взаємної відповідальності, так і можливості їхньої співпраці в сфері соціального захисту громадян, охорони здоров'я, культури, науки, мистецтва тощо.

Завдячуючи таким підходам, процес релігійного відродження в незалежній Україні набуває незворотного характеру, виявляється в зростанні релігійності населення, чисельності релігійних організацій, розширенні спектру конфесійного розмаїття.

Сьогодні в Україні діє 33841 тис. релігійних організацій, у т.ч. 32493 тис. громад, з яких більше 50% – православні. Зміни релігійної мережі торкнулися не тільки її кількісних показників. Церква перейшла на якісно новий рівень функціонування. Практично закінчене формування управлінських структур конфесій. Сьогодні церкві опікуються 328 духовних центрів та управлінь. Підготовка священнослужителів здійснюється у 192 вищих та середніх духовних навчальних закладах, діє 421 монастир, на ниві доброчинності та милосердя повсякденно працюють 333 місії.

Можна констатувати, що цей процес набуває сьогодні нових якісних ознак. Зокрема, в сферу конфесійного життя починають включатися нові чинники, що ведуть до

зростання релігійної мережі. Якщо раніше, відкинувши багаторічні заборони на легалізацію релігійного життя, церковні громади утворювалися переважно там, де люди цього давно прагнули, то нині у своїй більшості вони створюються тими, для кого релігійна поведінка та відповідні пріоритети духовного життя стали наслідком існування суспільної атмосфери, спрямованої на заохочення релігійних цінностей. На зміну ж нинішньому поколінню йдуть громадяни вже виховані в дусі поваги до релігійних цінностей, для яких існуючі релігійно-культурні моделі є природним середовищем існування. Тому і на досить тривале майбутнє зростання релігійної мережі й укорінення релігійності серед українців буде сталою тенденцією. Тим більше, що саме релігійне життя суттєво урізноманітнюється. Масові паломництва віруючих, прощі, поклоніння релігійним святинам і мощам, хресні ходи тощо стають все більш помітним явищем суспільного життя в Україні, що органічно вписується у загальний контекст значущих для людей подій. При цьому Церква починає тісно співпрацювати з іншими суспільними інститутами, перетворюючись на природну складову співпраці у системі суспільних інститутів.

Таким чином, ми можемо стверджувати, що в Україні з початком лібералізації радянської моделі церковної політики та завдяки цілісній та послідовній політиці молодої Української держави щодо відродження релігійного життя, відбувається процес оптимізації інституційної мережі релігійних організацій, який приведе зрештою до того, що їх кількість у країні стане відповідати рівню релігійності її громадян і буде здатна задовольняти їхні духовні потреби.

На сьогодні Україна постає як поліконфесійна країна з достатньо визначеною конфесійною конфігурацією та домінуючими величинами у релігійному житті нашого народу. Серед діючих тут Церков безумовна першість належить православним, кількість громад яких перевищує 50% від загальної їх кількості. Не зважаючи на кризові процеси в Українському Православ'ї, пов'язані із відсутністю тут церковної єдності, питома вага православних церковних інституцій в Україні практично не зменшується, а соціологічні дослідження засвідчують, що соціальна база, яка здатна забезпечити зростання православної церковної мережі в майбутньому, є значно ширшою за існуючі показники інституалізації діючих в Україні православних церков.

Серед діючих в Україні православних інституцій 70 відсот. парафій належить до Української Православної Церкви, що знаходиться у канонічній та організаційній єдності з Московською Патріархією. Близько 20 відсот. православних громад належать до УПЦ Київського Патріархату, 8,8 відсот. — до Української Автокефальної Православної Церкви. Зовсім незначну кількість парафій мають інші православні церковні центри, розташовані як в Україні, так і за кордоном — Російська Закордонна Церква, Істинно-православна церква тощо.

За час, що минув з початку відродження Української Греко-Католицької Церкви, другої визначальної величини у релігійному житті України, нею було утворено таку кількість релігійних організацій, що вони складають собою 15% загальнонаціональної релігійної мережі.

Четверту частину релігійних громад в Україні репрезентують протестанти, найвпливовішими серед яких є євангельські християни-баптисти, п'ятидесятники, адвентисти сьомого дня та Свідки Єгови. Всеукраїнський союз об'єднань СХБ, скажімо, з 2002 року є найбільшим в Європейському баптистському альянсі, динамічно розвиваються й інші протестантські союзи. Однак питома вага протестантів у загальній структурі віруючих не є вже такою великою. Середня протестантська громада складається з 50-60 осіб і відчутно поступається за цим показником православним і греко-католицьким.

Близько 3 відсот. релігійних громад утворили прибічники Римсько-Католицької Церкви. Решта припадає на релігійні утворення національних меншин та нові релігійні течії — неомістичні та орієнталістські рухи.

Розширення та зміцнення релігійної мережі щороку забезпечує зменшення такого показника як кількість громадян України, на яких припадає діяльність однієї релігійної



громади. Якщо 1986 року цей показник дорівнював 8,2 тисячі осіб, а 2000 року — 1,8 тисячі, то нині він дорівнює 1,55 тисячі осіб.

У роки незалежності України релігійне життя країни збагатилося ще й таким новим для нас явищем, як міжцерковні та міжконфесійні об'єднання. Міжконфесійні та міжцерковні контакти, як розширення співпраці між суб'єктами релігійного життя, у першу чергу, є ознакою його нормалізації, зменшення внутрішньої напруги у релігійному середовищі та його конфліктогенного впливу на інші суспільні процеси.

Серед таких міжконфесійних об'єднань слід назвати Українське Біблійне Товариство, Всеукраїнську Раду Церков і релігійних організацій, утворену 1998 р., та Наряду представників християнських Церков України, що працює, починаючи з кінця 2003 р. В релігійному середовищі також активно дебатується необхідність духовного єднання релігійних організацій, що належать до однієї конфесії. Це стосується пізньопротестантських церков, що прагнуть утворити Євангельський альянс України, та спроб іудеїв і мусульман започаткувати роботу конфедеративних об'єднань їхніх одновірців, які нині належать до релігійних організацій різних юрисдикцій.

Міжконфесійні та міжцерковні об'єднання здатні відіграти позитивну роль у подальшому розвитку релігійного середовища України, особливо що стосується консолідації зусиль релігійних організацій заради реалізації ними масштабних соціальних проєктів, роботи з мінімізації наслідків міжцерковних та міжконфесійних конфліктів, налагодженню міжнародних стосунків України з іншими країнами.

Така впливова суспільна інституція, якою на сьогодні є Церква в Україні, природно не може обмежуватися діяльністю лише в межах церковної огорожі, працюючи виключно на задоволення релігійних потреб людини. Церква все більшою мірою починає відчувати себе у новій соціальній ролі, відповідальною за моральний стан суспільства. Вона прагне повернути собі можливості впливу на традиційні для Церкви сегменти суспільного життя. Ідеться, в першу чергу, про пошуки шляхів співпраці із світською системою освіти та виховання, душпастирську роботу в армії та інших силових структурах, а також про співробітництво з існуючою у державі системою соціального захисту та розвиток інших аспектів соціального служіння Церкви.

Проблеми інтеграції світської та духовної освітніх систем почали дебатоватися в українському суспільстві з самого початку нинішнього етапу духовно-релігійного відродження. Коріння цієї дискусії, з одного боку, живиться як історичним досвідом зародження і розвитку шкільництва у церковному середовищі, так і світовим досвідом сучасних демократій та суспільною необхідністю використати духовно-моральний потенціал релігійних вчень, що лежать в основі усієї системи моральних цінностей. З протилежного боку, висувуються аргументи, що базуються на буквальному розумінні принципу відокремлення школи від Церкви, можливій загрозі клерикалізації світської школи, неможливості у рівній мірі задовольняти вимоги усіх конфесій. Не останню роль тут відіграє і зміст освіти, що продовжує значною мірою зберігати і по сьогодні своє колишнє атеїстичне наповнення, а також втрата реальних форм співпраці систем духовної та світської освіти, що тривалий час свідомо і цілеспрямовано протиставлялися одне одній.

В роки незалежності України проблема співпраці Церкви зі світською школою була однією із найактуальніших у сфері суспільно-церковних стосунків. Тривалий час справа не рухалася далі констатації корисності такої співпраці і лише 2002 р. Президент України своїм указом зобов'язав відповідні органи центральної виконавчої влади із залученням Церкви напрацювати модель запровадження духовно-релігійних цінностей у навчально-виховний процес.

Спільна робота освітян і Церкви вивела у 2004 році на конкретне рішення, яке однак не влаштувало останню. Ідеться про запровадження викладання у школах «Етики», в змісті якої повною мірою були б відображені релігійні засади моралі та особливості етичних систем найбільш розповсюджених в Україні релігій.

З урахуванням зауважень релігійних організацій прийнятим рішенням, Глава держави 2005 р. у черговий раз зажадав забезпечити такі підходи до розв'язання цієї проблеми, які влаштовували б усіх учасників процесу. На виконання цієї вимоги було утворено міжвідомчу комісію за участю представників Церков і релігійних організацій, покликану розв'язати питання запровадження духовно релігійних цінностей у навчально-виховний процес.

Наскільки ефективною буде робота згаданої комісії — покаже час, однак, цілком очевидним є те, що це питання потребує поглибленої уваги з боку держави.

На переконання більшості експертів, проблему не буде розв'язано до тих пір, доки сторони не підйдуть до її розв'язання системно, не визначаться з форматом і змістом предмета, що мав би викладатися, не вдадуться до серйозного перегляду змісту світської освіти з точки зору її деатеїзації та не напрацюють законодавчої бази для відкриття конфесійних загальноосвітніх шкіл, що підтримувалися б фінансово з боку держави та контролювалися б органами освіти.

Окрему проблему в руслі теми співпраці Церкви із світською освітньою системою складає питання запровадження спеціальності «Богослов'я» в систему вищої освіти України. З одного боку, це дало б можливість заповнити ту прогалину у гуманітарному, зокрема філософському знанні, що утворилася внаслідок насильницького насадження матеріалістичних та атеїстичних поглядів на світ і людину. З іншого боку «Богослов'я» могло б стати тим містком, що вів би до визнання державою дипломів духовних навчальних закладів, що є для Церкви важливою юридичною і моральною проблемою. Оскільки і церковним і світським фахівцям спеціальність «Богослов'я» бачиться як широкий набір філософських, загальногуманітарних, мовних та власне богословських дисциплін, то її можна було б розглядати і як інструмент підготовки викладачів навчально-виховних духовно-релігійних дисциплін, що будуть запроваджуватися у світській школі.

За результатами численних соціологічних досліджень, Церква, як і основні суспільні прошарки в Україні, готова до того, щоб у визначений законом спосіб духовно-моральні надбання, сформовані впродовж багатьох століть, стали доступні підростаючому поколінню разом із об'єктивними знаннями про роль релігії і Церкви у суспільно-історичному поступі людства.

Не менш актуальною для суспільства і Церкви є проблема душпастирства в армії та духовної опіки над іншими силовими структурами держави. Вона актуалізувалася з початком будівництва Збройних Сил України і спиралася, в першу чергу, на історичні традиції церковної присутності у Запорізькій Січі, з'єднаннях Січових стрільців, військах УНР, Гетьманській армії, а також у царських військах.

Соціологічні дослідження і сьогодні підтверджують наявність бажання Церкви працювати на ниві військового душпастирства. Майже 80 відсот. опитаних священників, які представляли різні церкви, вбачають присутність Церкви у війську надзвичайно корисною, а 95 відсот. священнослужителів переконані, що їхні церкви будуть достойно вести релігійну діяльність в армії.

Урахування цих настроїв та бажання військовослужбовців спілкуватися з пастирем-вихователем, спонукає Церкву до пошуку адекватних часу змісту та форми своєї присутності в армії та інших силових структурах. Пошуком підходів до розв'язання цих проблем було присвячено ряд міжнародних науково-практичних конференцій, що проводилися Міністерством оборони України разом із провідними Церквами. Так, конференція «Практика формування особи військовослужбовця та створення умов успішного виконання військового обов'язку: християнський досвід», окреслила широке коло питань, що мали б стати об'єктом особливої уваги Церкви. Серед них відзначалася стурбованість проявами асоціальних явищ у військових колективах, позастатутними відносинами, моральною нестійкістю, безвідповідальністю, зневірою військовослужбовців, відсутністю реальних можливостей спілкування із священством та виконання обрядів і здійснення молитов.

Перелічене турбує як Церкву, так і відповідні державні інституції, суспільство в цілому. Тому у керівних органах більшості Церков та релігійних організацій в різний час було створено відповідні структурні підрозділи, які почали фахово працювати з військовими та представниками силових структур. Підготовці пастирів для роботи у військових колективах сприяє і Міністерство оборони України, а в управлінні соціально-психологічної служби Прикарпатського військового округу силами спеціально створеної групи військових та священиків ще 1993р. було розроблено проект «Правил душпастирювання у Збройних Силах України на першому етапі організації капеланської служби». Згідно з цим документом, військове священство не обмежується задоволенням духовно-релігійних потреб військовослужбовців, але й залучається до виховного процесу в цілому, стаючи в такий спосіб складовою органів виховання особового складу військових підрозділів. В той же час згаданий документ забороняє священикам втручатися у суто військову сторону життя цих підрозділів, піддавати сумніву накази і розпорядження командирів чи переносити у військові частини міжконфесійні суперечки і протиріччя. На думку авторів проекту, військові священики мали б отримати спеціальну освіту, що базувалася б на широкій соціально-гуманітарній, філософській та богословській підготовці, з обов'язковим вивченням необхідних військових дисциплін.

Взаємна зацікавленість у співпраці Церкви й армії прослідковується і за іншими ознаками. Представники Церкви є учасниками більшості урочистих і значимих подій у житті військових частин, духовна опіка забезпечувалася в усіх випадках, пов'язаних з перебуванням у зоні бойових дій наших миротворців. Про це ж свідчить і реалізація таких акцій як «хресна хода по повітрю», здійснена священством Української Православної Церкви Московського Патріархату у співдружності з військовими пілотами.

Попри певні досягнення у зустрічному русі Церкви та армії і по сьогодні проблема запровадження військового священства в українському війську та інших силових структурах є нерозв'язаною. Основною причиною її повільного вирішення залишаються міжконфесійні конфлікти і протиріччя, разом з комплексом інших причин, зокрема таких, як конфесійна строкатість українського суспільства, фінансові та правові труднощі.

Однак робота із створення інституту військового священства продовжується і в Церкві, і в суспільстві та й в самій армії. Це зумовлено зростанням кількості віруючих у військовому середовищі. За даними Міністерства оборони України, питома вага віруючих у Збройних Силах у період з 1992 по 1996 рр. зросла з 4 до 29 відсот.

Ця тенденція продовжує зберігатися, а відтак армії все важче обходитися без пастиря-вихователя, який міг би працювати з солдатами та офіцерами в умовах дезінтеграції ціннісних орієнтирів, притаманних попередній епосі. Не слід скидати з рахунку і ту обставину, що інститут військового священства (капеланства) є одним із стандартів діяльності війська у більшості європейських країн та США, а відтак він повинен розглядатися військовим командуванням України і через призму наших євроатлантичних прагнень.

З точки зору практичної реалізації, найбільш розвиненою формою соціально значущої діяльності Церкви у сучасній Україні є милосердництво та добродійна робота, які порівняно з розглянутими вище аспектами соціального служіння релігійних організацій досягли найбільшого розвитку.

Милосердницька і добродійна діяльність витікають із самої природи християнства і були завжди добре розвиненими і шанованими в українських землях ще з часів його прийняття. Церква мала серйозну матеріальну базу для здійснення цієї роботи, а вибудована нею в кінці XIX— на початку XX ст. система милосердницьких та добродійних закладів відіграла, на думку фахівців, навіть роль спонуки для відповідної діяльності держави, спрямованої на підтримку нужденних.

В часи панування тоталітарного режиму, який поклав в основу боротьби з Церквою винищення саме матеріальної бази її існування, остання повністю втратила інституційні

форми реалізації благодійництва та доброчинства. Ці форми діяльності релігійних організацій знаходилися під суворою заборорою режиму.

Усі законодавчі акти радянських часів забороняли не лише благодійництво та доброчинність релігійних організацій, але й ті види їх діяльності, які могли створити саму можливість надання Церквою матеріальної допомоги тим, хто її потребував.

За нових умов справа милосердя і доброчинства Церкви почала швидко відроджуватися. Ця робота йшла одночасно по кількох напрямках. По-перше, релігійні організації України, особливо ті з них, що мають транснаціональну будову, почали отримувати та розподіляти гуманітарну допомогу від своїх одновірців із-за кордону. Церква стала основним отримувачем такої допомоги, на її адресу надходить більш як дві третини усіх гуманітарних вантажів, що йде в Україну.

Спеціальні програми Церкви реалізуються релігійними місіями, монастирями, чернечими чинами та спеціальними установами, утвореними різними релігійними організаціями для роботи з групами ризику. Церкви та релігійні організації України брали і беруть активну участь у роботі, спрямованій на ліквідацію наслідків екологічних та технологічних катастроф. Щороку у літніх дитячих таборах та на базах відпочинку, що належать релігійним організаціям, оздоровлюються десятки тисяч дітей з неповних сімей та з сімей, що постраждали внаслідок аварії на Чорнобильській АЕС.

По-друге, релігійні місії та спільноти в Україні намагаються брати активну участь у великих міжнародних милосердницьких проектах. Крім того, в країні працюють групи волонтерів, представники Церкви здійснюють опіку над пацієнтами психіатричних лікарень, будинками престарілих тощо. Релігійні організації утворюють спеціальні медичні центри, пересувні амбулаторії, опікуються проблемами боротьби з епідеміями та тяжкими захворюваннями. Подекуди ця спільна робота набуває нових якостей, оскільки її результати лише в кінцевому підсумку спрямовуються тим соціально-демографічним групам, які не здатні самі себе утримувати, а в початковій фазі зусилля доброчинців скеровані на допомогу тим, хто здатен і хоче працювати. Це - допомога технікою, насінням, засобами хімічного обробітку землі тощо з наступними викупом продукції у її виробника і безкоштовним розподілом між установами соціального спрямування. Так, говорячи мовою християнського соціального вчення, Церква намагається подолати не лише «бідність слабких», але й «бідність сильних».

По-третє, відкритість нашого суспільства та готовність релігійних організацій до співпраці з закордонними доброчинними організаціями привели до швидкого розгортання в Україні роботи таких міжнародних агенцій і фондів як «Карітас», «Реновабіс», «Церква в потребі», ADRA, Бюро єпископської конференції США з допомоги Католицькій церкві в Центральній і Східній Європі та ін.

Сказане не означає, що соціальне служіння Церкви в сучасній Україні розвивається безпроблемно. Як вже наголошувалося, історично склалося так, що Церква на сьогодні ще позбавлена тієї матеріальної, фінансової та юридичної бази, яка б дала їй можливість, з одного боку, реалізовувати власні масштабні проекти у цій царині, а з іншого, як юридичній особі брати участь у тендерах на реалізацію тих чи інших соціальних проектів держави, які вона зі своїм досвідом та напрацьованими механізмами соціального служіння могла б вигравати.

На сьогодні співпраця Церкви з системою охорони здоров'я та соціального захисту держави ще не набула концептуального характеру. Нерозвиненість співпраці Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій чи окремих церков з органами соціального захисту, охорони здоров'я і довкілля свідчить про початковий характер можливого плідного партнерства у стосунках між ними.

Забезпечення церкві повноцінного правового і соціального статусу, створення для неї сприятливих умов діяльності ставить на порядок дня визначення пріоритетів держави в галузі релігійно-церковного життя. Більше того, у відносинах між державою і церквою, а також у взаєминах між конфесіями виникає чимало проблем, які вимагають законодавчого

врегулювання. Це, з одного боку, зумовлює необхідність ініціювати зміни в чинному законодавстві щодо релігії та церкви, котрі якомога повніше враховували б реалії сьогодення, а з другого - потребує тривалої стратегії подальшого розвитку державно-церковних відносин в Україні.

Якщо в загальних рисах окреслити основні пріоритети державної політики щодо релігії та церкви, то ними є забезпечення конституційного положення про відокремлення церкви від держави і школи від церкви, рівноправності всіх офіційно діючих в Україні релігій та права громадян на свободу совісті. Такі чіткі правові принципи і процедури дають змогу створити надійні механізми захисту прав віруючих, законних інтересів релігійних організацій, уникнути конфліктних ситуацій на релігійному ґрунті. При цьому вдосконалення законодавчої та іншої нормативної бази слід здійснювати передовсім шляхом відпрацювання юридичних механізмів розв'язання питань, які виникають у відносинах між державними й релігійними структурами, а також між різними релігійними організаціями;

§ сприяння релігійним організаціям у виконанні їхніх статутних завдань, участі церков у служінні, що має неабияке соціальне значення. Йдеться, зокрема, про зміцнення моральних підвалин суспільства, розвиток милосердницької, добродійної діяльності тощо;

§ подолання дестабілізуючих впливів церкви на суспільство, деполітизація релігійного середовища. Йдеться в тому числі і про те, щоб мінімізувати спроби партій, рухів та інших політичних формувань використовувати релігійно-інституційні структури під час виборчих кампаній тощо.

Зрозуміло, деполітизація релігійного життя не означає, що держава не зацікавлена у притаманних церкві функціях моральної опозиції, критики окремих аспектів соціальної політики державних органів. Реалізація цих функцій релігійними організаціями, особливо за умов транзитного стану суспільства, спонукає державу до корекції політичного курсу, певною мірою мінімізує негативні соціальні й соціально-психологічні наслідки економічних реформ і тому відповідає інтересам країни.

Нарешті, об'єктом державної політики щодо релігії та церкви має стати сприяння розвитку релігійної самобутності корінних народів та національних меншин, їх стосунків з одновітряними за кордоном.

Державна політика стосовно цих організацій має спрямовуватись на розвиток їхньої власної релігійно-інституційної інфраструктури; мінімізацію вирішальної залежності від закордонних центрів, а також недопущення перетворення конфесійного чинника на знаряддя етнічного й територіального сепаратизму; залучення згаданих релігійних організацій у процес динамізації стосунків України з їхніми етнічними батьківщинами й створення сприятливих умов для розвитку української діаспори в різних країнах.

Зростаюча відкритість суспільства, імплементація Україною міжнародних правових норм, спроможність авторитетних європейських та світових організацій аналізувати дотримання державою законодавства щодо прав людини та діяльності релігійних організацій вимагають виважених рішень у галузі державно-конфесійних відносин, подальшого вдосконалення законодавчої бази у царині свободи совісті, відпрацювання ефективного механізму розв'язання актуальних питань міжконфесійних взаємовідносин.

## **ХРИСТИЯНСТВО І ПОЛІТИКА, ПОЛІТИКИ І ХРИСТІЯНИ**

### **1. «Віра, коли діл немає, мертва в собі!» (Як. 2:17).**

**Християнство і політика.** Святе Письмо говорить, що віра, якщо вона не супроводжується справами, є мертвою. Ми, як християнські демократи, покладаємо таке розуміння наріжним каменем своєї життєвої та політичної позиції. Відмова від цього принципу у суспільному житті призводить до панування зла та несправедливості. Попри те, що багато хто з християн нашої країни вважає, що християнам нема чого робити у політиці через загальну брутальність останньої, ми вважаємо, що політика – це поле відповідальності християн.

Оскільки ми всі прийшли на цю грішну землю для того, щоб створити краще життя для тих, хто прийде після нас, ми не можемо не втручатися в політичні процеси, що відбуваються навколо нас. Кожен з нас несе відповідальність перед Богом і людьми, перед своєю сім'єю, народом та людством, перед сучасниками, предками та нащадками. Живучи у спільноті з іншими людьми, кожна людина несе відповідальність не лише за себе, але й за своїх ближніх. Ми вже сьогодні відповідальні за те, що буде завтра, за майбутнє наших дітей, за рівень духовного та морального розвитку нації та добробут нашої країни. Ми відповідальні за збереження і примноження духовного та матеріального багатства, створеного нашими батьками й прадідами, за збереження і покращення природного середовища.

Можна бути байдужим, можна бути споглядачем цих процесів, але марно існує теза про те, що якщо ви не цікавитеся політикою, то політика зацікавиться вами. І така покірність, що проповідують деякі християнські напрямки, мовляв, не труба втручатися, хай це робить хтось за тебе, не враховує того, що може наступити момент, коли ніхто не буде питати твоєї думки навіть з найважливіших для тебе питань, може трапитися так, що буде пізно висловлювати свою позицію. Тому ми переконані, що християни повинні бути активними в суспільному житті. Включаючи і політику.

Мій прихід до християнської демократії - це якраз намагання принести принципи, викладені у Святому Письмі, в українську політику. Це - дуже складне завдання. Після багатьох десятиліть тоталітарної системи ми ще тривалий час будемо спотикатися на атавізмах, що проростають з минулого, але ми намагаємось, зокрема доводити, що християнська спільнота може й повинна впливати на процеси у нашій державі.

Те, що ми на правильному шляху, доводить досвід християнських демократів Німеччини, Італії, Франції, Швеції тощо. В таких пострадянських країнах, як Чехія, Словаччина, Польща, в Прибалтиці християнські демократи завоюють все більші й ширші позиції. Їхній досвід переконливо свідчить, що між духовним вченням Ісуса Христа і суспільною активністю християн немає протиріччя.

Разом з тим, ми свідомі того, що період комуністичного тоталітаризму суттєво вплинув на свідомість вітчизняних християн, що вони можуть бути цілком спрямовані лише на духовне служіння Христу при повній пасивності щодо суспільних проблем. Безумовно, що справа Церкви, і як духовного Тіла Христового, і як спільноти вірних, незалежно від їхніх політичних переконань, працювати із душами прихожан, допомагати тим, хто потребує спілкування у храмі із священником, ставати на правдивий шлях, шукати собі вірну дорогу. Марно Конституція України сьогодні відокремила Церкву від Держави.

Водночас справа партій, що об'єднують громадян, в тому числі й християн, що поділяють програмні позиції таких партій, впливати на владу, здійснювати владу, працювати в тому числі на користь віруючих, в тому числі й громадян, що належать до інших конфесій, інших віросповідань. Партія займається питаннями організації громадян

для здійснення влади, участі в виборах і діяльності у відповідний спосіб задля поліпшення управління державними процесами, щоб держава розвивалась.

**2. «І все, що тільки чините, робіть від душі, немов Господеві, а не людям!» (Колос. 3:23)**

**Політика як служіння.** Для мене, політика є служінням українському народу. Український народ – поняття не ефемерне, для мене це – усі громадяни України. І ця ідея закладена в Святому Письмі, де записано, що служіння є нашим первинним обов'язком, тому що той, хто перед Вами, є вмістилищем образу Божого, і Ви повинні служити ближньому так, як Ви прислуговуєте Творцю. І якщо це усвідомлювати, думаю, що ми б уникнули багатьох суспільних негараздів, як на рівні місцевого чиновника, так і на самому високому рівні.

Наш земний шлях є досить нетривалим. Саме тому кожен політик має усвідомлювати владу Бога над собою, бути посланцем Бога для людей, служити людям, розуміючи, що в такий спосіб він служить Богу. Нагадаю, що в Конституції України ми згадали, що усвідомлюємо свою відповідальність перед Богом.

Саме усвідомлення своєї відповідальності перед Богом та іншими людьми за свої вчинки, за те, що ми робимо на землі на своєму земному шляху, і повинне спонукати нас до творіння добра заради благополуччя співгромадян. Ми в період свого земного існування повинні постійно думати про тих, хто біля нас, піклуватись, допомагати їм в труднощах. Це і є постулат християнської демократії.

Якщо відкрити перший розділ нашої Конституції, то там можна прочитати: людина, її здоров'я, честь і гідність, права і свободи є найвищою соціальною цінністю. Відкрийте Святе Письмо – там знайдете те саме твердження – людина є найвищою цінністю, втіленням образу Божого. Бо написано: «полюби ближнього свого, як самого себе». Тому дійсно любити ближнього свого, а не тільки проголошувати гасла, а відтак й втілювати в суспільстві Божі заповіді щодо людинолюбства – має стати дороговказом для кожного політика. Якщо не любити людину, яка знаходиться поруч з тобою, суспільство неминуче прийде до кризи. Саме нинішня ситуація в Україні свідчить про те, що в суспільстві не вистачає любові та терпимості один до одного.

**3. «По їхніх плодах ви пізнасте їх... Не кожен, хто каже до Мене: Господи, Господи! увійде в Царство Небесне, але той, хто виконує волю Мого Отця, що на небі» (МТ. 7:20-21)**

**Політик і християнин.** На превеликий жаль, не всі з моїх колег-депутатів користуються вищевикладеним кредо, а відтак зрозуміла і критика на адресу депутатського корпусу України, що вони відокремились від людей: депутати самі по собі, а народ – сам по собі. Цей розрив між представниками влади і тими, хто делегував їм цю владу приводить до соціальних катаклізмів, до того, що держава не може нормально розвиватися.

Політична еліта України на сьогодні, на моє переконання, ще не дійшла до розуміння правдивих християнських цінностей. Не таких великодних чи різдвяних, а правдивих, щоденних, з ранку до ночі, для втілення їх у повсякденному житті. Сьогодні при владі, я переконаний, абсолютна більшість нехристиян, незважаючи на те, що багато хто з них намагаються представити себе віруючими. Апелювання до того, хто скоює злочин, що не тільки державний закон забороняє вчиняти певні дії, але й нагадування закону Божого дуже часто не знаходить належного розуміння. Я це вважаю блюзнірством, коли такі люди, ходячи, наприклад, під час свят до церкви, дотримуючись на публіці певних традицій, в душі своїй не відчують потреби служіння людям, шукають свого, а не Божого. І в цьому є певною мірою трагізм української влади. Такі люди вважають, що вони можуть здійснювати що завгодно, і ніякого покарання їм за це не буде - ні в цьому світі, ні на суді Божому.

**4. «Господь же то Дух, а де Дух Господній, там воля» (2 кор. 3:17). «Дух дихає, де хоче, і його голос ти чуєш, та не відаєш, звідкіля він приходить, і куди він іде» (Ів. 3:8).**

**Держава і Церква. Свобода совісті.** Людина створена Богом вільною. Свобода є необхідною умовою формування особистості. Вона дана кожній людині і реалізовується нею у всіх сферах суспільної діяльності. Кожна людина має право на вільний розвиток своєї особистості. Проте свобода однієї людини не повинна порушувати свободу інших людей, посягати на громадські інтереси, використовуватись для руйнації ціннісних підвалин суспільства. Тому свобода особистості є невіддільною від її відповідальності.

Усі люди рівні перед Богом і мають рівну гідність, хоча вони мають різні характери та моральні якості, між ними існує психічна, фізична та інтелектуальна відмінність. Будь-яка дискримінація в особистих правах на підставі раси, кольору шкіри, статі, національності, мови, релігії, соціального походження та майнового стану є неприпустимою. Держава має дбати про створення для всіх і кожного рівних можливостей для реалізації себе як особистості, задоволенні природних і громадянських прав та свобод особи.

Вільному розвитку особи відповідає суспільство, в якому реалізується розмаїття думок, потреб та інтересів громадян. В свою чергу функціонування такого суспільства, повага до людської гідності та усвідомлення недосконалості кожної людини вимагають толерантності - терпимості до думок, позицій і цінностей, що не збігаються з власними, за умови якщо ці думки, позиції й цінності не посягають на людське життя, гідність та свободу, суспільну мораль. В сфері совісті, в сфері релігійних переконань громадян не може бути примусу чи тиску з боку держави, а, відповідно, й надання якихось преференцій певним конфесіям. Інакше це пахне подіями до 1991 р., коли єдиною керуючою і направляючою силою в суспільстві могла бути лише одна партія. Держава не може давати комусь примату, не може когось обзивати сектантами, а інших возносити в ранг державної релігії. Всі вони абсолютно рівні. Усі люди є абсолютно рівними перед Богом та перед державою. Конституція говорить, що не може бути переваг будь-кому залежно від раси, кольору шкіри, віросповідання і так далі. Це є гасло, яке нам належить втілювати у життя.

Ми переконані, що одним із інтегруючих елементів українського суспільства має бути Церква. Оскільки Церква є духовним фундаментом будь-якої держави, остання повинна бути зацікавлена в розвитку церков як суспільної інституції. Польща, наприклад, не могла б зробити таких могутніх кроків за останні двадцять років, якби там не було міцного фундаменту християнської віри. Розуміння того, що Церква виконує особливу духовну місію - кличе до морального самовдосконалення особистості через оволодіння християнськими цінностями та духовною практикою - має визначати формування відносин між Державою та Церквою на засадах співробітництва та взаємодопомоги. Держава і Церква, релігійні спільноти повинні бути партнерами в першу чергу для досягнення певних соціальних цілей, для турботи про тих, хто сьогодні гостро потребує такої турботи в різних сферах суспільного життя.

Виходячи із зазначеного, ми наголошуємо на необхідності дотримання свободи совісті, за підвищення рівня етичного впливу Церкви на суспільну мораль, докладатимемо зусиль для недопущення розпалювання міжрелігійної та міжнаціональної нетерпимості та ворожнечі в українському суспільстві. Я християнин і оптиміст, бо немає справжніх християн, які б не були оптимістами. Тому я твердо вірю в те, що Україна стане могутньою державою. Але для цього наша віра повинна бути дієвою, треба боротися і Господь допоможе нам.



## УКРАЇНСЬКІ СУСПІЛЬНО-РЕЛІГІЙНІ ВІДНОСИНИ В СИСТЕМІ ЄВРОПЕЙСЬКИХ ДЕМОКРАТИЧНИХ ЦІННОСТЕЙ

Перед гуманітарною наукою України стоїть складне завдання - визначити шляхи та засоби реалізації інтелектуального й духовного потенціалу Українського народу, інтегруючи їх у загальноєвропейський гуманітарний простір у контексті власних національних інтересів. Важливою складовою даного завдання є узгодження національної специфіки розвитку суспільно-релігійних та державно-церковних відносин із європейськими стандартами. Для реалізації поставленої мети розглянемо проблеми впровадження базових принципів Ради Європи щодо розбудови релігійно-церковної сфери в українське суспільне та правове поле.

Серед пріоритетів Ради Європи ключовими визнаються:

- § захист прав людини, зміцнення парламентської демократії, забезпечення верховенства закону;
- § досягнення спільних домовленостей, спрямованих на гармонізацію соціальної та юридичної практики держав-членів РЄ;
- § сприяння усвідомленню народами європейської самобутності та єдності, збереження й розвиток культурної багатоманітності<sup>23</sup>.

У цьому контексті політика Ради Європи щодо конфесійної царини здійснюється у двох взаємопов'язаних напрямках: перший стосується обстоювання свободи совісті та свободи діяльності релігійних організацій, другий – сприяння розвитку суспільно-релігійних та державно-церковних відносин на толерантних, діалогічних засадах.

Задля посилення активності держав-учасниць на цих напрямках РЄ, зокрема ПАРЄ, вироблено низку вимог і настановчих рекомендацій, викладених у відповідних документах (Рекомендація 1202 (1993) “Щодо релігійної терпимості в демократичному суспільстві”, Рекомендація 1396 (1999) “Релігія та демократія”, Рекомендація 1556 (2002) “Релігія і зміни в Центральній та Східній Європі”, Рекомендація 1804 (2007) “Держава, релігія, світське суспільство та права людини”).

Зосередимо увагу на аналізові найбільш значимих позицій. Це: 1) утвердження автономності релігії і політики; 2) охорона релігійного плюралізму; 3) узгодження національних законодавств з Європейською конвенцією з прав людини; 4) провадження справедливої реституції церковного майна; 5) конституювання партнерських відносин між релігійними інституціями та державами.

Окреслені параметри застосовуємо до українського контексту.

**1. Утвердження автономності релігії і політики.** На рівні загальноєвропейських структур набуло усталеності переконання про необхідність збереження демаркації між духовною і світською владою. Йдеться про те, що релігії не можуть посісти місце демократій й не повинні прагнути владних повноважень, а політичні інституції змушені відповідно ухилятися від поширення свого впливу на діяльність конфесійних об'єднань. Такий підхід викристалізувався з урахуванням тривалого історичного досвіду, який засвідчив: “Проблеми виникають тоді, коли власті намагаються використовувати релігію у власних цілях або коли релігії вдаються до зловживань стосовно держави заради досягнення своєї мети”<sup>24</sup>.

У Конституції України (ст. 35) і базовому Законі України “Про свободу совісті та релігійні організації” (1991) закріплено принцип відокремлення церкви і релігійних організацій від держави. Більше того, профільний Закон конкретизує цей принцип у ст. 5,

<sup>23</sup> Див.: Совет Европы: история создания и членство в Организации // <http://www.echr.ru/coe/index.htm#history>

<sup>24</sup> Рекомендація 1396 (1999) “Релігія та демократія” // Свобода совісті та віросповідання в контексті міжнародних й українських правових актів та релігійних документів. – К., 2006. – С. 58.

яка стверджує, що держава не фінансує конфесійні об'єднання; релігійні інституції не виконують державних функцій, не беруть участі у діяльності політичних партій, не займаються їхнім фінансуванням тощо<sup>25</sup>.

Проте реалії українського життя засвідчують, що дана правова норма не завжди виконується. Попри заборону церквам і деномінаціям займатися політикою, а політичним партіям використовувати релігійні організації у своїх цілях, має місце політизація конфесійного середовища країни. Особливо виразно вона проявляється під час виборчих кампаній – президентських, парламентських, до органів місцевого самоврядування. Тим не менше, рівень заполітизованості релігійно-церковного простору поступово знижується. Якщо, приміром, на виборах до Верховної Ради України 1990, 1994, 1998 років священнослужителі брали активну участь, а конфесії фактично незауважливо висловлювали підтримку тим чи іншим політичним силам, то уже на початку наступного десятиліття ситуація змінилася. Напередодні виборчих перегонів 2002 року представителі найбільших конфесій України (УГКЦ, УПЦ КП, УПЦ МП) публічно заявили, що представники очолюваних ними об'єднань не балотуватимуться кандидатами у народні депутати, але можуть обиратися на місцевому рівні. Через чотири роки Синод УГКЦ прийняв рішення, яким заборонив священникам йти у владу взагалі, пославшись на негативний депутатський досвід духовенства. Позицію греко-католиків наслідувала УПЦ КП. Нині навіть найбільш політично ангажована конфесія – УПЦ МП – переосмислює своє відношення до політики. Усвідомлення переваг політичного нейтралітету знайшло відображення в рішеннях Архієрейського собору цієї церковної структури, котрий відбувся у грудні 2007 року. А Синод УПЦ МП у квітні 2008 року констатував відмову єпископату і кліриків від участі у виборах до місцевих органів влади з міркувань пастирського характеру.

Відтак, сьогодні є підстави стверджувати, що принцип автономії релігії і політики у європейському розумінні отримує послідовну апробацію на українських теренах.

**2. Охорона релігійного плюралізму.** Рада Європи розглядає релігійний плюралізм як цілком природний наслідок свободи релігії та визнає, що європейська спільнота своїм багатством зобов'язана саме взаємодії і взаємовпливам різних культурних і релігійних традицій. Тому, аби виключити будь-які прояви дискримінації, РЄ вимагає від своїх держав-членів нейтральності в питаннях віри та зобов'язує їх створювати належні умови для рівного розвитку усіх віросповідань.

За роки суверенітету Україна досягла відчутних успіхів у напрямі плюралістичного розгортання власного релігійно-церковного простору. Насамперед спостерігається стійке зростання кількості релігійних організацій. За даними Держкомнацрелігій, на початок 2008 року загальна чисельність церков і деномінацій в Україні досягла майже 34 тисяч одиниць. Для порівняння – минулого року аналогічний показник становив трохи більше 33 тис.

Розширюється спектр віросповідних течій. Так, у радянський період в Україні діяло всього 9 зареєстрованих церков і релігійних напрямів. У 1991 році їх нараховувалось 42, а на 2008 рік – понад 120. Однак цей показник навряд чи можна вважати вичерпним, оскільки національне законодавство допускає функціонування релігійних організацій поза реєстрацією.

На фоні плюралізації конфесійного середовища серйозною проблемою залишається патрунування органами влади (в першу чергу місцевими) певних релігійних організацій. Прихильність визначається або політичною доцільністю, або вкоріненістю релігійної традиції в культурно-історичний ландшафт регіону. Факти конфесійної заангажованості української влади потрапили у поле зору світової спільноти. Зокрема, черговий Звіт про дотримання прав людини у світі, оприлюднений Бюро демократії та прав людини Державного департаменту США 11 березня 2008 року, звертає увагу на труднощі деяких релігійних меншин та нетрадиційних релігійних угруповань в реєстрації й придбанні

<sup>25</sup> Див.: Закон України “Про свободу совісті та релігійні організації” // Людина і світ. – 1991. – № 7. – С.9.

майна через прихильність владних структур до тих конфесій, які мають більшість прихильників у певному регіоні. Подібні оцінки, звичайно, не додають авторитету Українській Державі на міжнародній арені.

**3. Узгодження національних законодавств з Європейською конвенцією з прав людини.** Одним із дієвих індикаторів демократизації суспільно-релігійних та державно-церковних відносин Рада Європи вважає відповідність національних законодавств Конвенції про захист прав людини та основних свобод (1950). Цей документ доволі динамічно розвивається, розширюючи коло людських прав і свобод у додаткових протоколах, які також мають бути враховані державами-членами РЄ у своїй законотворчій діяльності. При цьому важливою є вимога Ради Європи щодо чіткості й однозначності формулювань нормативно-правових актів.

Вітчизняному законодавству щодо свободи совісті і віросповідання цієї чіткості та однозначності якраз не вистачає. Бракує йому й логічної виваженості. Уже неодноразово науковцями та правовими експертами наголошувалося, що Закон України “Про свободу совісті та релігійні організації”, попри усі плюси, застарів і не дає відповіді на актуальні питання поточного моменту. У 2005 році співдоповідачки Комітету ПАРЄ з питань виконання обов’язків і зобов’язань державами-членами РЄ Ханне Северинсен та Ренате Вольвенд, критично проаналізувавши документ, зауважили: 1) законом обмежено форми, у яких можуть створюватись релігійні організації; 2) встановлено обмеження на мінімальну кількість засновників, які можуть зареєструвати статут релігійної організації у кількості 10 осіб (водночас для інших громадських організацій вимагається 3 особи); 3) релігійним організаціям заборонено створювати місцеві відділення без статусу юридичної особи (філії та представництва); 4) релігійні об’єднання не можуть набувати статусу юридичної особи; 5) дискримінація іноземців та осіб без громадянства; 6) брак прозорості в питанні, які організації мають реєструвати обласні державні адміністрації, а які – державний орган у справах релігій; 7) наявність у законі низки нечітких положень, які залишають широкий вибір виконавчим органам<sup>26</sup>.

За час, що минув, Україна фактично не зробила суттєвих кроків у напрямку задоволення висунутих претензій. Резонансна подія – підготовка у 2006 році проекту нової редакції Закону України “Про свободу совісті та релігійні організації” – завершилася лише широким публічним обговоренням документу без подальшого проходження через парламент. Окремі пропозиції (встановлення кримінальної відповідальності за порушення таємниці сповіді; заборона використання релігійної символіки у рекламі; надання земельних наділів у постійне користування монастирям) не відтворюють розуміння глибини комплексних перетворень, скоріше виглядають імітацією роботи на відповідному законодавчому полі.

Вкотре на вади чинного Закону України “Про свободу совісті та релігійні організації” вказала судова справа “Свято-Михайлівська парафія проти України”, яку наша Держава програла (2007). Європейський суд з прав людини визнав, що Україна порушує ст. 9 Конвенції. У загальному висновку він наголосив, що причиною неспроможності українських судів захистити віруючих від свавілля з боку держави виявилися непослідовність та непередбачуваність українського законодавства про свободу совісті й віросповідання. Серед прогалин профільного Закону України Суд відзначив: 1) недостатньо чітко прописані підстави відмови релігійній організації у реєстрації статуту (ст. 15); 2) незрозумілу класифікацію релігійних організацій (ст. 7-8)<sup>27</sup>.

Таким чином, Україна, аби унеможливити будь-які санкції з боку РЄ, зобов’язана прискорити роботу над приведенням законодавства щодо релігійно-церковної сфери у

<sup>26</sup> Див.: Друзенко Г. Між традицією та свободою // <http://www.risu.org.ua/ukr/religion.and.society/analysis/article;10725/>

<sup>27</sup> Див.: Друзенко Г. Непомічене судове рішення // <http://www.risu.org.ua/ukr/religion.and.society/analysis/article;20048/>

відповідність з демократичними стандартами, характерними для європейського співтовариства.

**4. Провадження справедливої реституції церковного майна.** Рада Європи свідомо, що падіння “духовної завіси” поставило уряди країн посткомуністичного табору перед вирішенням складного завдання – відновлення історичної справедливості щодо конфесій, покривджених тоталітарними режимами. Успішне врегулювання ними (урядами) передусім майнових питань в ситуації релігійного розмаїття, відсутності у традиційних церков досвіду функціонування в умовах світоглядного плюралізму схильне розглядатися європейськими представницькими структурами як вагомий доказ демократичного самоствердження.

“Гарантувати релігійним організаціям, майно яких було націоналізоване в минулому, реституцію цього майна протягом певного часу, а в тих випадках, коли це неможливо, виплату справедливої компенсації; необхідно вжити належних заходів з метою недопущення приватизації націоналізованої церковної власності”<sup>28</sup>, – записано в Рекомендації ПАРЄ № 1556 (2002) “Релігія та зміни в Центральній і Східній Європі”.

Незважаючи на те, що за роки незалежності Української Держави значний масив культових споруд і майна вже повернуто релігійним організаціям, остаточне завершення цього процесу потребує вдосконалення порядку реституції, на що прямо вказано в Резолюції ПАРЄ № 1466.

На жаль, протягом останніх двох років Україні не вдалося суттєво просунутися у вирішенні цього завдання. У березні 2006 року на виконання Указу Президента України була утворена Міжвідомча комісія з підготовки пропозицій щодо відновлення прав церков і релігійних організацій, порушених унаслідок проведення тоталітарної політики у минулі часи. Робота її виявилась не надто результативною. правонаступниця Міжвідомчої комісії – Комісія з питань повернення майна релігійним організаціям при Кабінеті Міністрів України – також не спромоглася на ефективний результат. Лише у вересні 2007 року спільним наказом Міністерства юстиції та Держкомнацрелігій України була утворена робоча група з розробки законопроекту “Про повернення релігійним організаціям колишніх культових споруд та іншого церковного майна”. Потреба в такому законі – вимога часу. Його прийняття могло би суттєво знизити гостроту конфліктів на майновому ґрунті, які продовжують бути джерелом напруги у міжконфесійних та державно-церковних відносинах.

**5. Конституювання партнерських відносин між релігійними інституціями та державами.** Внесок організованих релігій у розвиток громадянського суспільства та демократії переконує керівників європейських структур поглиблювати співпрацю з релігійними об’єднаннями. Голова ПАРЄ Рене Ван дер Лінден на III Європейській міжхристиянській асамблеї у румунському місті Сібіу, яка відбулася у вересні 2007 року, заявив: “Віра, релігія та релігійні організації відіграють життєво важливу роль у соціумі, забезпечуючи цілісність суспільного організму... Я переконаний, що політики змушені визнати це і збільшити роль Церков та інших релігійних організацій в суспільстві”<sup>29</sup>. Загалом коопераційна модель розцінюється євровичовниками як невід’ємна складова дотримання основоположних прав людини, захисту особи і спільноти від будь-яких форм переслідувань на ґрунті релігії.

Релігійні організації України мають можливість взаємодіяти з Державою на засадах партнерства в різних сферах соціального і громадського життя. Це розробка й впровадження різноманітних соціальних програм, захист фундаментальних норм моралі, духовне виховання молоді, підтримка інституту сім’ї, збереження довкілля, відродження традицій милосердя і благодійництва, охорона здоров’я тощо.

<sup>28</sup> Рекомендація Парламентської Асамблеї Ради Європи № 1556 (2002) “Релігія та зміни в Центральній і Східній Європі” // Національна безпека і оборона. – 2007. – №8. -С. 19.

<sup>29</sup> Председатель ПАСЕ: нужно усилить влияние церквей в обществе // <http://www.regions.ru/news/politics/2096498/>

Є чимало прикладів такої плідної співпраці. Багато церков утримують сиротинці, хоспіси, здійснюють реабілітаційні програми для безпритульних дітей, інвалідів тощо. Регулярною є участь конфесій у проведенні суспільно значущих акцій, під час яких релігійні організації виховують у вірних повагу до національних свят, історичних подій, культурних та духовних надбань Українського народу.

Активна суспільна позиція церков і деномінацій обумовлює високий рейтинг довіри до них з боку українців, шкала якого наближається до 60 %<sup>30</sup>. Подібним авторитетом не користується жодний з інших державних, політичних чи громадянських інститутів.

Парадоксальність національного варіанту партнерства полягає у тому, що українська влада (на усіх рівнях), декларуючи важливість і необхідність всебічного використання соціального, етично-виховного, культурно-просвітницького і т. п. потенціалу конфесій у державотворчих процесах, часто своїми діями або бездіяльністю стає на заваді цього використання.

Приміром, довготривалі теоретичні дискусії з приводу значимості надання права релігійним інституціям засновувати загальноосвітні навчальні заклади понині не знайшли втілення у практичній площині. Що стосується викладання знань про релігію у державних і приватних освітніх установах, то Міністерство освіти і науки України поки не запропонувало загальнонаціонального підходу. Проблеми із розробки методичних рекомендацій, змістовного наповнення духовно-релігійних дисциплін, кадрового забезпечення і т. п. вирішуються часто на рівні окремої школи.

Інші приклади: з прийняттям Закону України “Про державну реєстрацію юридичних осіб та фізичних осіб – підприємців” №755-IV від 15.05.2003 року постала проблема подвійної реєстрації релігійних інституцій, що в свою чергу призвело до ускладнення отримання останніми статусу юридичної особи. Проблему не розв’язано дотепер. Має місце зволікання з виконанням Указу Президента України № 39 від 20 січня 2006 року “Про план заходів із виконання обов’язків та зобов’язань України, що випливають з її членства в Раді Європи” в частині, котра передбачає зміцнення правових засад свободи совісті та віросповідання. Із набуттям чинності Закону України “Про Державний бюджет України на 2008 рік та про внесення змін до деяких законодавчих актів України” № 107-VI від 28.12.2007 року погіршились умови діяльності церков і релігійних організацій. Статті 76 та 124 цього Закону запровадили для релігійних організацій новий порядок передачі в оренду державного та комунального майна – виключно на конкурсних засадах та набуття права оренди земельних ділянок, що перебувають у державній або комунальній власності, – також виключно на аукціонах. Якщо врахувати неприбутковий характер конфесійних об’єднань, то зрозуміло, що вони не можуть конкурувати з комерційними структурами.

Така непослідовність фактично виявляється серйозним гальмом у справі поглиблення державно-церковного співробітництва.

### ***Висновки і пропозиції***

Наведений вище аналіз дає підстави сформулювати декілька узагальнюючих положень:

1. У взаєминах між релігією і політикою простежується позитивна тенденція. Конфесійне середовище країни поступово стає менш політизованим. Релігійні об’єднання переорієнтовуються на реалізацію власного потенціалу у традиційних для себе сферах (душпастирство, благодійність, освіта і виховання, захист суспільної моралі й т. п.), що значно підвищує їхній авторитет у суспільстві.

<sup>30</sup> Українці найбільше довіряють Церкві //

[http://orthodoxy.org.ua/uk/po\\_eparhiyah/kiivska/2007/06/06/8320.html](http://orthodoxy.org.ua/uk/po_eparhiyah/kiivska/2007/06/06/8320.html); Церква користується найбільшою довірою українців // [http://orthodoxy.org.ua/uk/po\\_eparhiyah/kiivska/2007/11/13/11677.html](http://orthodoxy.org.ua/uk/po_eparhiyah/kiivska/2007/11/13/11677.html)

2. Українська модель суспільно-релігійних і державно-церковних відносин розвивається в умовах неповної відповідності національного законодавства базовим стратегемам Ради Європи.

3. Для України актуальною є проблема пошуку рівноваги між принципами демократії і правами людини (в тому числі на свободу совісті і релігії), з одного боку, та збереженням національної (культурної, етнічної, мовної, релігійної) ідентичності.

4. Гармонізація національної моделі суспільно-релігійних та державно-церковних відносин з європейськими стандартами потребує продовження роботи над проектом Закону України “Про свободу совісті та релігійні організації”. Необхідно взяти за основу документ, підготовлений на виконання Указу Президента України “Про План заходів із виконання обов’язків та зобов’язань України, що випливають з її членства в Раді Європи” від 20.01.06 за № 39/2006.

5. Важливим є створення робочої групи із розробки законопроекту стосовно реституції. Без прийняття такого закону справедливо вирішити проблему повернення майна релігійним організаціям, конфіскованого у минулому, неможливо. Адже ця проблема є болючою не лише для церков і деномінацій, а й для інших суб’єктів громадянського суспільства. Тому законопроект має передбачити чіткі механізми врегулювання питань навколо реституції, не ставлячи конфесії у привілейоване становище.

*Вилли ФОТРЕ (Брюссель, БЕЛЬГІЯ)*

### **ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ВЛАСТИ, РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ И ОБЩЕСТВА (критический и конструктивный взгляд на религиозную нетерпимость во Франции и в Бельгии)**

В первой половине 90-х годов пр.ст. мир содрогнулся из-за серии массовых суицидов, убийств и нападений, имевших место в Америке и в Европе, инициированных лидерами религиозных движений или движений, называющих себя религиозными. Однако и сегодня драматическое по своему по своему характеру девиантное поведение лидеров религиозных общин в Румынии, России, в Техасе вновь в центре внимания.

Современный терроризм, совершаемый религиозными организациями, получил свое начало в Японии и связан с религиозным течением АУМ Синрикё. С 11 сентября 2001 года в качестве новых действующих лиц насилия и терроризма выступили исламистские движения. Их целями является расширение своего религиозно-политического влияния в мусульманских странах и в остальном мире.

Эти феномены оказали серьезное влияние на осознание роли религии официальными властями многих стран, средствами массовой информации и общественностью в Европе. Все члены Евросоюза приняли решительные превентивные меры по пресечению террористических попыток исламистских групп и бойцов, базирующихся как в самой Европе, так и за пределами Евросоюза, поскольку они представляют собой высокую степень риска для общественного порядка и безопасности. Небольшое число государств-членов ЕС, особенно в немецко-говорящих и французо-говорящих регионах, приняли новые законы. В европейских странах вступили в силу специальные механизмы, ориентированные без разбора на все религиозные или мировоззренческие общности, не относящиеся к католицизму, иудаизму и исламу. Это было сделано без всякого серьезного научного исследования.

Франция была и остается страной с наиболее противоречивой политикой в этом вопросе. Благодаря своему влиянию на средства массовой информации в соседних странах и своей культурной ауре в мире, Франция оказывает серьезное влияние на франкоязычные

регионы в Бельгии и Швейцарии, а также на другие страны в Центральной и Восточной Европе.

В этой статье будет проанализировано взаимодействие властей, религиозных организаций и общества во Франции и в Бельгии, где почти половина населения является франкоговорящими. В первой части очень коротко будет описан конституционный и правовой механизм, регулирующий отношения между государством и религиями в этих странах. Во второй части будет проанализирована ответственность государства в развитии религиозной нетерпимости. Третья часть статьи будет сконцентрирована на религиозной нетерпимости, порождаемой антисектантскими движениями и их активистами. Выводы содержат конструктивные рекомендации, опирающиеся на анализ ошибок, сделанных во Франции и Бельгии.

***Франция: Конституционные и правовые положения, гарантирующие свободу религии или убеждений.*** Французская Конституция гарантирует свободу религии или убеждений. Согласно статье 2, Франция является неделимой, светской, демократической и социальной республикой. Она гарантирует равенство всех граждан перед законом, независимо от пола, расы или религии. Она уважает все убеждения. Статья 77(3) Конституции гарантирует принцип равенства: «Все граждане должны быть равны перед законом, независимо от пола, расы или религии. Они должны иметь равные обязанности».

Французское правительство в целом уважает право на свободу религий или убеждений, в соответствии международными договорами. Права и независимость духовенства полностью уважаются государством. Религиозные организации имеют право на самоуправление. Право на религиозное образование также признается и уважается государством. Религиозные и мировоззренческие общины могут открывать частные школы (95 % являются католическими) и рассчитывать на бюджетное финансирование. Религиозное занятие в государственных школах не разрешается. Все религиозные и мировоззренческие общины имеют право на собственное имущество и на создание организаций в целях осуществления религиозной и благотворительной деятельности.

Закон об отделении церкви от государства от 9 декабря 1905 года содержит положения, обеспечивающие во Франции защиту свободы совести, гарантию свободного вероисповедания и религиозной практики, исключает любое вмешательство религий в государственные дела и наоборот.

В принципе государственного признания какой-либо религии, а также иерархии религий в Франции не существует. Государство не финансирует ни одну из религий. Обязательный или особый механизм регистрации религиозных или мировоззренческих общин и соответствующий реестр их отсутствуют.

Религиозные и мировоззренческие общины могут получить юридический статус или как культовая ассоциация, деятельность которой законодательно строго ограничена лишь проведением богослужений, но включает право на освобождение от налогов (согласно закону 1905 года) или как культурная ассоциация, которая не имеет право на освобождение от налогов, но может осуществлять некоммерческую деятельность (согласно закону 1901 года). Де-факто это создает двухступенчатую систему иерархии религий, особенно в тех случаях, когда общинам специфических религиозных деноминаций систематически отказывали в придании статуса культовой ассоциации. Статус культовой ассоциации должен быть утвержден местными властями (префектурой), если религиозная или мировоззренческая община желает иметь право на освобождение от налогов.

Почти все новые религиозные движения систематически получали отказ в получении этой формы юридического лица (даже после вступления в силу закона 1905 года). Многие годы Свидетели Иеговы были вынуждены добиваться приобретения такого статуса. В конце 2006 года более 50 их ассоциаций были зарегистрированы как культовые ассоциации и приобрели статус, дающий право на налоговые льготы.

**Бельгия: Конституционные и правовые положения, гарантирующие свободу религии или убеждений.** Конституция Бельгии гарантирует права и свободы идеологических и философских меньшинств (статья 11), свободу культов, их публичное отправление, включая свободу выражать свои мнения любым способом. Никто не может принуждаться каким-либо образом к участию в религиозных актах и обрядах какого бы то ни было культа (статья 20). Государство не имеет права вмешиваться в дела духовенства (статья 21). Конституция гарантирует уважение философских, идеологических или религиозных убеждений родителей и их детей в школе, обеспечивает религиозное образование в государственных школах (статья 24). Оно также гарантирует выплаты жалованья и пенсий духовенству признанных религий и представителям признанных законом организаций светского гуманизма (статья 181).

Бельгийская система отношений между государством и религиями исторически основана на специфической системе иерархии религий: религии, признанные государством и непризнанные религии. Тем не менее, критерии признанности никогда не упоминались ни в Конституции, ни в декретах или законах. После получения Бельгией независимости в 1830 году католицизм, протестантизм и иудаизм были де-факто признаны государством на основе официального статуса, который они имели в период действия французского закона в начале XIX века. Англиканство было признано в 1835 году, ислам - в 1974, православие - в 1985 году. Светский гуманизм был признан как мировоззренческая общность в 1993 году (статья 181 (2)); буддийская ассоциация находится в стадии признания ее государством. Непризнанные религиозные и мировоззренческие общности обычно регистрируются как некоммерческие ассоциации. Все религии и убеждения, признанные государством в XX веке, ранее имели статус некоммерческих ассоциаций.

Обязательного механизма регистрации религиозных или мировоззренческих общностей и соответствующего реестра в Бельгии не существует.

Всем религиозным и мировоззренческим общностям разрешено осуществлять благотворительную и хозяйственную деятельность. Можно создавать религиозные школы и обращаться за получением государственных субсидий в том случае, если они в полной мере реализуют обязательные требования министерства образования. Существуют религиозные классы для католиков, протестантов, иудеев, мусульман и православных студентов, а также классы по этике в государственных начальных и средних школах. Государство признает и уважает независимость духовенства и право религиозных организаций на самоуправление.

**Религиозная нетерпимость и клевета, порождаемая государственными организациями и политиками во Франции и в Бельгии.** В настоящее время страны-члены ОБСЕ обеспокоены растущим числом преступлений на почве ненависти и насильственных актов нетерпимости, происходящими в странах-членах и в государствах, не являющихся членами ОБСЕ. В этой связи особый интерес представляют собой два разных доклада с многозначными заголовками «Поединок ненависти в регионе ОБСЕ: обзор статистических, правовых и национальных инициатив» [Published in 2007 by the OSCE Office for Democratic Institutions and Human Rights (ODIHR). Al. Ujazdowskie 19, 00-557. - Warsaw, Poland. - Website: <http://www.osce.org> / <http://www.osce.org/odihr> . ISBN 83-60190-44-5] и «Преступления ненависти в регионе ОБСЕ: инциденты и последствия» [Cour d'Appel de Bruxelles, 9e Chambre. Ref. Nr. 2006/2846/ Court of Appeal, 9th Chamber, Ref. Nr. 2006/2846HRWF]. Второй доклад, опубликованный в прошлом году, содержал документы о многочисленных насильственных проявлениях ненависти по отношению к различным социальным, этническим, этно-религиозным и религиозным меньшинам.

В последние 10 лет Франция, Австрия, Бельгия и Германия были определены как государства, наиболее благоприятствующие религиозной нетерпимости и дискриминации в Западной Европе, и подверглись откровенной критике со стороны ООН и ОБСЕ. В течении нескольких лет в ОБСЕ /БДИЧП в Варшаве было публично многократно



выражено недовольство в адрес этих западных европейских демократий. По своему содержанию все жалобы были вызваны клеветническими действиями государственных структур и финансируемыми государством частными организациями по отношению к целому ряду религиозных или мировоззренческих меньшинств.

В 1998 году на высшем официальном уровне во Франции была создана организация MILS (Межведомственная миссия по борьбе с сектами), переименованная в 2002 году в MIVILUDES (Межведомственную миссию по предупреждению и борьбе против злоупотреблений сект). Под предлогом поисков так называемых «злоупотреблений сект» эти государственные организации в основном боролись и продолжают бороться против специфических религиозных и мировоззренческих общин иностранного происхождения, в частности таких как Свидетели Иеговы, Церковь Объединения, Сахажа-Йога, Сайентология и т.д. В последние 10 лет были созданы различные анти - сектантские парламентские комиссии, подготовившие доклады, порочащие мелкие религиозные группы, были опубликованы и приняты соответствующие этим докладам законы. В то же время другие события, такие, как террористические акты, осуществленные сепаратистами в Корсе и стране басков, на которые было обращено особое внимание наряду с документальным подтверждением в европейском докладе, не привели к созданию подобных парламентских инициатив. Такая политика создала атмосферу нетерпимости и дискриминации в отношении этих групп и их членов.

В октябре 2007 года президент MIVILUDES Жан-Мишель Руле заявил в своём выступлении на ТВ, что суммы, собранные организацией «Традиция, семья и собственность», группой католических мирян, могут быть использованы обманным путем. Судебное дело против него находится в процессе. Согласно ежегодному отчету MIVILUDES, опубликованному в 2007 году, «Традиция, семья и собственность» представляет собой «риск превращения в культ, характеризующийся неопределенностью стремлений и целей из-за глупых и непрозрачных действий его руководства».

Жан-Пьер Брар, член национальной Ассамблеи, взаимодействующий с французской коммунистической партией, несколько раз был обвинен, включая обвинение за клевету в адрес Свидетелей Иеговы. В 2007 году господин Брар, бывший к тому же вице-президентом группы по изучению культов при Национальной Ассамблее, был привлечен к суду по иску Свидетелей Иеговы за то, что он назвал их «абсолютными правонарушителями». Господина Браара пытались лишить парламентского иммунитета согласно юридическим стандартам для дачи свидетельских показаний и предъявления доказательств за клевету в адрес мелких религиозных общин. 6 сентября 2001 года Апелляционный Суд Парижа принял решение, в котором признал, что господин Брар оклеветал штейнеровские школы в телевизионной программе «Новости Франции» 2 и 17 июня 1999 года со ссылкой на парламентский отчет 1999 года о сектах, но суд решил, что он сделал это из добрых побуждений и поэтому был признан невиновным в публичной клевете.

3 апреля 2007 года Кассационный суд, Гражданская Палата аннулировал решение от 22 марта 2006 года Апелляционного суда Парижа, признавший невиновными госпожу Ф. За деятельность в MILS и господина П., члена Национальной Ассамблеи в деле, в котором истец, ассоциация AMORC, посчитала себя оклеветанной двумя авторами книги «Секты, демократия и глобализация», опубликованной знаменитой *Presses Universitaires de France*. В этой книге AMORC обвинялась, среди прочего, в посягательстве на личные интересы, в поддержке расизма и угрозе свободам, будучи организованной как мафия и функционирующей как криминальная организация.

На заседании по человеческому измерению ОБСЕ БДИЧП в Варшаве в октябре 2006 года французские Свидетели Иеговы жаловались на то, что в первые 9 месяцев 2006 года 67 мест для их богослужений были разрушены, в том числе при использовании взрывчатки и огнестрельного оружия. Таких фактов оказалось больше, чем аналогичных, зарегистрированных случаев в отношении к иудейским общинам за тот же период.

Французскую религиозную политику исследовала Специальный Репортер ООН по религиозной свободе и убеждений Асма Яхангир, которая в 2005 году решила исследовать официальную спонсорскую деятельность во Франции. В своем отчете она рекомендовала «избегать стигматизации членов определенных религиозных групп или общин, включая те из них, члены которых никогда не привлекались за нарушение французских законов». Она также выразила свою надежду на то, что «будущие действия MIVILUDES будут соответствовать праву на свободу религии и убеждений и не повторять прежних ошибок». Она также отметила в своем отчете, что будет внимательно заниматься мониторингом деятельности MIVILUDES.

В отчете от 8 марта 2007 года госпожа Асма Яхангир просила французское правительство ответить на вопросы об отношении к группе Plymouth Brethren. В своем обращении к французскому правительству она отметила, что понятия «религия» и «убеждение» должны пониматься в широком смысле слова. «Специальный репортер призывает правительство использовать такой механизм регулирования этими религиозными группами или мировоззренческими общинами, который должен основываться на принципах толерантности, свободы религии или убеждений, на принципах, соответственно которым действия людей определяются исключительно в рамках юридической процедуры». Более того, «она рекомендует правительству более тщательно проводить мониторинг превентивных акций и кампаний, проводимых по всей стране частными организациями или организациями, спонсируемыми государством, особенно в школьной образовательной системе, исключая любые возможные страдания детей членов таких групп».

Помимо создания государственных организаций по борьбе против «злоупотреблений сект», французские власти официальные тесно сотрудничают с частными анти-сектантскими группами, включая UNADFI (Национальный Союз Ассоциаций по защите семей и индивидов) и CCMM (Центр против духовной манипуляции). Государство не только обеспечивает 90 процентов их бюджета, оно гарантировало им такой же публичный благотворительный статус как и Красному Кресту. Под маской защиты индивидов и семей от «сект» и ««защиты» личности, рассматриваемых как «жертвы», эти организации формируют нетерпимость по отношению к специфическим группам и разжигают страх перед тем или иным меньшинством и не представляют достаточных знаний о религиозных движениях в целом. Их методы слабо применимы законодательно в судах, где, согласно процессу, должны уважаться конституционные права. Более того, они публикуют свои обвинения и клевету в средствах массовой информации. Они также используют «чувственные учебные программы» для гражданских служащих в министерствах и ведомствах, для школьных учителей и администраторов, для студентов, готовящихся стать учителями, для родителей и учащихся государственных школ. Они также лоббируют свои интересы с помощью депутатов на национальном и региональном уровнях и проводят международные конференции, призванные повысить, как они говорят, «осведомленность».

В Бельгии специальная парламентская комиссия подготовила в 1997 году отчет об опасности, исходящей от «сект», а год спустя пролонгировала закон о «Центре информации и консультации о вредных сектантских организациях» (CIAOSN). Мандат и деятельность этого государственного агентства вызвали протест со стороны нескольких религиозных групп в различных судах. В сентябре 2005 года государство Бельгия вынуждено было опубликовать в двух главных национальных газетах решение Апелляционного суда Брюсселя о том, что парламентская комиссия по «сектам» публиковала пристрастную клеветническую информацию о бельгийском отделении религиозной организации «Универсальная Церковь Бога».

В 2006 году недостоверная информация, опубликованная парламентской комиссией, снова стала причиной судебного разбирательства в Апелляционном суде Брюсселя по делу «Антропософское общество против французской общины в Бельгии».

Антропософское Общество было несправедливо обвинено в смерти девушки представителем бельгийской частной анти-сектантской группы во время слушаний в парламентской комиссии и зафиксированное потом безо всякого проверки в парламентском отчете. Французская община была подвергнута символическому наказанию в один евро за публикацию этой ложной информации в брошюре под названием «Осторожно, Гуру», широко распространенной по телевидению и радио, в газетах, школах, полицейских постах и т.п. Суд принял решение о прекращении распространения брошюры. Тем не менее репутации Антропософского Общества был нанесен серьезный урон.

В 2007 году Апелляционный суд Брюсселя вновь признал виновным государство Бельгия в деле *"Sahaja Yoga v. Belgian State"* (*"Сахаджа Йога против государства Бельгия"*) после того, как CIAOSN опубликовала недостоверную информацию об этой религиозной группе и назвала ее «вредной сектантской организацией». CIAOSN была обязана откорректировать информацию на своем сайте и послать опровержение каждому получателю своего отчета.

Несмотря на доказательства недостоверной и ложной информации и на принятые судебные решения, частные анти-сектантские организации в Бельгии продолжают испытывать моральную и финансовую поддержку государства и его различных организаций.

Необходимо подчеркнуть, что и Франция и Бельгия не принимают во внимание экспертные оценки социологов, историков религий, профессоров конституционного права и по правам человека в определении своей политики по отношению к «сектам». Академическое сообщество подвергается остракизму каждый раз в этом вопросе.

**Религиозная нетерпимость и клевета, порождаемая анти-сектантскими группами и активистами.** Просто сказать, что анти-сектантские организации виновны в религиозной нетерпимости и клевете, мало что означает. Судебные решения в Бельгии говорят о большем. Судебные решения против лидеров анти-сектантских групп во Франции это подтверждают. Приведем несколько примеров.

В июле 2007 года Катрин Пикар (президент of UNADFI) была обвинена французским судом за клевету по отношению к Свидетелям Иеговы и должна была выплатить 6750 евро. В своем интервью она утверждала, что группа была «организована как пирамида, как все криминальные организации».

Свидетели Иеговы уже выиграли несколько судебных дел против анти-сектантских активистов : Жаннина Тавернье, прежнего президента UNADFI ; госпожи Овиньер-Девинтер, президента ADFIADFI;; Джеки Кордонье, члена UNADFI.

9 Мая 2007 года Апелляционный суд Парижа (11 палата, секция А) признала господина господина Бернара Кушнера, французского министра международных и европейских дел, а 18 мая 2007 года и Марка Тезье, общественного менеджера французского ТВ канала 2, выплатить вместе 1500 евро господину Марселю Террузье и 2000 евро суду за судебные издержки на основании «публичного оскорбления» (Ref.: File Nr 06/04791). 6 января 2003 года во время ТВ программы "Mots Crois", касающейся вопросов клонирования человека, господин Бернар Кушнер использовал слова «кровожадные идиоты» (blbloody iidiot)) в отношении Релитов и сказал о господине Марселе Террузье, который был приглашен в качестве выступающего от этого мировоззренческой общины: «Этот парень - опасный ублюдок». Марк Тезье был обвинен на том основании, что он не удалил это оскорбление из программы, которая записывалась за несколько часов до выхода в эфир.

7 мая 2007 года в деле Ассоциация «Закон 1901 года» против Даниеля Гросколаса Первая гражданская палата Суда Высшей инстанции в Марселе признала виновным Даниеля Гросколаса, менеджера вебсайта ССММ, анти-ССММ, анти-сектантской организации, относящейся к FECRIS и финансируемая официальными французскими властями, к штрафу в размере 1500 евро за оскорбление ассоциации CAP, которая

защищает свободу совести и в частности права религиозных меньшинств, называемых сектами, и их членов. В статье под названием «Применение методов доктора Геббельса» и выставленной на сайте. Господин Даниель Гросколас обвинил САР в использовании геббельсовских методов манипуляции и дезинформации.

Несмотря на повторяющиеся обвинения различных лидеров и членов частных анти-сектантских организаций за клевету и несмотря на отделение государства и религий, различные представители официальных властей во Франции продолжают оскорблять религиозные меньшинства и создают атмосферу религиозной нетерпимости, приводящей к преступлениям на почве ненависти и вандализма.

В ежегодном отчете MIVILUDES за 2007 год, опубликованном в 2008 году, ее президент Жан Мишель Руле поздравляет FECRIS, европейскую сеть анти-сектантских движений за признание того, что «тоталитарные и вредные секты» завладели ОБСЕ БДИЧП. Отчет обходит молчанием факты о многих судебных обвинениях в адрес президента FECRIS, а также лидеров французского отделения FECRIS. Господин Руле был членом французской делегации на ежегодной встрече ОБСЕ БДИЧП в Варшаве в сентябре 2007 года, на которой все эти случаи были четко представлены всем участникам. Лидеры FECRIS публично признали, что 90 процентов своего финансирования они получают от государства. Однако при подготовке своего ежегодного отчета он забыл упомянуть то, что главным объектом некоторых групп-членов FECRIS является защита определенной церкви в сравнении с другими религиозными движениями. Таким примером служит деятельность Центра святого Ирины Леонского по изучению религии в Москве, возглавляемого Александром Дворкиным. Эта анти-сектантская организация, финансируемая РПЦ, не стесняется обвинять Фалунь Гун, группу, жестоко преследуемую в Китае как опасную секту.

Удивительно, почему именно Франции выпала роль защищать деятельность такой международной сети, как FECRIS, финансировать некоторые ее французские филиалы, несмотря на повторяющиеся обвинения, предъявляемые ООН и ОБСЕ БДИЧП в адрес их лидеров за клевету и оскорбления религий, возбуждение вражды и ненависти.

**Европейский Суд и дело Riera BlumeSpain.** Недостоверный и ложный характер источников информации анти-сектантских движений еще более подтверждается судебными процессами в Европейском Суде по правам человека, выявляющие негативную роль, которую играет испанская анти-сектантская ассоциация, входящая в FECRIS.

В 1983 году Генеральное управление гражданской защиты (DGSDGSC) администрации Каталонии (правительства Каталонии) получило обращение от ассоциации Pro Juventud («За молодежь»), анти-сектантской ассоциации, оказать помощь нескольким людям, которые утверждали, что члены их семей были захвачены группой под названием Центр эзотерического исследования (*Center of Esoteric Investigation*). Согласно утверждениям членов семей, эта группа нацелена на комплексное изменение личности своих приверженцев, призывает их порвать отношения со своими семьями и друзьями, вовлекает их в занятия проституцией и другие действия, требуя подписывать документы о передаче денег в пользу организации. 20 июня 1984 года был организован рейд, в результате которого многие люди были арестованы, в том числе шестеро истцов, все взрослые. Согласно официальному заявлению Департамента общественной безопасности, существовал риск непредсказуемой реакции со стороны членов секты к совершению суицида, если бы они были освобождены. Между тем на следующий день судья решил все-таки освободить задержанных, сопроводив свое решение устной инструкцией о том, что они должны поговорить с семьями, желательно обратиться за помощью в психиатрический центр на добровольной основе согласно правам совершеннолетней личности, чтобы привести в равновесие свое психологическое состояние. Позже они были доставлены служащими каталонской полиции на специальных автомобилях в отель, примерно в 30 километрах от Барселоны, где были переданы своим семьям с предложением оздоровления их психологического состояния. Там же в отеле истцы были помещены в отдельные

комнаты под наблюдение специальных людей, не пускавших никого к ним в течение 3 дней и не разрешавшим им покидать комнаты. Окна были плотно закрыты деревянными досками. В это время в отеле был проведен курс по депрограммированию задержанных в присутствии членов их семей членами организации «За молодежь», которые зарезервировали отель, платили охранникам за карантин задержанных в отеле и оплачивали работу нанятых психологов и психиатров. 29 и 30 июня 1984 года после информирования о своих правах истцы были опрошены помощником генерального директора общественной безопасности в присутствии назначенного им адвоката, но не выбранного ими самими. 30 июня 1984 года, десять дней спустя после ареста, просители, наконец, смогли покинуть отель. Как только они были освобождены, шестеро просителей обратились в суд с жалобой по уголовному делу. В 1997 году после прохождения всех юридических инстанций в своей стране, они обратились в Европейский суд по правам человека на основании статей 3, 5, 8 и 9 по защите своей религиозной свободы. В своем решении Суд определил, что в то время, как семьи и анти-сектантская ассоциация несли прямую ответственность за карантин истцов в течение 10 дней несвободы, власти все это время знали, что просители против своей воли были заточены в отеле, но не сделали ничего, чтобы положить конец этой ситуации. К сожалению, Суд не рассматривал это дело непосредственно на основании статьи 9 (свобода религии) и признал Испанию виновной на основании статьи 5.

### **Выводы**

На фоне изменений национальной религиозной ситуации и процесса глобализации феномена религии, некоторые страны-члены ЕС приняли ограничительные меры по отношению к новым религиозным движениям и вызовам. Франция заняла лидирующие позиции в развитии публичной политики, выражающейся фактически подозрительном отношении к некомформистским религиозным учениям и группам. Политика Франции по составлению черных списков, стигматизации, тревоги по отношению к ним является незаконной дискриминацией и даже более опасным явлением. Более того, французское государство опирается в этой деятельности на частные анти-сектантские движения и их активистов, как на основных источников информации и применения ее отчасти в своей политике, несмотря на то, что целый ряд их был обвинен во французских судах за клевету на определенные религиозные общины. При создании MILS, а потом MIVILUDES под руководством Жан Мишеля Руле как президента этого этого агентства, французское государство создало атмосферу нетерпимости, распространяющуюся на средства массовой информации и формирующую негативное отношение общества к таким группам. Короче говоря, вся политика Франции, основанная на деятельности MIVILUDES и частных анти-сектантских организаций, создала больше проблем, нежели их разрешила. Она навредила своей репутации на международной арене, включая ООН и ОБСЕ. Она также ярко выявила факты о том, что именно многие анти-сектантские деятели, будучи членами общественной или частной организации, были уличены в нарушении законов французской республики, но не лидеры религиозных групп.

Бельгия проводит вслед за Францией конфронтационную политику, поддерживая анти-сектантские группы, но не диалог, создает такие же проблемы и приобрела регрессивный опыт в этой сфере. Работа ее публичных организаций была отвергнута при рассмотрении различных дел бельгийскими судами.

Гарантия общественного порядка и безопасности граждан является прямой обязанностью государства, но потенциальная опасность должна быть основана на достоверных источниках. Основная ошибка Франции и Бельгии заключается в том, что они опираются на политические, идеологические и частные группы по интересам, а нужно повернуться лицом к мнениям и рекомендациям социологов, историков религий, профессоров конституционного права и законодательства, обеспечивающее права человека.

Свобода религии или убеждений имеет свои ограничения и использование механизмов, нацеленных на определенные группы, или предупреждающих так называемые «злоупотребления сект» не представляет собой адекватного ответа на возможные опасности.

Консультационная миссия государства могла бы быть лучше в случае создания сети независимых экспертов из университетов совместно с психологами, социологами и историками в этой сфере при взаимодействии с Консультативной Секцией экспертов по религиозной свободе или убеждений ОБСЕ БДИЧП и Венской Комиссией Совета Европы (Website: <http://www.hrwf.net> – E-mail: [www.fautre@hrwf.net](mailto:www.fautre@hrwf.net) ).

*Ringo RINGVEE (Tallin, ESTONIA)*

### **STATE AND RELIGIONS: ESTONIAN TXPERIENCE**

Let me first thank the organizers of this conference for the possibility to be here. The following is going to focus on the relations between the State and religion and religious associations during the last two decades in Estonia. The period includes the processes of reestablishing the independence of Estonia, the entrance of religion to the public square, the influx of new religious movements, and the adoption of legislation that guarantees the freedom of religion and belief.

The late 1980s were characterized by general socio-political change in Europe. The fall of the Soviet Union and its satellite regimes in the Eastern and Central Europe was followed by series of political and socio-economical reforms in these societies, each particular to the particular country, and to the country's historical and cultural heritage and traditions, at least to some extent.

Twenty years ago, in 1988 the socio-political processes that lead to the reestablishment of Estonia's independence in 1991 were already started. In the late 1980s and early 1990s religion was making a come back to the public sphere, and religion was probably more visible then than it has been ever since. The religious rites accompanied different kind of events from the blessings of memorial stones and statues to the blessing of flags and buildings. The main provider of the religious rites was the Estonian Evangelical Lutheran Church, the so-called traditional church in Estonian since 16<sup>th</sup> century.

One of the Estonian sociologists of religion Lea Altnurme has described this period as the time of the exaltation, anticipation, and indescribable confusion. It could be said that religion was booming in Estonia from the late 1980s to the early 1990s, and this indescribable confusion was characteristic to both individuals as well as to the religious and governmental institutions and the main question for the institutions was how the relations between the state and religious associations would be regulated.

In 1992 the new Constitution of Estonian Republic was adopted. The new Constitution followed the general principles of the freedom of religion or belief in the similar manner as had the Estonian Constitutions from 1920 and from 1938.

Article 40 of the Constitution from 1992 stipulates that there is no state church in Estonia. The attempts from the Estonian Evangelical Lutheran Church to get a privileged status among religious associations were not successful. All the religious associations operating in Estonia are equal before the law despite their membership numbers or the years of presence in Estonia – there is no differentiation between old and new, traditional and non-traditional, large or small religious groups – the registration requirements for the legal entity status are same to all as well as are the privileges for the registered religious associations. It could be said that in the early 1990s when the Estonian legislation was drafted the basic principle was the idea of free market, and that the market would regulate itself.

This formula “there is no state church” has not been interpreted as excluding cooperation between governmental institutions and religious associations in the areas where the common interests are found. The religious associations in Estonia are self-financing associations, and none of them receives direct financial support for its religious activities, although, there are certain areas, like social rehabilitation, social care, and the restoration of religious buildings or objects with historical and/or cultural value (like for example historical church buildings or the manuscripts of the Old Believers community), where the subsidies are granted.

In 1993 the Estonian Parliament adopted the Churches and Congregations Act. In 2002 the previous Act was replaced by a new Churches and Congregations Act. The main change was that the registration of religious associations as legal entities was shifted from the Ministry of the Interior to the registrar departments of courts. However, the requirements for the religious associations applying for the registration as legal entity remained the same. The association must have a statute, association contract, and at least 12 adult members. The only religious association that does not need a statute for the registration are the congregations of the Roman-Catholic Church that operates on the basis of an agreement between Estonia and the Holy See.

In Estonia, the registration of a religious association as a legal entity is not a mandatory for a religious community. However, registration as a religious association under the Churches and Congregations Act grants certain privileges. These privileges include tax-exempt status, and from 2001 the possibility to apply the right to conduct marriages of civil validity for the clergy. In May 2007 there are 152 clergymen and –woman from 19 different religious associations with the authorization from the Ministry of the Interior to conduct marriages with civil validity.

Besides of the religious communities that have registered themselves at the Register of Religious Associations there is also a wide range of religious non-profit associations in Estonia. For example the Unifications movement was represented for several years in Estonia through two regular non-profit organizations. The first religious association of the Unification movement in Estonia was founded in 2002. During the period of the Orthodox controversy in Estonia, the congregations of the Moscow Patriarchate had their legal capacity through different non-profit organizations. And also the Friends of Western Buddhist Order is registered in Estonia as a regular non-profit organization. And if the community does not need a legal entity status they are free to operate as informal communities like the followers of Vissarion in Estonia.

While religious associations do not get direct subsidies form the state budget, there is one religious organisation that receives an annual subsidy directly from the state budget, it is the ecumenical non-profit organisation the Estonian Council of Churches (ECC). The ECC was founded in 1989, and since then it has been the main partner of the state in various areas of cooperation. Currently the Council has 10 memberchurches – besides of lutheran, roman-catholic, and two orthodox churches, the members of the council are pentecostal, baptist, seventh-day adventist, methodist, armenian apostolic, and charismatic episcopalian churches representing the vast majority of adherents of some particular religion in Estonia. In 2002 the government signed a Protocol of Common Interests with the ECC concerning the areas of education, social-welfare, chaplaincy etc.

In 2003 the state program „Preservation and Development of Churches' for the years 2004-2013 was adopted, this was the outcome of the joint commission between Estonian Government and Estonian Evangelical Lutheran Church that was set up in 1995. In April 2008 the state program for the protection of historical natural sacred places was enforced. Behind the adoption of this program was the religious association of the Estonian indigenous religious tradition, House of Taara and Native Religions who have established themselves as the critics of the governmental policy of religion which they see to be favorable to Christian churches.

In April 2001 representatives of the House of Taara and Native Religions, the Baha'i Congregation, the local association of ISKCON (Krisha Consciousness) and two Buddhist congregations, as well as representatives of the Jewish Organisations and Associations and the Estonian Islamic Congregation, set up an informal body called the Round Table of religions. The reason for doing so was a proposal that religious education should be a compulsory subject in

state schools. The members of the Round Table criticised the draft version of the curriculum as biased and too Christian- centred. Partly as a result of this active response by the Round Table the plan for compulsory religious education in state schools was postponed, and the proposed curriculum was sent back for reworking, a situation that still continues. So I would claim that if there is enough active participation it is possible for the minority religions to make their voice to be heard and influence the processes.

New Religious Movements is one of the areas in the field of state religion relations where there are often many problems. I would not claim that there have not been any problems in Estonia concerning religions or new religious movements, but all of them have been treated on a case by case basis. The most serious institutional confrontation between the state and religions appeared in the 1990s between the State and Jehovah's Witnesses who refused to service in the defense forces. In 1996 the problem found a solution when after the negotiations between Jehovah's Witnesses and Ministry of Defense the first twelve Jehovah's Witnesses started their alternative service as civil persons at one of the rescue units. This case was to form the model for alternative service in Estonia.

There are also other cases from the 1990s where different concepts what is allowed and what is not met in the name of religion. So in 1993 the City Council of Tartu banned the religious services in public space. The reason for this decision was the street evangelization by the Word of Life congregation that many people considered as disturbing. However, the City Council had no idea what their decision meant – by this decision also the funeral services at cemeteries became unlawful. Anyhow, the Word of Life congregation brought the case to the Chancellor of Justice who considered this restriction unconstitutional, and the decision of the City Council was annulled.

The responsibility for the relations between the State and religion is on the Religious Affairs Department at the Ministry of the Interior.

Estonia has been an exception considering new religious movements as there has not been any organized anti-cult movement or any organizations representing the victims of religion. The role to help the victims of religions is often carried out by the Religious Affairs Department. To consult the families or to be a mediator between a religious group and a person who – for example – has decided to leave a group. It has become evident that in many cases the best way to solve problems is to talk with the persons and/or associations involved, and to try to find a solution to problems on a case by case basis.

It is true that the Estonian Council of Churches and the Estonian Lutheran Church have succeeded in establishing themselves as the main partners for the state on issues concerning religion; but this partnership is not reflected in the legislation. The annual subsidy for the Estonian Council of Churches from the state budget has sometimes been considered discriminatory against non-Christian traditions. However, it should be noted that the non-Christian religious associations have not established their umbrella organization, the Round Table of Religious Associations, as a legal entity. A few years ago it was an important instrument for the non-Christian religious associations in protecting their interests, but the last couple of years the Round Table has been inactive. If the non-Christian associations could establish themselves as a legal entity in a similar manner to the Estonian Council of Churches, similar state subsidies might be forthcoming for them too.

Since the mid-1990s Estonia is considered as one of the most secularized or un-/de-churched societies in Europe with East Germany and Czech Republic. According to the population census from the year 2000 there were 29 % of the population older than 15-years of age who answered „yes” to the question if they do consider themselves as adherents of some particular religion. 98 % of them considered themselves as Christians, mostly Lutherans and Orthodox who form 95 % of the adherents of different Christian denominations. The Orthodox community in Estonia, however, belongs to two different Orthodox churches, one under the canonical jurisdiction of the Ecumenical Patriarchate, and the other under the canonical



jurisdiction the Moscow Patriarchate. The Orthodox community is followed by Baptists, Roman-Catholics, and Jehovah's Witnesses.

The attendance to religious services in Estonia is low as in Sweden and in East Germany, all of them traditionally Lutheran societies. And for the majority of population religions has little or no importance in their lives.

When looking to the situation that has developed in Estonia during the last fifteen years it could be said that it seems easy to be liberal on religious matters if there is no dominant religious institution in membership numbers, if only approximately one third of the total population consider themselves as adherents of some particular religion, if religion is commonly considered to belong to the private and not to the public sphere, and if religions do not have nationalistic connotations.

*Артур АРТЕМЬЕВ (Алматы, КАЗАХСТАН)*

### **СОСТОЯНИЕ И ПЕРСПЕКТИВЫ РЕЛИГИЕВЕДЧЕСКОЙ НАУКИ И ОБРАЗОВАНИЯ В СОВРЕМЕННОМ КАЗАХСТАНЕ**

Я искренне, как говорят, «белой завистью», по-доброму завидую украинским коллегам, сумевшим не только сохранить в условиях всеобщего «расхищения бунтующим материальным хаосом» (Вл. Соловьев) науку «*религиеведение*», но и занять одно из ведущих мест среди мирового сообщества по уровню её современного развития. Не случайно на 14 Международном симпозиуме права и религии, который проходил в октябре 2007 года в г. Прово (штат Юта, США) Анатолий Колодный и Людмила Филиппович получили высокую международную награду – Хрустальный глобус – за достижения в этой области. И, действительно, Украинская ассоциация религиоведов, поддерживаемая Отделением религиоведения Института философии НАН Украины, проводит большую, а, главное, плодотворную работу.

К сожалению, Казахстану в этом отношении похвастаться нечем. И хотя я не сторонник критики своей страны за её рубежами, но и не исповедую «квасной патриотизм», тем более, что квас сегодня уже явно прокис. Поэтому буду откровенен.

Казахстан – государство мультинациональное (у нас проживают представители более 130 народов и народностей, а государствообразующая нация, т. е. казахи, составляют немногим более половины населения. Поэтому и религиозная карта представлена более 50 конфессиями и деноминациями, объединяющими свыше 4 тыс. общин и групп. Самыми влиятельными конфессиями у нас являются суннитский ислам и русское православие.

На религиозную ситуацию активное воздействие оказывает не только национально-этническая и демографическая специфика, политическая, нравственно-этическая и социокультурная обстановка внутри страны, но и все те процессы, которые происходят на Востоке и Западе, особенно в сопредельных государствах.

Надо сказать, что на уровне главы государства делается немало по обеспечению межнациональной и межконфессиональной толерантности: создана уникальная структура - Ассамблея народов Казахстана, которую возглавляет Президент страны (недавно были приняты поправки к Конституции, позволяющие Ассамблее самостоятельно избирать и делегировать 9 депутатов в Парламент); уже дважды в Астане прошли съезды лидеров мировых и национально-традиционных религий; регулярно проводятся Дни духовного согласия и т. д.

Но всё это – красивый фасад, за которым скрываются многие внутренние проблемы. Они зачастую – весьма тревожны. Возьмем религиоведческую науку. У нас она держится на нескольких энтузиастах, пересчитать которых можно по пальцам одной руки.

Достаточно сказать, что на всю большую Республику лишь семь докторов наук и около 20 кандидатов, защитившихся по специальности «религиоведение», но многие из них, к сожалению, не видя особых перспектив, стали заниматься другими направлениями науки или вообще ушли из неё. Имеем только двух докторов юридических наук – специалистов высшей квалификации в области взаимоотношений государства и религии (это – Г. Лупарев и Р. Подопригора).

Сегодня вокруг религиозной темы «крутятся» в основном дилетанты, а то и шарлатаны от науки (всякого рода «последователи» Дворкина, Кураева и им подобные), превратив религиозный вопрос в средство личного обогащения. Нас, специалистов, чиновники властных структур избегают, ибо им комфортнее иметь дело с дилетантами, которые, когда прикажут, будут ругать всё и вся, а если нужно, то единогласно скажут «одобрямс» на любое решение, каким бы абсурдным оно ни было.

Приведу лишь один пример. Сейчас в стране активно обсуждается проект Закона Республики Казахстан «О внесении изменений и дополнений в некоторые законодательные акты Республики Казахстан по вопросам свободы вероисповедания и религиозных объединений». Ещё на начальной стадии его подготовки, по инициативе Хельсинского комитета, нами - Р. Подопригорой, И. Цепковой и мной - была разработана Концепция государственной политики в сфере религии и деятельности религиозных организаций. Мы исходили из того, что для государства, объявившего себя светским, ключевым должно быть понятие *мировоззренческой нейтральности*, а также обеспечение мировоззренческой свободы личности, религиозной толерантности и веротерпимости, при строжайшем соблюдении прав человека, защиты общества и каждого его члена от любых посягательств деструктивных сил, особенно, когда речь идет о здоровье и жизни граждан.

Для светского государства недопустимы, с одной стороны, вероисповедный *эксклюзивизм*, т. е. представление о той или иной религии (или направлении в ней) как носителе высшей, исключительной, «единственно верной» истины, а отсюда – лоббирование одной или двух религий в ущерб другим, отрицание аналогичного статуса за другими религиозными системами; с другой – *интолерантность*, т. е. резко негативное отношение к тем или иным религиозным учениям, людям иной мировоззренческой ориентации, а то и отрицание права на существование тех или иных религиозных формирований.

Таким образом, подготовленная нами Концепция в полной мере соответствовала международным стандартам, разработанным ООН, ЮНЕСКО, а также правозащитными организациями. В Концепции определялись цели, принципы и методы политики в этой сфере. Они были призваны способствовать развитию государственно-церковных отношений в новых политических и социально-экономических условиях.

Презентация Концепции состоялась в Астане и была инициирована Алматинским Хельсинским комитетом и Центром ОБСЕ в Алматы. Она вызвала у всех присутствующих на презентации живой интерес, кроме, естественно, представителей государственных органов, ибо не вписывалась в их идеологию по ужесточению контроля государства за деятельностью религиозных объединений.

Сегодня в стране пока ещё действует Закон «О свободе совести и религиозных объединениях», принятый в 1992 г. Что же не устраивает в нем тех, кто пытается в корне его изменить и по этой причине проигнорировали и нашу Концепцию?

Главный принцип, который был положен в основу Закона 1992 года, – это равные права и обязанности всех конфессий и деноминаций, осуществляющих на территории страны свои миссии. При этом - никаких предпочтений ни одной из них. Стоит, видимо, вспомнить и о том, что в его разработке активное участие принимали представители самых разных религиозных направлений. В результате Закон заложил довольно прочную основу для обеспечения основного конституционного принципа: «*Казахстан - государство светское*». Он был признан мировым сообществом одним из самых демократичных.

Судя по всему, именно последнее не устраивает главных «лоббистов» и их «подзащитных» - лидеров официального ислама и Русской Православной Церкви, но особенно - национал-радикалов, спекулирующих на религии.

Одним словом, мы не выдержали испытание демократией и поправки к действующему Закону – наглядное тому доказательство. Они – образец *веронетерпимости*. Как и в России, так и у нас некоторые госслужащие начинают выполнять функции неопитов, активно лоббируя те религии, свою приверженность к которым они и не скрывают».

Нас все время пугают международным терроризмом, противоправной деятельностью различных экстремистских формирований, прикрывающихся религиозными лозунгами. Этот аргумент выдвигается в качестве главного для оправдания репрессивной направленности поправок к Закону. Согласен, терроризм – это самое ужасное и бесчеловечное явление. А когда замешан на политическом национализме и прикрывается религией - страшен вдвойне. В наше время от этих зверей в человеческом обличье не застрахован никто. Сегодня терроризм направлен против всех, включая и мирное население, и даже детей.

*Но при чем здесь свобода совести?* Разве ограничение свободы совести будет способствовать решению глобальной проблемы борьбы с терроризмом? Конечно, нет. Напротив, всё это создаст дополнительные проблемы, противопоставит государству значительную часть общества.

Предлагаемые нашими парламентариями поправки главным образом нацелены:

- § *во-первых*, на изгнание с религиозного поля всех протестантских и неопротестантских конфессий и деноминаций, новых религиозных формирований, подвергнув их невежественному ostracism (и это разработчики не только не скрывают, но и активно пропагандируют через парламентариев и всяких сомнительных «экспертов» через СМИ);
- § *во-вторых*, на полный чиновничий беспредел;
- § *в-третьих*, на групповую ответственность верующих за какие-либо деяния, не вписывающиеся в рамки нового Закона, любым членом общины (и разработчиков проекта, видимо, не смущает, что это – прямое повторение печально известного Закона III рейха. Правда, тогда он был направлен, главным образом, против евреев и иудаизма, а теперь – против верующих большинства конфессий и деноминаций, действующих в стране).

О том, какие благоглупости предлагается внести в действующий Закон, можно проиллюстрировать следующими примерами.

Если поправки будут приняты, то:

- § для проведения религиоведческой экспертизы достаточно будет обращение нескольких граждан;
- § ввоз религиозной литературы и иных информационных материалов будет осуществляться только после проведения религиоведческой экспертизы (взял с собой в поездку Библию или Коран – пройди экспертизу);
- § правительство станет устанавливать ежегодную квоту миссионеров по областям;
- § будет наложен запрет на получение финансовых и других пожертвований от анонимных, а также иностранных граждан и организаций, т. е., если какая-то старушка решит пожертвовать на храм какое-то количество денег, она должна подтвердить это письменно. Но, главное, предусматривается пожертвования принимать через контрольно-кассовые аппараты, а учитывать поступившие деньги с участием представителей местных исполнительных органов и т. д. (но я привел лишь малую толику того, что заложено этими так называемыми «поправками»).

Одним словом, как говорил У. Шекспир: «Пора чудес прошла, и нам / отыскивать приходится причины / всему, что совершается на свете». А причина одна: *массовое религиозное невежество*. Реалиями сегодняшнего дня является то, что в Казахстане предмет «религиоведение» исключен из учебных программ большинства даже гуманитарных специальностей, не говоря уже о медицинских, юридических, журналистских и т. д. Во всех вузах закрыты соответствующие кафедры, давно прекратил свою «бесславную историю» и сектор по изучению религий Института философии Министерства науки и образования.

Следуя печальному «опыту» России, из номенклатуры специальностей Высшей аттестационной комиссии религиоведение как самостоятельная философская наука (бывшая специальность 09.00.06) была исключена и включена в специальность 09.00.13 – философскую антропологию, философию культуры, философию и историю религии. Соответственно и диссертационные советы по религиоведению перестали существовать. Это крайне отрицательно сказалось на подготовке кадров.

Лишь в Национальном университете им. аль-Фараби до последнего времени имелось отделение религиоведения, но набор студентов на него – 7-8 человек в год. Лишь один преподаватель на этом отделении имеет ученую степень кандидата наук по данной специальности, остальные – специалисты в совершенно других областях.

Но даже это отделение с нового учебного года решили преобразовать в отделение теологии. Каких будут готовить там теологов, можно лишь догадываться, не говоря уже о том, что светский государственный университет вряд ли то учебное заведение, которое должно заниматься подготовкой будущих служителей культов. Не правда ли, картина более чем пессимистична?

Но просвет есть и в этом туннеле. Вселяет надежду то, что по инициативе ОБСЕ Алматинский Хельсинский комитет сейчас разработал проект по ликвидации религиозной безграмотности среди чиновников государственных структур. И это – правильно, ибо надо начинать с них: будут они грамотны в этой области, тогда, надеюсь, решатся и многие вопросы, связанные с религиозной подготовкой всего населения, а значит и с обеспечением в стране веротерпимости и толерантности, так как всё это в компетенции образовательных государственных органов.

Думается, что в дальнейшем на государственную, юридическую и медико-профилактическую службу будут приниматься только те, кто имеет сертификат о соответствующей религиозной подготовке. Особенно это касается журналистов, пишущих на религиозные темы. Пора установить прочный заслон журналистскому невежеству в освещении религиозных вопросов, ибо недопустимо, чтобы СМИ, вместо консолидации общества, вносили в него раздрой, вместо воспитания у населения, особенно молодежи, толерантности, веротерпимости, уважительного отношения к свободомыслию, формировали ксенофобию, синдром агрессивности, национал-шовинистические, а то и нацистские взгляды.

По нашему глубокому убеждению, *религиозное образование* должно состоять из *трех уровней*:

1. *Школьное образование*. Гуманитарный цикл должен включать такие важные предметы, как «Толерантология» (вместо «Конфликтологии»), «Основы религиоведения» или «Историю религии». При этом все рассуждения о том, что «Религиоведение» – атеистический предмет, беспочвенны. Он может стать и теологическим, если за преподавание возьмется кто-то из фанатиков той или иной конфессии или деноминации. Поэтому очень важно обеспечить нейтральность, объективность и светскость в преподавании.

2. *Вузовское образование*. Здесь уже должен преподаваться полный курс «Религиоведения», при этом в наибольшем объеме — для будущих бакалавров — гуманитариев, юристов, психологов, врачей, журналистов.

3. *Послевузовское образование.* Необходимо восстановить во всех вузах гуманитарного профиля *кафедры религиоведения*, придав им статус выпускающих. Проводить специальные наборы лучших выпускников-бакалавров в профильную магистратуру и т. д.

Уверен, что подъему престижа религиоведческой науки будет способствовать Координационный совет религиоведов СНГ и стран Балтии, который мы создаём в ходе нашей нынешней встречи здесь – в Киеве. А опыт украинских коллег нам будет очень полезен. Думаю, что и нам удастся повернуть лицом к религиоведению чиновников от образования, как бы они ни сопротивлялись.

**Мирослава КРИВОУС-СИСАК (Тернопіль)**

### **СВОБОДА СОВІСТІ Й ЕВОЛЮЦІЯ СТАТУСУ ДЕРЖАВНОЇ ЦЕРКВИ У ВЕЛИКІЙ БРИТАНІЇ**

Релігійна ситуація в сучасній Великобританії була охарактеризована британськими соціологами як “м’який плюралізм із секулярними тенденціями.”

“М’якість” англійського релігійного плюралізму об’єктивується в цій країні у майже безмежній релігійній множинності за наявності водночас державної Церкви (Established Church) і цілої низки звичаїв, писаних законів і неписаних норм, які підтримують – принаймні на рівні символів і акцептованих суспільством цінностей – традиційну конфесійну структуру Королівства. Секулярні ж тенденції у Великобританії є доволі динамічними, як і у всій Західній Європі, а водночас і досить специфічними: падіння відвідування Англіканських і Католицьких храмів, зменшення практично всіх показників релігійної активності, а також відданості сталим релігійним інститутам супроводжується зростанням тут інтересу до позавіресповідної містики в різних формах її вияву. «Хоча традиційне деномінаційне християнство занепало навіть у постіндустріальному і постмодерному Уельсі, - пише дослідник британської релігійності Денсіл Морган, - п’ятидесятництво, домашні богослужіння у малих і великих містах, євангелічні групи різних типів і стилей, так само як і деякі індивідуальні конгрегації всередині старих церков процвітали».<sup>31</sup>

Дуже важливою рисою, на яку рідко звертають увагу дослідники британської релігійності поза межами Королівства, є наявність відмінних *усталених* релігійних традицій, які впливають на геополітичні орієнтації жителів Об’єднаного Королівства. Якщо, скажімо, протестанти Північної Ірландії з підозрою ставляться до європейської інтеграції з огляду на питому вагу католицької присутності в Західній Європі, то шотландці з їхньою релігійною традицією, дуже близькою до кальвіністської, сподіваються на послаблення англійського домінування мірою зміцнення Євросоюзу.<sup>32</sup>

В цілому ж, сучасній Великобританії не властива жорстка міжконфесійна конкуренція та масштабний міжцерковний антагонізм; тут практично відсутній як антиклерикалізм, так і надмірний релігійний ентузіазм.<sup>33</sup>

Нині у Великобританії в цілому вважається самоочевидним (на відміну від, скажімо, ситуації першої половини ХХ ст.), що право обирати ту чи іншу релігію чи відмовитися від неї є, безумовно, одним з фундаментальних прав людини. Але Великобританія є дуже специфічною (принаймні, як для розвинутих західних демократій)

<sup>31</sup> Morgan Densil D. Christianity and National Identity in Twentieth-Century Wales // Religion, State Society. - Vol. 27, Nos 3/4. - 1999. - P. 328- 342.

<sup>32</sup> Davie G. The religious factor in the emergence of Europe as a global region // Social Compass. - 1994. - Vol. 41. - P. 95-112.

<sup>33</sup> Davie G. Religion in Britain since 1945: Believing without belonging. - Oxford, 1994.

країною під оглядом релігійної історії та законодавства, яким регулюються правовідносини в сфері релігії й релігійних інституцій. Фундаментальними у справі союзу між церквою і державою стали правові акти кінця XVII-го – початку XVIII-го століть, причому їхній вплив досі відчувається, як зазначають британські правознавці, якщо не в літері, то в душі законів сучасної Великобританії.

Згідно з Актом коронаційної присяги (1688) монарх зобов'язаний утверджувати Божественний закон, правильне сповідання Євангелія і Протестантську реформовану релігію, затверджену законом. Біль прав (1689) прямо дискримінував римо-католиків, а Акт 1700 р. остаточно зв'язав трон і Церкву Англії. Сучасних правозахисників турбує не стільки те, що монарх має бути англіканином за визначенням, скільки те, що він законом *зобов'язаний* сприяти зміцненню і поширенню цієї Церкви і, зрозуміло, не має зобов'язань робити це стосовно інших віросповідань. Монарх також затверджує призначення до Палати лордів 21 єпископа Церкви Англії – жодна інша релігійна інституція не має законодавчо затвердженого права мати представників свого духовенства серед парламентарів, призначених короною. У Великобританії дедалі частіше звертають увагу також на те, що англіканські школи фінансуються з фондів, куди надходять податки як християн, так і нехристиян, і на те, що мусульманським і сікхським школам здобути державне фінансування набагато складніше. До того ж, у країні досі існують закони, які, на думку оглядачів, є радше анахронічними, ніж такими, котрі спрямовані на захист громадської моралі. Зокрема, теоретично громадянин країни може бути притягнутий до відповідальності за блюзнірство (blasphemy) у випадку публікації непристойних та образливих висловлювань про християнство, які виходять за рамки цивілізованої дискусії. Це не стосується дебатів та дискусій про істинність християнської доктрини. Церква Англії та церква Шотландії є офіційними державними церквами при здійсненні релігійних церемоній. Релігійна освіта повинна бути забезпечена у всіх школах, що фінансуються з громадських фондів, і складає частину національних навчальних планів.<sup>34</sup>

Проте, якщо дивитися на проблему в історичній ретроспективі, у порівнянні з деякими країнами континентальної Європи, Англійська держава та Церква досить рано відійшли від репресивної політики щодо релігійних меншин. І хоча католики, наприклад, дискримінувалися аж до 1820-х років, вони не переслідувалися тут так жорстоко, як у деяких протестантських країнах континентальної Європи. У 1828 р. лідер ірландських католиків Деніел О'Коннел був обраний до парламенту. Відтак бар'єр, який розділяв католиків і законодавчу владу, був зламаний. У другій половині XIX ст. уряд вже навіть підтримував католицизм шляхом надання щорічних грантів для підготовки духовенства та дозволяючи йому служити тюремними і військовими капеланами.

6 червня 1859 р. стався ще один прорив у справі досягнення Великобританією релігійної свободи – на парламентську лаву сіли три євреї. Один з них – барон Ротшильд. Він був обраний туди ще в 1847 році, але не міг стати парламентарем, оскільки, як визнавець іудаїзму, не міг скласти християнську присягу. Боротьба навколо цього питання тривала 12 років. У 1869 р. право стати членами парламенту здобули також і атеїсти.

Тим часом, ще у XVIII ст. суттєво змінилося ставлення англійського суспільства до релігії. Якщо у попередньому столітті релігія проповідувалася з амвонів державної Церкви як набір непорушних форм і державницьких максим, то вже у XVIII ст. – як мораль з історично обумовленими залишками догматизму. Потужним рухом, поза яким неможливе усвідомлення релігійно-соціальної історії й сьогодення Англії, став методизм з його самодисципліною та активною філантропією. Саме методизмові Англія значною мірою зобов'язана своїм образом вікторіанської епохи – раціоналістична, роботяща, побожна, твереза, серйозна і зосереджена.

<sup>34</sup> Штерин Марат. Религиозный плюрализм и новые религии в Англии  
<http://www.index.org.ru/journal/11/shterin.html>

Зміни в релігійному житті були очевидними, проте більшість традицій, які були обумовлені статусними особливостями Англіканської церкви, зберігалися ще з часів Середніх віків. Зокрема, мало хто отримував єпископський сан за заслуги перед Церквою, радше – за послуги, надані світському патрону чи політичним партіям. Призначення на церковні посади стало однією з функцій партійного патрона вігів чи торі. Публічна функція духовенства зводилася до регулярного відвідування сесій парламенту з тим, щоб голосувати там за міністра, який їх призначив і міг сприяти переміщенню у більш дохідну єпархію.

Впродовж XIX-XX століть у статусі Англіканської церкви, однак, відбулися радикальні зміни. Передовсім, у 1920 р. вона втратила державний статус в Уельсі. Далі Церква, залишаючись державною, втратила досить багато суттєвих привілеїв, які раніше мала як інституція державної релігії: було скасовано податки на користь Церкви, монополію на реєстрацію актів громадянського стану тощо.<sup>35</sup>

Таким чином, можна говорити про два паралельні процеси: з одного боку, релігійні меншини отримують рівні релігійні права з державною Церквою. А їх послідовники прирівнюються у політичних правах з англіканцями. З іншого боку, державна Церква поступово, але неухильно віддаляється від держави, захист її монополії перестає бути справою державної влади, що, звичайно, дає більше самостійності самій Церкві.

В такий спосіб поступово знімається соціальна основа міжконфесійних конфліктів. Приналежність до тієї чи іншої з деномінацій не пов'язана з більшим чи меншим обсягом прав та свобод. Привілеї Англіканської церкви все більш перестають бути винятковими для неї й поширюються на інші конфесії. Це стосується навіть „свята святих” – королівської родини. Ситуація, за якою спадкоємець трону міг/могла пошлюбити католика/католичку, завжди виглядала гіпотетичною. Але в такому разі спадкоємець, згідно з Актом 1700 р., втрачав право на трон. В сьогоденній Великобританії ця ситуація перестала бути гіпотетичною у зв'язку зі шлюбом принца Чарлза з Каміллою Паркер-Боулз, яка є католичкою. Але спостерігачі за британською традицією відзначають, що за нинішніх умов Акт 1700 р. не працюватиме – політична система сучасної Великобританії просто відторгне подібне установлення. До того ж, інкорпорація в британське законодавство положень Європейської конвенції з прав людини (здійсне Законом з прав людини 1998 р.) робить таке відторгнення незворотним.<sup>36</sup>

*Елена МИРОШНИКОВА (Тула, РОССИЯ)*

## **ГОСУДАРСТВЕННО-ЦЕРКОВНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В ФРГ: ПРОШЛОЕ И БУДУЩЕЕ**

Государственная политика ФРГ в области свободы совести определяется нормами государственно-церковного права, которое в контексте государственного (конституционного) права регулирует отношения между государством и церковью на основе норм публичного права. Помимо собственно Конституции, законов и других правовых нормативных актов, в ФРГ самое серьезное значение придается очень важному изданию, а именно «Настольной книге немецкого государственно-церковного права», в которой очень глубоко и обстоятельно рассматриваются конкретные вопросы регулирования ГЦО: придание религиозным организациям особого статуса субъекта

<sup>35</sup> Clinton Bennet. Religious Freedom: The UK Context // <http://www.religiousfreedom.com/Conference/Germany/bennett.htm>

<sup>36</sup> United Kingdom // Encyclopedia of Religious Freedom. Ed. By Catharine Cookson. - New York, 2003. - P.493-494.

публичного права, взимание церковного налога, преподавание религиозного знания как обязательного предмета в государственных школах, государственное содействие деятельности теологических факультетов, различные формы совместной деятельности государства и религиозных организаций в области социальной поддержки населения, военная духовная забота и т.д. [Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland. 1, 2 Bd., Hrsg. von Ernst Friesenhahn und Ulrich Scheuner in Verbindung mit Josef Listl. - Berlin Duncker Humblot. 2. Aufl., neu bearbeitete. 1. Band. 1994. 1150 s.; 2. Band. 1995. 1240 s.].

Основными принципами немецкой кооперационной модели государственно-церковных отношений являются: мировоззренческий нейтралитет государства; принцип толерантности; принцип паритета.

Нейтралитет как основа отношения государства ко всем религиозным организациям и мировоззренческим объединениям характеризуется следующими чертами. Прежде всего, мировоззренческий нейтралитет означает невмешательство, т. е. государство должно быть нейтральным по отношению к религиозным или философским учениям. На практике это означает отсутствие официальной государственной религии. Государству запрещено вмешиваться в область церковной деятельности. Запрещение вмешательства в дела церкви со стороны государства подкрепляется и пониманием нейтралитета как неидентификации. Государство может издавать законы, касающиеся также и религиозных организаций, но не вмешиваться в их внутреннюю жизнь. Оно может проявлять интерес к деятельности церкви и ей содействовать, но не считать эту деятельность непосредственно государственной.

Однако очень важно подчеркнуть, что невмешательство и неидентификация не есть отсутствие внимания государства вообще к религиозной сфере. Более того, специфика кооперационной модели государственно-церковных отношений заключается в необходимости позитивного нейтралитета. Он означает, что государству не только не безразлично положение и роль религиозных организаций в обществе, но, более того, государство обязано всячески содействовать полнокровной церковной деятельности в самом широком смысле слова (Например, при разработке и принятии планов городского развития предусматривать места для строительства зданий для богослужений соответственно с потребностями населения. Власти должны проявлять особую заботу о том, чтобы никому из-за принадлежности или непринадлежности к какому-то убеждению или мировоззрению не был причинен ущерб. Вот почему нейтралитет неразрывно связан с принципом паритета.

Исторически паритет обозначал равнозначность христианских организаций между собой и по отношению к государству. Запрет государственной церкви является основой правомочных паритетных действий отдельных религиозных и мировоззренческих организаций. Прежде всего, паритет предполагает требование равенства в деятельности людей различных убеждений в государстве, особенно в области гражданских прав и допуска к государственной службе. Паритет как один из основных принципов государственно-церковных отношений означает обязанность государства обеспечить равенство всех религиозных организаций. Поэтому в немецком религиоведении особый упор делается на то, что равенство следует понимать как равенство в шансах. Паритет является лишь формальным равноправием там, где имеют значение внутренняя структура, собственное вероисповедание или же численность религиозных организаций (как это имеет место, например, при статусе субъекта публичного права). Поскольку трудно реализовать на практике паритет для всех религиозных направлений, постольку следует уяснить, что каждая религиозная организация обладает разными способностями и возможностями в силу своих собственных особенностей: вероисповедных, организационных, финансовых и т.д. Но практика кооперационной модели в Германии указывает на чрезвычайно важный момент в обеспечении принципа паритета, а именно: государство не может отказывать какому-то религиозному объединению в определенных действиях, если таковые разрешены другим.



Совершенно не случайно к важнейшим конституционным принципам ФРГ относится толерантность. Там, где свобода религий и убеждений выходит за рамки только внутреннего миропонимания и включается в сферу общественной жизни, справедливо возникает необходимость толерантности. Гарантия права на религиозную свободу означает не столько осуществление собственных взглядов, сколько уважение взглядов другого. Это касается и отношения отдельных граждан друг к другу, и в большей степени мирного сосуществования различных религиозных и мировоззренческих организаций в рамках единого государственного порядка.

В настоящее время, когда возникли серьезные трудности в соблюдении баланса между принципами демократии, правами человека, свободой совести и религии, а также сохранением национальной культуры, этической и религиозной идентичности, принцип толерантности приобретает все большую значимость. Принцип толерантности требует от гражданина уважения достоинства личности другого, его религиозных взглядов и совести, отличных от общепринятых и, следовательно, смягчения собственных чрезмерных требований при осуществлении соответствующих своему вероисповеданию представлений.

Каждое религиозное объединение организует и осуществляет свою деятельность самостоятельно в рамках действующих для всех законов. Религиозным объединениям может быть придан статус субъекта публичного права на основании Устава, числа членов и срока длительности своего существования. В случае объединения нескольких религиозных организаций, являющихся субъектами публичного права, соответствующий статус распространяется на все объединение. Быть признанным субъектом публичного права – больше, чем просто престиж. Субъекты публичного права – это юридические лица публичного права, организованные на основе принципа членства принадлежащих к ним лиц и признанные правомочными исполнять часть государственных функций. Религиозным организациям (*Koerperschaft des oeffentlichen Rechts*), являющимся субъектами публичного права, частично передаются государственные функции (например, в области похоронного дела) и предоставляется возможность активно участвовать в общественной жизни, а также и весьма значительные привилегии: право на взимание церковного налога, на обучение религии в государственных школах, право выступать работодателями и вступать в трудовые отношения публично-правового характера, получать освобождение от целого ряда налогов, иметь своих представителей в общественных комитетах по работе с молодежью, СМИ и т. д. Религиозные организации – субъекты публичного права имеют право взимать церковный налог.

Право на самоопределение предполагает наличие солидной финансовой базы, которая создается прежде всего самими религиозными организациями. Но наибольшее значение для финансовой базы религиозных организаций имеет церковный налог – одна из специфических особенностей немецкой кооперационной модели в целом и государственно-церковного права в частности. Церковный налог – это один из налогов, взимаемых государством с членов религиозных организаций, являющихся субъектами публичного права, в поддержку как больших церквей, так и малых (например, иудейских организаций). Таким образом, уплачивать такой налог должны лишь члены религиозных организаций, имеющих особый статус субъектов публичного права. Этим он существенно отличается от других взносов и пожертвований, являющихся внутренним делом религиозной организации, к сбору которых государство не имеет никакого отношения. Размер церковного налога колеблется от 8 до 9 %. Определенная сумма вычитается из заработной платы работника государственными финансовыми органами и передается соответствующей религиозной организации. Чтобы лучше понять значение церковного налога, заметим, что церковный налог покрывает 2/3 финансовой потребности церкви, в том числе и в социальной работе. Суды подтверждают правомочность взимания церковного налога. В 2004 г. сумма церковного налога членов церкви для протестантских церквей (EKD) составила 3 689 383 000 евро, для католической церкви – 4 158 455 000

евро, составив в общей сложности 7 847 838 000 евро. По данным евангелической церкви Германии за 2004 г., доходы от церковного налога составили 40,5 %, кредиты под строительство и инвестиции, доходы от продаж – 15,7 %; пожертвования третьих лиц – 17,9 %; дотации государства – 2,2 %; плата за религиозные службы, в том числе плата родителей за церковные детские учреждения, школу, социальную заботу и т.д., доход от аренды – 20,7 %; подарки – 3,0 %.

Интересна и шкала расходов протестантской церкви (в %): священнослужители и религиозное образование – 20,7 %, благотворительная деятельность и работа с детьми – 12,1 %; кладбища – 2,2 %; специальные церковные службы – 1,8 %; детские сады – 15,8 %; диаконическое служение – 2,1 %; другая благотворительная диаконическая работа – 5,7 %; экуменическая и миссионерская работа – 2,4 %; публикации – 0,9; образование и наука – 2,7 %; менеджмент – 7,4 %; руководство имуществом – 3,6 %; сохранение главных соборов и зданий – 13,0 %; пенсии, страховка и прочее – 9,6 % [2. Robbers G. Country Report on Germany // Religion in the European Union Countries: Constitutional Foundations, Legislations, Religious Institutions and Religious Education. - University of Trier, 2006. - P. 20].

Как видим, доходы от собственности на недвижимость незначительны по причинам, вызванным результатами секуляризации. Вместе с тем налицо социальная активность церкви: наибольшая статья расходов приходится на эту сферу. Аналогичные данные опубликованы и в отношении католической церкви.

Однако налогоплательщик может избежать уплаты церковного налога, если выйдет из церкви. В 1873 г. был принят закон о выходе из церкви, не опиравшийся на теологическое понимание членства в церкви (в частности, на таинство крещения).

Возрастающая активность церкви в социальной сфере поликультурного общества, кооперация с государственными органами в решении общезначимых проблем гораздо эффективнее способствуют достижению гражданского согласия и укреплению страны, нежели односторонние обозначения границ деятельности. В этом плане трудно переоценить значение государственно-церковных договоров, выполняющих роль специальных механизмов регулирования государственно-церковных отношений.

Государственно-церковные договоры между государством и церковью представляют собой специфическую особенность немецкого государственно-церковного права. Впервые договоры появились в период перехода от Средневековья к Новому времени в форме конкордатов между светской и церковной властями. В целях соблюдения паритета были заключены договоры и с евангелической церковью. Немалая роль в сохранении стабильной государственной политики в Германии в области религиозной свободы и в решении назревших и возможных коллизий при реализации этой политики отводится государственно-церковным договорам, служащим основным понятием для обозначения целого спектра документов: конкордатов, евангелических церковных договоров, соглашений с религиозными меньшинствами. Конституция ФРГ признает легитимность договорных отношений между государством и церковью. (ст. 123, ст. 140 (ст. 138 Веймарской Конституции) Конституции ФРГ).

И хотя положения, касающиеся непосредственно государственно-церковных договоров в Основном законе ФРГ не носят обязательного характера, а скорее указывают на их правомочность, практика государственно-церковных отношений в Германии явно свидетельствует о том, что государственно-церковные договоры следует рассматривать не только как политически востребованное и соответствующее обстоятельствам явление, но и как единственно допустимую с точки зрения конституционного права форму государственно-церковных отношений. Ярким тому подтверждением может служить своего рода Ренессанс, который касается практики заключения государственно-церковных договоров в период после объединения старых и новых земель Германии в 90-е гг. прошлого века. Какого-то общего (единого) договора государства с церковью не существует.

В чем ценность таких договоров? Для церкви – это, прежде всего, гарантия обязательств государства по защите церковной деятельности и отказа от необоснованного вмешательства во внутренние дела. Для государства практическая ценность таких договоров состоит в том, что таким образом надежно достигается подчинение церквей единому правовому порядку. Для обеих сторон эти договоры важны для координации совместной деятельности (например, в образовательных, лечебных учреждениях), результаты которой гораздо эффективнее благодаря договорному регулированию. Государственно-церковные договоры, ориентированные на общее регулирование отношений между государством и церковью, содержат, как правило, четыре основных момента: гарантию церковной свободы, многосторонние направления совместной деятельности, государственные обязательства, договоренности о совместных совещаниях, встречах. Среди многообразия государственно-церковных договоров следует выделить договоры по конкретным направлениям, например, по регламентации совместной деятельности государства и церкви в следующих областях: религиозные занятия в общественных школах, деятельность теологических факультетов, духовная забота в армии и учреждениях, кладбищенское дело, вопросы семейных отношений, церковный налог.

Однако здесь может возникнуть очень серьезная дилемма: для церкви важно определиться с масштабами и глубиной «общественного заказа», т. е. уяснить, насколько широко она может участвовать в решении светских, социально-политических проблем, оставаясь при этом особой организацией в миру, не растворяясь среди многих других общественных организаций.

В ФРГ нет федерального государственного органа, который бы занимался исключительно проблемами государственно-церковных отношений. Партнерство с религиозными организациями государство осуществляет через те министерства и ведомства, которые непосредственно отвечают за то или иное направление. Например, деятельность военных священников входит в компетенцию Министерства обороны, организация духовной заботы в местах лишения свободы – Министерства юстиции, религиозного занятия в государственных школах – Министерства культуры и т.д.

Четкость и отлаженность механизма государственно-церковных отношений в ФРГ как основы кооперационной модели вызывает уважение и, естественно, желание применить положительный опыт в нашей стране. Однако, так ли все гладко на практике? Мне недавно попала на глаза статья с очень много значащим названием: «Немецкое государственно-церковное право – обеспечение свободы или ошибочное развитие...» [Dirksen Gesa: Das deutsche Staatskirchenrecht-Freiheitsordnung oder Fehlenentwicklung? // Schriften zum Staatskirchenrecht. Bd. 7. - Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang. 2003. S. 205. Zugl.: Diss. jur. Göttingen. 2002 // ZEK. S. 246–250, Michael German].

Объединительные процессы в современной Европе, одним из главных инициаторов которых была Германия, выявили весьма парадоксальное явление. Европа, начавшая процесс верховенства закона и прав человека, в наши дни сама сталкивается с проблемой ограничений прав и свобод, включая и право на религиозную свободу. В современном глобализированном мире проблема ограничений религиозной свободы не вписывается в рамки лишь собственно религиозной сферы в отдельно взятой стране, но пронизывает собой основные сферы жизни, включая и государственно-церковные отношения. Поэтому изложение вопроса о будущем кооперационной модели я бы хотела начать с внешнего фактора, во многом определяющего национальную политику в области государственно-церковных отношений.

Поскольку ФРГ является членом Европейского Союза, то проблемы, возникающие в этом сообществе, в том числе и в области институционального выражения социально значимой роли религии и ее организаций, не могут не отразиться на национальных государственно-церковных отношениях. Какого-то единого документа, регулирующего государственно-церковные отношения и обязательного для всех стран – членов Европейского Союза, не было и нет. Проблемы религиозной свободы и ее

институционального выражения своих собственных граждан, а тем более иммигрантов, рассматриваемых прежде всего как дешёвая рабочая сила, ЕС обходил молчанием, не без основания считая достаточным наличие международного права. И надо признать, что странам-участницам удавалось сохранять высокий уровень реализации свободы совести. Примечательно, что до 1993 года Европейский суд по правам человека фактически не рассматривал прямых заявлений граждан о нарушениях религиозной свободы.

С течением времени стало ясно, что политика в вопросах свободы совести, основанная только на признании национального законодательства в этой сфере, или, иными словами, «автономное плавание» государственно-церковных отношений (ГЦО), вне общей политики Евросоюза просто невозможна из-за поглощения некоторых норм национального права правом Евросоюза. Особенно это касается церковного трудового права, социального права, благотворительной деятельности и религиозного образования. Каким образом это сказывается на реализации кооперационной модели? Самым прямым: или сохранить особый публичный статус церкви внутри национального права, распространив эту норму на европейское право, или же поставить церкви в один ряд с другими субъектами права. Никто всерьёз, конечно, не ставил и не ставит цель унифицировать взаимоотношения государства и религиозных организаций, но определенная корреляция национальных государственно-церковных отношений стала необходимостью.

Пессимистические мысли о будущих перспективах Европы в контексте значимости религиозного фактора высказали немецкие участники – депутаты бундестага, заявив о своей озабоченности в отношении путей решения проблемы не только немецкой, но и общеевропейской: проблемы интеграции иммигрантов, прежде всего мусульман. В течение нескольких десятилетий эта проблема в Западной Европе являла собой табу, теперь, по словам немецких политиков, «уже слишком поздно... Потому что мы пошли по пути, который трудно исправить» [Германия и Россия. Актуальные вопросы экономики и политики. - №160. - М., 2005. - С. 31]. В контексте рассматриваемой кооперационной модели вот что особенно важно: число работающих иммигрантов фактически не увеличивается. В ФРГ 20 лет назад проживало около 4 млн иностранцев, из них 2,5 млн работали. Сегодня число иностранцев составляет 8 млн, но по-прежнему работу из них имеют 2,5 млн человек.

Такая диспропорция порождает серьезные социально-экономические проблемы, как для принимающей стороны, так и для иммигрантов с точки зрения их интеграции в стране. Одним из последствий такой коллизии является рост численности фундаменталистских организаций, активно использующих в своей деятельности религиозную составляющую. А это в свою очередь порождает конфликты между демократией и религией, поскольку религиозная идентичность вступает в серьезные противоречия с демократическими принципами или же является внешним выражением этих противоречий.

Пока же страны – члены ЕС пытаются найти сбалансированное решение проблемы соотношения религии и демократии в условиях поликультурного общества. Особое внимание теперь придаётся знанию языка принимающей страны и её истории. В ФРГ гражданство может быть предоставлено только тем, кто владеет немецким языком и даст клятву верности немецкой Конституции. Широкое распространение получили соответствующие образовательные курсы по истории принимающей страны и её Конституции; вводятся меры по усилению контроля за содержанием религиозных проповедей в целях воспрепятствовать призывам к вражде и насилию; от иностранных религиозных лидеров требуется хорошее владение языком принимающей стороны и знакомство с её культурой и обычаями. Разрабатываются национальные программы по подготовке имамов, в ряде европейских стран мусульманские общины получают государственное финансирование, включая и зарплаты имамам, и строительство мечетей. Вместе с тем применяются и ограничительные меры по борьбе с незаконной миграцией:

высылка из страны, лишение гражданства. Например, в Германии набирает силу процесс лишения немецкого гражданства тем, кто скрыл факт членства в исламистских группах.

В большинстве немецких земель внесены соответствующие дополнения и поправки в действующее законодательство, направленные на укрепление государственного нейтралитета в религиозном вопросе и в то же время на сохранение исторических и культурных традиций, например запрещение на ношение религиозных символов в общественных школах, в университетах, для государственных служащих и военных. Наряду с перечисленными мерами активизируется деятельность спецслужб, использующих наблюдение за определёнными религиозными организациями, не соответствующими демократическим принципам. В случае необходимости возможна их ликвидация.

Сама по себе религиозная толерантность складывается в результате реальной практики общежития, основанной на взвешенных законодательных и соответствующих судебных решениях, обеспечивающих право на свободу совести. Проблема «интеграции мусульман» обострила бóльшей дистанции между государством и церковью.

В настоящее время в ФРГ под прицелом оказалась основа основ немецкой кооперационной модели – понятие «государственно-церковное право». Еще раз напомним, что понятие «государственно-церковное право» впервые появилось в середине XIX в. И с тех пор оно не претерпело официальных изменений. В немецком языке существует понятие «конституционное право на убеждения» *Bekenntnisverfassungsrecht*) как альтернативное понятию «государственно-церковное право». Сейчас в ФРГ большое распространение получил термин *Religionsrecht* («религиозное право») и *Religionsverfassungsrecht* («религиозно-конституционное право»). Впервые его употребили еще в 70-е годы прошлого века известные немецкие ученые Микат и Хаберле. Религиозное право, с одной стороны, означает религиозно-конституционное право в части религиозно-договорного права, а с другой стороны, включает в себя право религиозных организаций (церковное право, исламское право, иудейское право). Неслучайно поэтому вновь актуализировался термин «церковное право». Предлагается употреблять понятие «церковное право» в широком смысле слова: как *ius ecclesiasticum*, включающее в себя государственно-церковное право как публичное церковное право (*ius publicum ecclesiasticum*), и церковное право как внутреннее церковное право (*ius canonicum*).

Отсутствие четкой дефиниции дает основание не только для академических споров, но и для субъективизма в правоприменительной практике, зачастую приводящей к ограничениям религиозной свободы. Одной из важнейших причин этого является отсутствие в правовом поле четкого критерия, что понимать под терминами «религия» и так называемой «культурной оговорки» (*Kulturblausel*). До сих пор она подробно не растолкована. Дело в том, что по заключению Федерального конституционного суда Основной закон ФРГ защищает любое свободное проявление религии в семье, дома, в обществе в рамках определенных устоявшихся традиционных воззрений современных культурных народов [Цит. по: *Kirche und Staat in der neueren Entwicklung* / Hrsg. von Paul Mikat.- Darmstadt, 1980. - S. 380].

Очевидно, что далеко не все культурные традиции можно включать в сферу защиты религиозной свободы. И наиболее сложные конфликты возникают как раз на стыке многообразия культур и традиций. Так, вопрос о критериях религиозности перерастает в качественную оценку той или иной религии. Например, церковь Сайентологии в Германии не признана ни мировоззренческой, ни религиозной. Хотя в последнее время наметилась тенденция к признанию ее религиозной организацией. Примечательно, что этот процесс сопровождается признанием некорректности термина «секта», не являющимся юридическим термином в немецком законодательстве, «поскольку он олицетворяет собой дискриминацию или оскорбление» [Robbers G. Country Report on Germany. - P. 41].

В результате, несмотря на четко разработанную систему государственно-церковных отношений и ориентацию на осуществление религиозной свободы граждан в Германии,

имеют место различные формы ее ограничений, на которые указывают зарубежные исследователи [Davis Derek. Religious Persecution in Today's Germany: Old Habits Renewed // Journal of Church and State.- Vol. 40.- Autumn 1998.- P. 745]:

- 1) классификация религий на «признанные» и «непризнанные», часто посредством предпочтения «официальной» религии или религий;
- 2) выработка единой позиции правящей элиты (политические лидеры, духовенство, интеллигенция) по неприятию религиозных меньшинств;
- 3) осуществление пропагандистских кампаний представителями элиты в отношении меньшинств. При этом они изображаются часто как соперники, а не просто как религиозные организации;
- 4) проведение официальных правительственных расследований с определением законодательных ограничений на деятельность религиозных меньшинств, существенно ограничивающее передвижение, коммерческую деятельность или право на хранение оружия;
- 5) издание нормативных правовых актов по насильственному перемещению меньшинств с занимаемых ими территорий.

В последнее время в ФРГ, как впрочем и во всей Европе, заметны существенные изменения с точки зрения легитимности церквей. На фоне уменьшения роли больших церквей, на которые собственно, и ориентировано государственно-церковное право, распространения других мировых религий и новых религиозных движений, увеличения числа выходящих из церкви – процесса «выцерковления» и даже безразличия к христианским ценностям речь идет о перспективе «расхристианизации» общества. Одним из эффективных путей преодоления тревожной тенденции можно назвать придание особого публичного статуса все большему числу религиозных организаций. (Этот процесс, кстати, набирает силу в ФРГ: на основании решения Федерального административного суда от 02.01.2006 по прошествии почти десяти лет Берлинская община Свидетелей Иеговы получила, наконец, такой статус). С течением времени количество перейдет в новое качество с точки зрения правоспособности, когда, по сути дела, отпадет необходимость в этом особом статусе вообще. Но это, разумеется, теоретическое предположение.

В современной Германии таким статусом, помимо так называемых «больших церквей» (католической и евангелической), обладают и другие религиозные организации: иудейские, адвентисты седьмого дня, пятидесятники, Русская православная церковь за рубежом и РПЦ (Московский патриархат), Христианская наука, Армия спасения, Церковь Иисуса Христа Святых последних дней (мормоны), меннониты, методисты, баптисты и другие, но не исламские. Согласно официальным заявлениям органов государственной власти мусульмане не имеют этого статуса из-за внутренней неорганизованности, децентрализации. Но ведь для ислама как вероучения – это естественное состояние. Тем не менее, шесть наиболее влиятельных мусульманских организаций, составляющих примерно 70 % всех мусульман, проживающих в Германии, готовы объединиться ради получения права на преподавание ислама в государственных школах. Собственно, в ФРГ проблема необходимости организационного объединения мусульманских организаций представляется все более актуальной: как с точки зрения государственных органов, так и по мнению самих мусульманских общин. Процесс организационного структурирования обусловлены не только внутренними немецкими проблемами со статусом субъекта публичного права, но и правомерным заявлением о повышении религиозного авторитета ислама на европейской сцене вообще. Это очень интересный процесс- процесс институализации исламских групп из-за желания получить статус публичного права.

Религиозные организации, не имеющие статуса субъекта публичного права, ограничены в своих возможностях по выполнению общественного заказа, как по оказанию социальной помощи, так и по пользованию таковой. Одной из главных причин этого является отсутствие возможности взимать со своих последователей церковный налог. (В

связи с этим в последнее время большое внимание уделяется придаётся так называемой итальянской модели, основанной на взимании налога на культуру. Итальянский налогоплательщик имеет возможность часть своего дохода, а именно 0,8 процента, отдать на конкретные цели в культурной сфере. При этом существует выбор: или католической церкви, или двум другим религиозным организациям. Помимо этого, взнос можно доверить непосредственно государству, которое распределяет полученные деньги на гуманитарные цели.)

Особенно большой процент выхода из церкви был зафиксирован в 1920 г. (Веймарская республика) и составил 0,8 % от общего числа прихожан. Вторая волна выхода из церкви приходится на 1930 г., третья – на начало Второй мировой войны (0,85 % от общего числа прихожан). В конце 60-х и начале 70-х годов – очередной всплеск. В конце 80-х годов процент вышедших из церкви составил 0,5 %. В результате объединения Германии в начале 90-х годов – очень значительная волна выхода из церкви, не виданная ранее. Для евангелической церкви выход составил 1,25 % (или 361 151 чел.), а для католической – 0,7 % (или 192 766 чел.). Число вышедших из католической церкви ниже, нежели из евангелической, хотя и здесь число выходящих увеличивается (для сравнения: в 1986 г. их было 0,28% от всех прихожан). В числе выходящих из церкви преобладают жители крупных городов, мужчины, молодежь в возрасте от 16 до 32, составляющие практически 50% всех выходящих из церкви. При этом процент выхода в новых землях выше, чем в старых [Daiber K.-F. Religion unter den Bewegungen der Moderne. Die Situation in der Bundesrepublik Deutschland. – Marburg, 1995. – S. 165; Statistisches Bundesamt. VII B-46/4].

Увеличение числа выходящих из церкви объясняется, конечно же, не только социально-экономическими преобразованиями и материальными соображениями. Существенным фактором является восприятие церкви не столько как религиозного, а как общественного объединения с множеством разнообразных функций, добывающегося вследствие бюрократизации и дифференциации, независимо от степени участия своих членов в церковной жизни, определенных успехов. Тем самым личностная христианская мотивация ушла как бы на второй план. По мнению населения, церкви должны существовать на добровольные и благотворительные взносы своих членов, не накапливать богатства, а следовать принципам раннего христианства, не знавшего церковных богатств.

Уже имеющийся высокий уровень негосударственной социальной помощи характеризуется все большей профессионализацией, принимает необратимый характер на фоне растущей бюрократизации и объемов финансирования. Для церкви этот процесс порождает серьезные проблемы, так как такая дифференциация в области социальной работы порождает дифференциацию в собственно религиозной сфере. Растет число конфликтов, вызванных, например, устройством в конфессиональный детский сад ребенка из семьи, не принадлежащей данной церкви. Тем не менее, официальная политика направлена на усиление институционализации церквей, их влияния и роли в общественной жизни, особенно как культурного феномена в политической системе.

Конституционно-правовая проблематика пастырского служения в армии концентрируется вокруг легитимности содействия религиозно-нейтрального государства военной духовной заботе. Сторонники отделительной модели считают, что государству запрещено (на основе правовой формы отделения церкви от государства) оказывать содействие религиозным организациям; к тому же практикуется только евангелическая и католическая военная духовная забота, а это, по их мнению, является нарушением государственного нейтралитета и паритета в государственно-церковных отношениях.

Все больше внимания уделяется модернизации роли и места религиозного занятия в общей концепции воспитания и образования. Новые подходы в религиозной педагогике ориентированы на более тесную интеграцию в общеобразовательный процесс, что дает право толковать религиозное занятие не столько как форму диаконического служения, как «церковь в школе», сколько как форму передачи нравственных ценностей подрастающему

поколению. И общественность, и сами большие церкви признают, что религиозное занятие – это не только выражение христианского вероучения, но, прежде всего предмет в общеобразовательной школе, соответствующий ее учебным целям и дидактическим принципам. В связи с этим одной из специфических особенностей религиозного занятия в современных социокультурных условиях является усиленное внимание к гуманитарным проблемам, их отражение на культурно-историческом, художественном и литературном уровнях.

Однако основная проблема совершенствования содержания религиозного занятия и сохранения им статуса обязательного предмета состоит в отсутствии согласия по вопросу о том, быть ли ему конфессиональным или религиоведческим. Иногда в справочной литературе о Германии можно встретить термин «религиоведение» как перевод понятия «религиозное занятие». В данном случае в определенной степени желаемое выдается за действительное, но зато отражено общее направление модернизации религиозного занятия в сторону его религиоведческого содержания. Выражение «всеобщее христианское» образование предлагается трактовать как надконфессиональное, что в соответствии с принципом нейтралитета возможно осуществить в рамках светского религиоведческого занятия.

А пока споры о содержании религиозного занятия перерастают в предложения его замены или отмены вообще. В частности, среди основных недостатков религиозного образования особо отмечается узость конфессионального подхода. В связи с реформами в старших классах гимназий серьезные правовые проблемы возникли в отношении места религиозного занятия в учебных планах. С увеличением роли дифференцированного обучения и выбора обязательных предметов появилась тенденция к потере религиозным занятием статуса обязательного предмета, набирает силу процесс замены обязательного религиозного занятия на альтернативный предмет, а то и просто его отмены.

Дискуссия о новом предмете "Образ жизни – этика – религиоведение" ясно показала, что религиоведческая и конфессиональная концепции противостоят друг другу, внутри же конфессиональной концепции нет единого мнения о форме религиозного занятия.

Споры вокруг перспектив религиозного занятия выходят за рамки педагогических проблем и все больше приобретают политический оттенок, усиливая призывы к изменению действующей практики государственно-церковных отношений.

Серьезные проблемы возникают с учителями государственных школ, желающих носить определенные религиозные символы непосредственно во время уроков. В первую очередь это относится к вопросу о хиджабе. Правовая основа запрета ношения хиджаба заключается в специальном требовании нейтралитета в области религии и убеждений, распространяющихся на всех государственных служащих и запрещающих ношение хиджаба или чадры. С одной стороны, требование нейтралитета усугубляется родительскими правами и правом учеников на негативную религиозную свободу. С другой – напряженностью в школах, находящихся под государственным контролем. Более того, согласно принципам профессиональной государственной службы (ст. 33 Основного Закона) требование объективности и нейтралитета при выполнении ими своих служебных обязанностей распространяются и на учителей.

В земле Гессен принято дополнение в статью 2 Закона «О гарантии государственного нейтралитета». Оно содержит требование сохранения политического и религиозного нейтралитета на рабочем месте для государственных служащих, к которым относятся и учителя. Особенно выделяется запрет на ношение одежды, символов или других предметов, которые могут повредить или нарушить политическое, религиозное или мировоззренческое согласие. Основанием для такого решения объявлены христианские и гуманистические традиции земли Гессен.

Современная жизнь вносит серьезнейшие коррективы в классический пример немецкой кооперационной модели государственно-церковных отношений. Феномен



«народная церковь», как и само понятие, явно уходят с исторической арены. Основная тенденция решения проблем, назревших в немецкой кооперационной модели, выражается в необходимости совершенствования легитимности государственно-церковного права с целью обеспечения свободы совести, в стремлении к реальному воплощению мировоззренческого нейтралитета государства, принципов паритета и толерантности на фоне все более развивающегося религиозного плюрализма современного мультикультурного общества.

*Роман ПОДОПРИГОРА (Алматы, КАЗАХСТАН)*

### **ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В КАЗАХСТАНЕ: ВРЕМЯ ПРОТИВОРЕЧИЙ**

Последние годы, выступая на различных конференциях, в конце своих докладов я выражал надежду на то, что на будущих конференциях мои выступления не будут такими пессимистично-критичными. Однако, годы проходят, а тональность выступлений не меняется. Более того, эта тональность становится все более минорной.

Я с удовольствием вспоминаю трудные 90-е годы прошлого века, когда началось т.н. религиозное возрождение и многие действительно проблемные вопросы законодательства, правоприменительной практики, связанной с деятельностью религиозных объединений можно было решать: пусть путем долгих споров, консультаций, переговоров. Право выполняло свою функцию баланса различных интересов.

Примерно с начала нынешнего века, начался процесс наведения государством порядка в религиозной сфере («наведение порядка» – очень популярный термин в современном Казахстане).

Стремление навести порядок выглядит парадоксальным хотя бы потому, что страна по оценкам многих национальных и некоторых международных экспертов, уважаемых международных организаций, является чуть ли не эталоном межконфессионального и межнационального единства. Межконфессиональное согласие это своего рода национальный бренд. Имидж Казахстана, как страны равных возможностей для всех верующих и их ассоциаций, в числе других достоинств, послужил причиной выбора государства председателем ОБСЕ в 2010 г. Казалось бы, зачем наводить порядок там, где все в принципе нормально, где есть неоспоримые достижения, где даже недолгие годы показали, что невмешательство государства во внутренние дела религиозных объединений – это одно из условий мирного сосуществования представителей различных конфессий.

Но, оценки состояния межконфессиональных отношений отличаются в зависимости от внешнего или внутреннего потребления. Декорации межконфессиональных отношений для международных экспертов меняются, когда речь идет о внутренних вопросах. Эти декорации становятся не такими светлыми: страна в опасности, она захвачена сектантами и иными вредными организациями. По мнению органов прокуратуры из почти 4000 тысяч религиозных объединений, зарегистрированных в Казахстане, 1870 угрожают национальной безопасности и стабильности. С учетом того, что мусульманских, априори «полезных», организаций насчитывается около 2500 тысяч, то нетрудно посчитать, что к числу социально опасных относятся почти все остальные организации. Далее знакомый ряд обвинений в адрес сектантов: духовная колонизация страны, призыв верующих к отказу от исполнения гражданских обязанностей, лишение детей права на образование, отъем имущества у граждан, зомбирование и т.д. Когда подобные заявления распространяются государственными органами, тиражируются СМИ, поддерживаются академическими кругами, представителями ряда религиозных

объединений и частью населения, поневоле задумаешься о необходимости наведения порядка.

Наведение порядка, наверное, не только в Казахстане, как это ни странно, плохо согласуется с правовыми нормами, принципами и идеями права, хотя все должно быть наоборот. Наведение порядка стало сопровождаться конфликтами на религиозной почве, которых в «беспорядочном» Казахстане не было. Весь мир уже знает о почти военной операции против Общества сознания Кришны. Сегодня мы имеем десятки верующих, привлеченных к административной ответственности за деятельность незарегистрированных религиозных объединений, возбуждение очень спорных уголовных дел, депортацию миссионеров, в том числе, традиционных религиозных объединений.

Вопросы права в таких условиях уходят на второй план, а на первый выдвигаются вопросы целесообразности, защиты национальной безопасности и необъятной борьбы с терроризмом. Наведение порядка осуществляется традиционными инструментами: усилением ответственности, установлением многочисленных административных барьеров, созданием системы государственных органов, мобилизацией контрольно-надзорных органов. Причем использование каждого из этих инструментов сопровождается большим количеством проблем, а порой - просто отсутствием здравого смысла.

*Усиление ответственности.* Если любая организация отвечает за конкретное правонарушение, то для религиозных объединений установлена универсальная ответственность в виде формулировки: нарушение религиозным объединением законодательства Республики Казахстан.

*Установление административных барьеров.* Практически невозможно получить разрешение на строительство культового здания или перепланировку помещения для религиозных целей.

*Создание системы государственных органов.* Долгое время не существовало государственного органа непосредственно связанного с вопросами религии. В 2005 году такой орган был создан и сразу стал доказывать свою необходимость. Практика его деятельности показала, что орган не решает проблемы, а скорее создает их. Чего стоят запросы в религиозные организации в соответствии с которыми, они должны сообщать сведения о супругах служителей культа, трудоустройстве выпускников духовных учебных заведений, а также сами оценивать отношение к ним местной общественности и т.д. Орган существует в статусе контрольно-надзорного ведомства (примерно таким же статусом обладает налоговый комитет, таможенный комитет), что объясняет полицейский характер его деятельности.

*Мобилизация контрольно-надзорных органов.* Каждый год религиозные объединения становятся объектами проверок. Особенно усердствуют органы прокуратуры. Когда не хватает сил самим наказать религиозные объединения, на помощь привлекаются другие государственные органы. Один из последних примеров: земельные органы оштрафовали религиозное объединение только за то, что оно, имея юридический адрес в одной из квартир в многоквартирном жилом доме и, не являясь при этом собственником, использовало земельный участок не по целевому назначению. На наш вопрос: покажите этот земельный участок - нам ответили: мы все понимаем, но у нас есть указание органов прокуратуры. Список подобных казусов-курьезов можно продолжать. К сожалению, часто приходится отказывать религиозным объединениям в юридической помощи, понимая бессмысленность применения правовых инструментов в решении их проблем.

Я осознаю, что проблема носит более широкий характер, чем просто правовой или политико-правовой. В общественном сознании до сих пор доминирующим является мнение об опасности/вредности религиозных объединений в целом и конкретных, в частности. Порог нетерпимости достаточно высок. Мне приходится слышать вопрос даже от коллег с учеными степенями и званиями: что им здесь надо (имеются ввиду религиозные объединения)?

Очень низок уровень религиозоведческой подготовки самых различных социальных групп: чиновников, представителей неправительственных организаций, сотрудников правоохранительных органов. Особенно это касается государственных служащих. На смену бывшим сотрудникам Совета по делам религий, которые не понаслышке знали, что такое администрирование в очень деликатной сфере общественных отношений, пришли новые специалисты, которые плохо представляют особенности регулирования в этой сфере. Им кажется, что стоит только установить новые запреты и обязанности, усилить ответственность и наступит мир и спокойствие: все тревожные организации добровольно прекратят свою деятельность, а все верующие сменят свои религиозные убеждения с неправильных на правильные. На деле получается иначе. Начальники мест лишения свободы в ужасе: они не знают, что делать с осужденными членами религиозного движения Хизб-ут-Тахрир, которые получили возможность беспрепятственно пропагандировать свое учение в условиях где, как сказал И.Бродский, недостаток пространства возмещается избытком времени.

С такими подходами, Казахстан из самой либеральной страны в центрально-азиатском регионе рискует превратиться в самую тоталитарную страну по отношению к религиозным объединениям. Государство продолжает бороться с религиозными объединениями, а не пытается наладить сотрудничество.

Апофеозом абсурда стали обсуждаемые сегодня поправки в действующий Закон о свободе вероисповедания и религиозных объединениях. Я назову лишь несколько его положений: 1. Введение контрольно-кассовых аппаратов для приема пожертвований. 2. Запрет принимать анонимные пожертвования, а также пожертвования от иностранных граждан и организаций. 3. Участие представителя местного исполнительного органа в процессе приема пожертвований. 4. Размещение на специальном сайте органа по делам религий сведений о доходах и расходах религиозных объединений. 5. Необходимость получения разрешения государственного органа на выпуск религиозной литературы, поступление в библиотечные фонды; запрет на распространение предметов религиозного назначения и религиозной литературы в организациях образования и здравоохранения.

Если задаться целью показать некомпетентность специалистов, депутатов, принимающих решения в сфере религии, то лучшего способа не придумать. При этом необходимость поправок объясняется потребностью развития религиозных прав и свобод граждан

Кто виноват понятно, труднее сказать, что делать. На наш взгляд, здесь никаких оригинальных рецептов нет. А к неоригинальным относятся:

1. Создание системы религиозоведческой подготовки для самых разных категорий населения.
2. Совершенствование законодательства с точки зрения приближения его к международно-правовым стандартам.
3. Изменение государственного отношения к религиозным объединениям, перевод их из разряда противников в разряд сторонников в решении непростых общественных проблем.
4. Четкое определение пределов вмешательства и невмешательства государства в дела религиозных объединений. Понятно, что сказать легче, чем осуществить. Но эффект от таких лекарств будет более позитивным, чем от бесконечных запретов и ограничений.

Не хочется заканчивать выступление на минорной ноте. И есть повод этого не делать. 5 марта этого года президенты Нурсултан Назарбаев и Виктор Ющенко открыли Год Украины в Казахстане (после года Казахстана в Украине). Мне кажется, что связи между нашими странами должны проявляться не только во внешнеэкономических операциях, визитах артистов и творческих коллективов, научном и студенческом сотрудничестве, но и в обмене позитивным опытом в вопросах правового регулирования самых разных общественных отношений, включая очень непростые и деликатные государственно-

конфессиональные отношения. Я полагаю, что как раз в этом состоит одна из задач нашей конференции.

*Юрій КУЧЕРЕНКО (Київ)*

### **ДРАГОМАНІВСЬКЕ ПОНЯТТЯ «ВОЛЯ ВІРИ» І ПРОБЛЕМИ ЙОГО АКТУАЛІЗАЦІЇ**

Друга половина XIX ст. для бездержавної України видалась надто складною. Її суспільно-ідеологічне життя знаходилося під тиском двох державних монолітів, а саме Російської та Угорської імперій, обумовлюючи цілий комплекс доленосних проблем цієї неповторної пори. Зрозуміло, що такий стан речей не міг не впливати і на розв'язання **українського питання**, яке постало як нагальна проблема ще в 60-х рр. XIX ст. і яке не можна ані правильно зрозуміти, ані адекватно проаналізувати без врахування конкретних історичних обставин та панівних настроїв.

Під таким оглядом важливо підкреслити, що, успішно засвоюючи європейський досвід доби великого пробудження народів, українська інтелігенція, наскільки це було можливо, пропагувала ідеали рівності, братерства та солідарності, що їх культивували ідеологи європейського Романтизму. Як наслідок, познайомившись з історією політичної думки європейських країн, значна когорта українців прийшла до висновку про необхідність сприяння формуванню гармонійного діалогу між церквою та державою на основі дотримання принципів свободи релігії та свободи совісті. При цьому вважалося, що відсутність як свободи совісті, так і свободи релігії виступала головним детермінантом тієї несприятливої атмосфери, якою характеризувалося тогочасне життя в Російській імперії і зокрема на теренах України.

За таких умов надзвичайно важливо було виробити єдину програму дій, що ґрунтувалася б на політико-ідеологічному самоврядуванні. Власне ця

вихідна засада стала основою для кристалізації в своїй суті романтичного заклику, який полягав у необхідності повернення рідного народу до свого славного минулого, коли він був вільний і незалежний, а в своїх вищих бажаннях та потребах об'єднувався довкола віри як потужного консолідуючого фактору. Виразниками цього історичного пробудження стала ціла низка українських діячів культури, а також політиків. Серед них - М. Костомаров, П. Куліш, Т. Шевченко, Леся Українка, І. Франко, В. Антонович, М. Павлик, Я. Головацький та ін. Саме вони та їх ідеологічні соратники працювали над розв'язанням українського питання, провідним ідейним вістрям якого виступала необхідність розгортання культурно-освітньої діяльності серед народу та реалізації соціально-політичних програм, що, зрештою, й сприяло неабиякому поживленню українського руху в середині XIX ст.

Одним з речників та ідеологів таких змін був видатний український вчений та громадський діяч Михайло Драгоманов, який відчував гостру потребу в світоглядній переорієнтації українського суспільства і поставив за мету вироблення цілісної концепції його розвитку. В основу положень, які розробив і пропагував Драгоманов, було покладено: в культурі – раціоналізм, у політиці – федералізм, у соціальних справах – демократизм. При цьому неабиякі надії вчений покладав на Українську громаду як першооснову в процесу формування громадянської позиції та виразника умонастроїв українофільства. Прикметно, що наразі дослідника не задовольняла жодна з наявних політико-ідеологічних позицій, з огляду на те, що в них виняткова увага приділялася питанням з'ясування самоїдентифікації та автохтонності українського народу чи ж пацифістським розв'язанням самої можливості обстоювання нагальних проблем, революційні імперативи яких викликали у мислителя відверті осторогу та занепокоєння. Саме з урахуванням цих

обставин, включаючи й категоричне неприйняття всього російського, і постав проект поміркованої програми, яка базувалася на засадах соціального поступу, що значною мірою був споріднений з соціальними ідеями та ідеалами О.Герцена, М.Гоголя та Л.Толстого.

Між тим Драгоманов зайняв позицію, яка була позначена тавром нерозуміння і у зв'язку з чим учений був підданий критиці як численними його опонентами, та навіть і своїми прихильниками. Але це не може затуманювати того, що еволюція поглядів Драгоманова привела його до розуміння загальнолюдських інтересів та потреб, які максимально розкривали політичну позицію вченого і дозволили чітко сформулювати політичні орієнтири та можливості їх реалізації. Зокрема, аналізуючи суспільні відносини, вчений дійшов висновку, що єдиною важливою одиницею суспільства є людина, яка в умовах російської імперської дійсності була позбавлена всіх елементарних прав (*демократії, свободи, віри*), того, що робить людину громадянином. Драгоманов намагався змінити ціннісні орієнтири значних верств населення, адже можливість забезпечення свободи волі та свободи релігії завжди ставилися вченим на порядок вище, ніж політичні чи економічні свободи населення.

При цьому як у політичній сфері діяльності, так і в науковій царині, Драгоманов орієнтувався на те, щоб вивести українську наукову думку і визвольний рух з його романтичними візіями за рамки вузького розуміння національних потреб, намагаючись розширити дане поняття, надати йому виразного соціокультурного наповнення. Особлива увага вченого зосереджувалася на можливих шляхах вдосконалення людини через відновлення її віри, яка виступала, на його переконання, першоосновою людськості.

Одним з провідних концептів Драгоманова виступала **воля віри**, тобто те поняття, яке надавало можливість широким верстам населення реалізувати себе. Вчений вважав, що так могло статися тільки за умов підтримки людей красивими радами, оскільки саме в них воля віри може не тільки сформуватися, але й бути реалізованою.<sup>37</sup>

Прикметно, що думки М. Драгоманова з приводу віри та її місця в загальнодержавному вимірі посідали чільне місце уже наприкінці 80-х та на початку 90-х років XIX ст., а саме в працях „Про волю віри”, „Чудацькі думки про українську національну справу” (1887), „Євангельська віра в старій Англії” (1893) тощо. В них учений, зокрема, вдавався до спроб пояснити віру як феномен, що найбезпосереднішим чином впливає на становлення державності і разом з вольовим началом виступає формотворчим чинником. Розглядаючи історію різних державних утворень, вчений помітив, що постійна втрата людьми свободи за різних форм правління, а особливо під час їх змін (демократія, аристократія, монархія, тиранія), автоматично спричинювала обмеження свободи, а відтак і прав особистості. Вихід з цієї ситуації Драгоманов бачив у вчені Прудона, який пропонував для вирішення такої проблеми створити *федерацію вільних спілок вільних людей*. Ці ідеї Драгоманова знайшли подальший розвиток в його праці „Швейцарська спілка” та в програмному творі, що вийшов друком під назвою „Про волю віри”. В останньому, зокрема, підкреслювалося: «Розумні люди тепер розуміють, що віра – справа особиста, а податки і лад державний справа спільна, – і про віру можна споритись (звичайно, тепер не лаючи один одного і не проклинаючи, як перше), а в спільних справах іти в згоді до загальної мети. Так і в Росії тепер треба всім розумним людям домагатись укупі з державної волі, бо при ній здобудуть волю віри».<sup>38</sup> Тобто, проблема відсутності *волі віри* розглядалася Драгомановим як положення загальнодержавної ваги, застосування якого мало значною мірою гармонізувати відносини між церквою та державою, тобто надати їм такого змісту, яким характеризує життя України на сучасному етапі її розвитку.

А це означає, що в потребі реформування та вироблення чіткої програми дій, спрямованих на запровадження ідеалів свободи віри та свободи віросповідання, Драгоманов випередив час і пов'язував з волею віри значні сподівання народу у боротьбі

<sup>37</sup> Див.: М. Драгоманов. Про волю віри. – К. 1907. – С. 16.

<sup>38</sup> Там само. – С. 14.

за національний поступ. Незважаючи на змінність своїх поглядів Драгомановим, а іноді і їх непослідовність, це була багатовекторна соціальна програма, яка на основі церковних змін мала регенерувати життя українського суспільства, спрямовувати його в русло виховання національно свідомої нації.

Із врахуванням того, що Драгоманов в своїх працях приділяв головну увагу людині як індивіду і відповідно сподівався, що саме його правильна зорієнтованість може стати джерелом суспільного розвитку, автора концепту **воля віри** можна назвати першим українським мислителем, який порушив проблему свободи релігії на державний рівень. І саме Драгоманов у **волі віри** обґрунтував положення, які нам сьогодні більш відомі як свобода віросповідання чи свобода релігії. Опираючись на поняття державної волі (в сучасному розумінні „свобода совісті”), він заклав фундамент еволюції релігійних поглядів, які пройшли шлях від вузької державницької політики щодо релігійних утворень до поняття релігії, віра, свобода як автономного права кожного громадянина нашої країни на державний захист його прав та потреб. Під таким оглядом, правові засади, якими керуються сучасні релігійні утворення в нашій державі значною мірою співзвучні з ідеєю волі віри, яку свого часу порушив і обґрунтував Драгоманов.

Отже, в своїй основі та в смисловому навантаженні Драгоманівські *воля віри* та *державна воля* є значною мірою тотожними з сучасними поняттями „свобода релігії” та „свобода совісті” і відіграють важливу роль в українському суспільстві, обумовлюючи принципи взаємин держави, церкви, та народу.

М. Драгоманов спростовував претензії українофілів і клерикалів оголосити ту чи іншу релігію «вірою батьків», «народною святошею». При цьому він зауважував, що в українській нації є православні, уніати, католики, протестанти, а тому важко сказати, яка, власне, віра в українця постає як «фактично національна». Думки про віру, за М. Драгомановим, не повинні стосуватися громадських справ, а уряд має служити людям будь-яких вір, **не закріплюючи одну якусь із них як національну**. Вчений визнавав «можливість спільної праці коло політичних і соціальних справ людей різних релігійних і наукових думок». Це є можливими лише на ґрунті толерантності відносин.

Драгоманов всіляко пропагував громадську церкву як еталон на той час всенародної релігії для України, як найпоступовішу із всіх релігійних організацій. Бо ж, власне, громаду він вважав основою людського життя. Прообразом громадської церкви для мислителя слугували братства. Обстоюючи ідеї громадської церкви, М. Драгоманов водночас вважав «нерозумним ділом» нав'язувати людині ту віру, до якої вона не має прихильності. «Силувати ж людину показувати про людське око пошану до богів, коли він її не чує, - пише він в праці «Про волю віри», -то значить ображати самого Бога, бо навіть і людина не бажала б собі щирої шаноби».

## РОЗДІЛ ТРЕТІЙ

# ПРОБЛЕМИ РЕЛІГІЙНОГО ЖИТТЯ СУЧАСНОЇ РОСІЇ

*Андрей СЕБЕНЦОВ (Москва, РОССИЯ)*

### ПРАВОВЫЕ ПРОБЛЕМЫ РАЗВИТИЯ И ПРИМЕНЕНИЯ ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВА РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ О СВОБОДЕ СОВЕСТИ И РЕЛИГИОЗНЫХ ОБЪЕДИНЕНИЯХ

Россия – многонациональная, многоязычная страна. Многие ее народы имеют свои традиционные религии, оказавшие определяющее влияние на становление их культуры; исторически сложилось и многообразие религиозных направлений, приживавшихся среди населения вне зависимости от этнического фактора, укоренившихся и действующих на протяжении многих десятков лет.

Характерной для России чертой отношения к религии, однако, является массовое восприятие как нормы связи этнического происхождения с соответствующей традиционной религией, терпимость в отношении к традиции другого этноса, подозрительность в отношении исканий, приводящих к переходу в другую религию. Лишь в начале XX века было отменено уголовное преследование за выход из православия, а советский период закрепил представление о «единственном верном учении». Современное развитие государственно-конфессиональных отношений не свободно и от традиций императорской России, и от наносов коммунистического периода. Религиозные организации проявляют высокую общественную активность, многие приняли свои концепции социального служения, ведут наступательную политику, в том числе предъявляя требования к государству.

Основой для современных отношений между религиозными организациями и государством стало законодательство, сложившееся после принятия в 1993 г. новой Конституции Российской Федерации, и в первую очередь - Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» от 26 сентября 1997 года. На нормативном уровне закон внес ясность<sup>39</sup> в содержание конституционного понятия отделения религиозных объединений от государства. Однако эта ясность теоретическая, не всегда реализующаяся на практике. Правоприменение складывалось при отсутствии федерального органа исполнительной власти, профессионально работающего в сфере государственно-конфессиональных отношений. Рассмотрение судами деликатных вопросов, связанных с вероучительными проблемами, показали их неготовность к этой материи и привело к принятию ими ряда неудачных решений, оспоренных в Международном суде по правам человека<sup>40</sup>. Упомянутая привычка к «единственно правильному учению» выявилась в форме ориентированности многих государственных служащих и руководителей, в том числе в органах, осуществляющих правосудие и надзор за законностью, на традиционные религии, и усиливается эффектом неопитства. Это влияет на решения администраций всех уровней, начиная с муниципального, прокуратуры и судов, на внесение законодательных

<sup>39</sup> См. : Статью 4 Закона «Государство и религиозные организации».

<sup>40</sup> Баранкевич № 10519/03 от 20.10.05, Московское отделение Армии Спасения № 72881/01 от 05.10.06, Саентологическая церковь Москвы № 18147/02 от 05.04.07 против РФ. Сумма потерь 90544 евро.

предложений, ущемляющих свободу совести, влечет порой ущемление прав граждан и затруднения в деятельности религиозных объединений.

Еще одним существенным фактором оказалась частая смена кадров при реорганизации государственных органов, утрата «институциональной памяти». Многочисленные реформы приводят в новые для них сферы людей, пытающихся начать деятельность «с чистого листа» или осмыслить законодательство без учета утрачиваемого опыта.

Закон требует<sup>41</sup>, чтобы при **рассмотрении вопросов, затрагивающих деятельность религиозных организаций** в обществе, органы государственной власти учитывали территориальную сферу деятельности религиозной организации и **предоставляли соответствующим религиозным организациям возможность участия в рассмотрении** указанных вопросов. На федеральном уровне это реализуется в деятельности Совета при Президенте Российской Федерации - совещательном органе, в состав которого входят представители действующих на всей территории России религиозных организаций, в работе профильных комитетов обеих палат Федерального Собрания, Объединенной комиссии по национальной политике и взаимоотношениям государства и религиозных объединений при Совете Федерации под руководством Председателя Палаты, а также деятельности Комиссии по вопросам религиозных объединений при Правительстве Российской Федерации, в которой я участвую с ее основания в 1994 году. Это координационный орган, членами которого являются руководители или заместители руководителей федеральных органов исполнительной власти, а на заседания приглашаются представители религиозных организаций. Они имеют также полную возможность поднимать вопросы и участвовать в их рассмотрении. Проработка сложных проблем, подготовка законодательных и иных нормативных актов осуществляется также рабочими группами Комиссии, в состав которой приглашаются представители религиозных организаций. Последние 2 года Комиссию возглавлял Дм. Медведев, ныне избранный Президентом РФ, следующим ее председателем будет вице-премьер А. Жуков. Подобная практика взаимодействия существует и в субъектах Российской Федерации.

Законодательство о религиозных объединениях с 1997 года - принятия Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» - за 10 лет его действия развивалось за счет углубления и законодательного осмысления вопросов реализации прав на свободу совести, на объединение и совместное исповедание веры в смежных сферах, что отразилось в федеральных законах, законах субъектов РФ, актах Правительства. Законодательство продолжает пополняться новыми актами, связанными с развитием отношений в разнообразных сферах, в которых проявляются особенности правового положения религиозных объединений. Важнейшие в их числе – федеральные законы «О противодействии экстремистской деятельности» (2002), «Об альтернативной гражданской службе» (2002), «Об объектах культурного наследия (памятниках истории и культуры) народов Российской Федерации» (2002), трудовой (2001), земельный (2001 с изменениями 2004) и налоговый (1999 с изменениями по 2004 год) кодексы. Учтены запросы религиозных организаций и граждан на обеспечение свободы совести в других кодексах - уголовно-исполнительном, уголовном и об административных правонарушениях, законе о приватизации. Слова «религия» и «религиозный» встречаются более чем в 60 действующих федеральных законах и около 200 актах Правительства РФ

Существенно повлияло на отношения религиозных организаций с государством изменение, внесенное в январе 2006 года<sup>42</sup> в Закон «О некоммерческих организациях». Распространяясь на все виды некоммерческих организаций, новая редакция статьи 32 этого Закона дополнила **инструменты государственного контроля** за деятельностью

<sup>41</sup> Федеральный закон о свободе совести и о религиозных объединениях, статья 8 п. 7

<sup>42</sup> Закон № 18-ФЗ.



религиозных объединений. На рубеже 2006 – 2007 годов дружно выраженный религиозными организациями протест привел к упрощению форм отчетности для них, но будущая судьба этих норм не вполне ясна.

С принятием закона о противодействии экстремистской деятельности в Уголовный Кодекс Российской Федерации были введены ст. 282.1 "Организация экстремистского сообщества" и 282.2 "Организация деятельности экстремистской организации", вторая предусмотрела ответственность за деятельность запрещенного и ликвидированного объединения. Закон 2006 г. включил в Кодекс об административных правонарушениях статью 20.28, установившую ответственность за организацию деятельности общественного или религиозного объединения, в отношении которого принято решение о приостановлении его деятельности.

Слабая продуманность репрессивных мер видна на примере Свидетелей Иеговы. Деятельность их Московской организации запрещена по решению суда. В 2006 году Управленческий центр Свидетелей Иеговы, расположенный под Санкт-Петербургом, снял в Москве клуб и организовал для своих единоверцев молитвенное собрание, которое прервала милиция. Однако, участники не были привлечены к ответственности, вытекающей из Уголовного кодекса РФ<sup>43</sup>. И слава Богу, поскольку такой шаг в отношении более тысячи человек довел бы дело до международного скандала. В 2007 году тот же Управленческий центр Свидетелей Иеговы, в соответствии с законом о собраниях, митингах и демонстрациях обратился к властям Москвы с просьбой предоставить для проведения собрания одно из спортивных сооружений в Лужниках на 25 тысяч мест. Власти дали такое разрешение, и собрание прошло без помех. Таким образом, практика подтвердила право религиозных центров проводить мероприятия на территории даже тех субъектов Федерации, где запрещена деятельность соответствующей местной религиозной организации.

Федеральным законом от 24.07.2007 № 211-ФЗ в статью 13 "Ответственность за распространение экстремистских материалов" Федерального закона «О противодействии экстремистской деятельности» внесены положения о порядке признания экстремистскими информационных материалов. Это осуществляется федеральным судом по месту их обнаружения, распространения или нахождения организации, осуществившей производство таких материалов, на основании представления прокурора или при производстве по соответствующему делу об административном правонарушении, гражданскому или уголовному делу. Копия вступившего в законную силу судебного решения о признании информационных материалов экстремистскими направляется в Росрегистрацию, которая формирует и публикует список – в «Российской газете» частями, а, по мере обобщения, на своем сайте<sup>44</sup> – полностью. В федеральный **список экстремистских материалов** (по состоянию на 9 мая текущего 2008 года) включено 134 экстремистских материала, 62 из них имеют отношение к исламу. В частности, к запретным относятся труды всемирно известного, признанного богослова Саида Нурси (14 книг), а также книга "Основы ислама" без указания выходных данных.

Создается впечатление, что при активной некоординируемой работе судов и уровне их подготовки довольно быстро почти все вероучительные и богословские книги как ислама, так и христианства могут пополнить этот список. Припоминаю, как Головинский суд в Москве рассматривал дело о запрете Московской организации Свидетелей Иеговы: в их главной вероучительной книге судьи нашли, что некий гражданин из чувства национальной и религиозной неприязни еще более двух тысяч лет назад посредством ослиной челюсти истребил 40 тысяч человек. Это послужило обвинению Свидетелей Иеговы в экстремизме. Но тогда еще не было дополнения, введенного в 2007 году, и

<sup>43</sup> Статьей 282.2 Уголовного кодекса РФ предусмотрена ответственность организаторов (минимальная – штраф 40 тысяч рублей, максимальная – до 3 лет лишения свободы) и участников (соответственно, 20 тысяч рублей и до 2 лет).

<sup>44</sup> <http://www.rosregistr.ru/iNedex.php?meNeu=4220000000>

выявленный при рассмотрении гражданского дела «экстремистский материал», а именно «Библия», пока в указанный список не вошла. А если войдет, что делать будем?

Нередки случаи, когда на религиозных организациях отражаются решения, принимаемые в совершенно других целях. Например, изобилие фирм-однодневок и фактическая невозможность проводить расчистку от них Единого государственного реестра юридических лиц через ликвидацию по судебным решениям привели к внесению в 2005 году в закон "О государственной регистрации юридических лиц и индивидуальных предпринимателей" 2001 года № 129-ФЗ статьи 21.1, позволяющей **исключить из реестра** юрлицо, не представившее в налоговые органы документов отчетности и не имевшее движение на банковских счетах. Причем исключает Федеральная налоговая служба не только **без решения суда**, но без информирования и самой организации, и Росрегистрации! Уже сотни религиозных организаций попали в такое положение. И хотя ведение хозяйственной деятельности - не главное для них, но неимущественные права, связанные с регистрацией, утрачиваются, что явно не должно происходить. Задача проработать эту ситуацию и внести предложения поставлена перед Минюстом России в результате рассмотрения вопроса на рабочей группе Комиссии при Правительстве, сформулирована в поручении Комиссии по административной реформе. В ближайшее время ожидаем предложение по изменению закона, которое исключит некоммерческие организации из сферы действия этой статьи.

Из значимых тем, по которым продолжается **развитие законодательства**, отмечу следующие.

Постоянно возникают предложения о принятии закона в целях противодействия незаконной миссионерской деятельности или **о миссионерской деятельности**, в виде отдельного акта или изменений в закон о свободе совести. Самое последнее принято 11 декабря 2007 г. Эл-Курултаем Республики Алтай и внесено в Государственную Думу РФ в январе с.г

Международные акты, участником которых является Россия, и Конституция Российской Федерации предусматривают право каждого свободно распространять религиозные убеждения. Права и свободы человека могут быть ограничены только федеральным законом и в той мере, в которой это необходимо (в международных актах уточняется "в демократическом обществе") в целях защиты основ конституционного строя, нравственности, здоровья, прав и законных интересов других лиц, обеспечения обороны страны и безопасности государства. Миссионерство – распространение религиозных убеждений среди тех, кто не является их приверженцами. И постоянные предложения, и попытки ограничить миссионерскую деятельность иностранцев, а также чрезмерно (с назойливым приставанием к гражданам) активно ведущуюся деятельность отечественных представителей некоторых новых для России религий, слабо обоснованы с точки зрения права. За ними видны усилия одних религиозных организаций по противостоянию наступательной деятельности других, что понятно, но вряд ли достаточно для принятия законодательных актов. Вместе с тем, видимо, есть случаи, когда миссионерскую деятельность можно ограничить. Бесспорным на мой взгляд является случай, когда религиозная вера распространяется среди несовершеннолетних против воли их родителей или без согласия их иных законных представителей. Есть и попытки вести миссионерскую деятельность прямо в храмах других религий, что тоже можно считать противоправным, как оскорбление и яркий повод для конфликта.

Минюст России неоднократно искал ответ между интересом одних и правом других, разработал два варианта текста законопроекта, которые были забракованы, и пока эта работа возвращена на стадию выработки концепции. Концепция прошла уже три круга проработки с участием представителей религиозных организаций и независимых юристов на заседаниях нашей рабочей группы. Последняя, представленная в апреле 2008 г. ее новой редакцией, направлена в Государственно-правовое управление Президента РФ. Откуда мы

предполагаем получить существенную критику. Пока же действуют те законы субъектов Федерации, которые они приняли, имея на это право до появления федерального закона.

Теперь несколько слов об образовании и о свободе совести, о праве духовных образовательных учреждений реализовывать государственные образовательные стандарты и выдавать документы государственного образца.

Проблема связана с религиозным образованием, прежде всего с той подготовкой, которую получают священнослужители и богословы. От них люди ждут религиозного вдохновения на повседневную деятельность, жизненных установок. Из созданных многие века назад священных книг не каждому человеку дано самостоятельно извлечь то, что необходимо для формирования мировоззрения в современном мире. А жизнь выдвигает все новые проблемы, требующие осмысления и активной позиции каждого гражданина.

Сложилась парадоксальная ситуация. Террористы находят вдохновение и оправдание своей деятельности в исламе - одной из самых распространенных в России мировых религий. Подготовкой исламского духовенства для нашей страны озабочены арабские страны, в том числе Саудовская Аравия, которые выделяют на эти цели огромные средства. Эти страны приглашают тысячи молодых россиян на обучение к себе, где они получают высокий уровень религиозной подготовки и вместе с ним чуждые нашей стране жизненные установки. У нас же - на пустом месте создаться мусульманское религиозное образование не может. Причем саудовцам поддерживать наших мусульман можно (и заказывать соответствующую "музыку"), они наших мусульман от своего исламского мира не отделяют, а нашему государству нельзя, мы религию от него отделили.

В этих условиях представляется логичным оказание государством определенной помощи в формировании отечественной **системы подготовки священнослужителей**, которые могут соответствовать вызовам времени. В связи с этим ведется и некоторая конкретная работа, и внесение изменений в законодательство о свободе совести и в законодательство об образовании, открывающих пути для подготовки в духовных образовательных учреждениях высокообразованных специалистов, в том числе по государственным образовательным стандартам. Такой закон разработан под руководством нашей Комиссии, принят и недавно вступил в силу (14-ФЗ от 28.02.08)

Он дает возможность духовным образовательным учреждениям аккредитовывать определенные программы (например, теологию, историю, философию и другие, знания по которым необходимы современным священнослужителям) и выдавать признаваемые повсеместно дипломы, заверенные печатью учебного заведения. При этом само учебное заведение не получает государственного статуса (университет – академия – институт), а остается религиозной организацией, действующей под своим названием (Екатеринбургская православная семинария Екатеринбургской и Верхотурской епархии Русской Православной Церкви или Российский исламский университет Совета муфтиев России). Эта мера позволит для обучающихся по аккредитованным программам обеспечить равенство студентов и выпускников духовных и светских ВУЗов. Кстати, теология у нас – светская дисциплина, по которой государственный образовательный стандарт действует более пяти лет, а светские государственные и негосударственные вузы уже выпустили тысячи специалистов.

Возвращаясь к вопросу о конкретной **помощи в подготовке религиозными организациями кадров** своих служителей. Традиции православного религиозного образования смогли пережить советский период, чего не сказать об исламском образовании. Здесь система подготовки служителей должна была складываться на пустом месте. Развитие ситуации осложнялось тем, что тысячи молодых россиян поехали учиться в арабские страны и, вместе с исламской образованностью, стали завозить в Россию чуждые традиции и миропонимание. Значительное количество зарегистрированных исламских духовных учебных заведений ( их 79) не дает того качества образования, которое необходимо для развития собственного богословия и подготовки кадров

современных имамов. Наконец, в XXI веке государство пришло к осознанию необходимости оказать содействие развитию мусульманской культуры и образования в Российской Федерации. По инициативе государства образован фонд, аккумулирующий средства из различных, в том числе иностранных источников, на эти цели.

В целях оказания отечественной системе исламского образования помощи в становлении и развитии, выбраны Нижегородский государственный университет им. Н.И.Лобачевского, Северо-Кавказский государственный технический университет, Татарский государственный гуманитарно-педагогический университет, Санкт-Петербургский государственный университет, Кубанский государственный университет, Московский государственный лингвистический университет. За этими государственными вузами закреплены исламские учебные заведения духовных управлений мусульман, во взаимодействии с которыми проходят апробацию разработанные материалы. Правительством выделены некоторые средства, а Рособразование распределило между этими государственными вузами мероприятия по обеспечению подготовки специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама и финансирует их работу. Исламские ВУЗы бесплатно получают созданные интеллектуальные продукты. Подготовленные специалисты могут быть использованы духовными образовательными учреждениями в качестве преподавателей, методические разработки и учебные пособия – в светской составляющей образования, которое получают будущие имамы. Впрочем, эксперимент начат, а его результаты пока предсказать трудно.

Согласована концепция законопроекта **"О передаче имущества религиозного назначения религиозным организациям"**, разработка его включена в план Правительства на сентябрь 2008 г. Возрождение в российском обществе духовной жажды, обращение к своим корням целых народов получило ответ в активной деятельности религиозных организаций, прежде всего культуuroобразующих для народов Российской Федерации. И эта деятельность нуждается в культовом имуществе и финансах, одним из источником которых также является имущество. Разработку ведет Минэкономразвития России по поручению Комиссии по вопросам религиозных организаций при Правительстве Российской Федерации. Сегодня значительная часть храмов остается в государственной собственности, а действующее постановление Правительства о порядке передачи такого имущества, во-первых, распространяется только на федеральное имущество, во-вторых, не предусматривает обязанности передачи имущества религиозного назначения по должному обращению и не может выйти за эти рамки без нового законодательного предписания. Имеющийся закон устанавливают только бесплатность передачи. Необходимо определить понятие имущества религиозного назначения, случаи и условия обязанности передачи, режим ограничения в гражданском обороте имущества религиозного назначения до его передачи религиозным организациям, а возможно – и после.

Завершается согласование концепции законопроекта **«О льготах некоммерческим (в т.ч. религиозным) организациям, ведущим благотворительную деятельность»**, Минэкономразвития России разрабатывает концепцию федерального закона «О внесении изменений в некоторые законодательные акты РФ» (в части совершенствования налогообложения некоммерческих организаций, регулирования благотворительной деятельности и механизмов общественного контроля) с предложениями в закон о благотворительности, о некоммерческих организациях, налоговый кодекс.

Пока не разрабатываются, но складываются **условия для постановки вопроса о разработке законопроектов РФ** на следующих направлениях:

1) РПЦ поднимает вопрос о внесении изменений в закон "О некоммерческих организациях" также в части **исключения распространения на религиозные организации контроля**, предусмотренного статьей 32, считая эту степень контроля недопустимым вмешательством в деятельность религиозных организаций, и о внесении

необходимых уточнений в статью 25 закона "О свободе совести и о религиозных объединениях".

2) Также РПЦ поднимает вопрос **о финансировании работ по реставрации объектов культурного наследия за счет бюджетных средств и после передачи их Церкви.**

3) Указом от 6 февраля № 138 Президент Российской Федерации отменил 18 своих указов о предоставлении отсрочки от призыва отдельным категориям граждан, в том числе и священнослужителям (№ 24 от 14.01.2002 г.). В связи с этим обостряется **проблема военной службы выпускников духовных семинарий**: в соответствии с церковными установлениями им не следует упражняться в воинских делах. Но и направление их на альтернативную службу на 3,5 года тоже представляется сомнительным. Естественно, что работа на этом направлении будет продолжаться.

4) Назревает и оценка необходимости **корректировки законодательства о местном самоуправлении**. Конечно, нет такого явления, в котором исполнительная практика могла бы ограничиться только одним "профильным" законом. Тем не менее, отсутствие в Федеральном законе "Об основах местного самоуправления в Российской Федерации" выходов на отношения с религиозными объединениями, в том числе религиозными группами, вызывает порой проблемы.

*Анатолий КРАСИКОВ (Москва, РОССИЯ)*

### **ТРИ ВЫЗОВА СЕГОДНЯШНЕЙ РОССИИ: ВЗГЛЯД ИЗ МОСКВЫ**

Недолгая (менее двух десятилетий) история постсоветской России чётко делится на два этапа - до и после вооружённого конфликта на Северном Кавказе. Первый этап принёс стране Конституцию правового государства. Она, вероятно, не идеальна, и в ней можно найти те или иные недостатки. Однако факт остаётся фактом: впервые в истории наш основной закон провозглашает высшей ценностью человека, его права и свободы. Впервые основные права и свободы человека объявляются неотчуждаемыми и принадлежащими каждому от рождения. Впервые прямо указывается, что никакая идеология не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной.

Второй этап ознаменовался атаками на основы только что родившегося и не успевшего ещё укрепить нового конституционного строя Российской Федерации, милитаризацией общественного сознания, поисками внешних и внутренних врагов. Развернулось наступление на свободу совести. Оно проявилось: 1) во взаимопроникновении церковно-административного аппарата РПЦ и государственных структур; 2) в ограничении прав и возможностей неправославных религиозных структур; 3) в рождении православного нацизма (по терминологии adeptов - «сверхнационализма»).

#### **1. Взаимопроникновение церковно-административного аппарата Русской Православной Церкви и государственных структур**

Казалось, можно было бы только радоваться тому, что на смену воинствующим атеистам недавнего прошлого в качестве «первых лиц» в новой России выступают люди верующие, наверняка знакомые с заповедями Моисея и Нагорной проповедью Христа. Но жаждающая реванша часть церковнослужителей, «бегущие впереди паровоза» чиновники и подбострастные руководители СМИ делают всё, чтобы оправдать опасения относительно возможного отката страны к худшим традициям прошлого.

На протяжении восьми лет пребывания на посту главы государства Владимир Путин много раз заявлял, что не будет вносить предложения об изменении действующей Конституции. Неоднократно напоминал он и о том, что Российская Федерация - многонациональное и многоконфессиональное государство. Аналогичную позицию занял новый президент России Дмитрий Медведев. Однако это не мешало и не мешает высокопоставленным должностным лицам вести себя прямо противоположным образом.

Администрация президента включила патриарха Московского и всея Руси в список «протокольного старшинства российских официальных лиц» под номером 5 (предыдущие четыре строки в нём занимают президент, премьер-министр, а также председатели Государственной думы и Совета федерации). Можно не сомневаться в том, что предоставление патриарху официального статуса в номенклатуре государственных должностей было инициировано отнюдь не Алексием II. Как предстоятель Церкви, он в этом не нуждался и не нуждается. Но таковы уж традиции аппаратной игры функционеров, что они, игнорируя Конституцию, распространяют собственную «каноническую территорию» на отделённые от государства религиозные объединения граждан. И невдомёк этим функционерам, что своей «милостью» они компрометируют человека, бесконечно далёкого от суетности мира сего.

«Обхаживание» патриарха вот уже добрый десяток лет сопровождается непрекращающимся потоком заявлений о «главенствующей» роли РПЦ в жизни государства. Причём некоторые высокопоставленные персоны, говоря о православии, называют его «государственной идеологией» (слава Богу, ни Путин, ни Медведев, юристы по образованию, в этой кампании сами лично не участвовали). А в стенах Думы то и дело рождались и продолжают рождаться законопроекты, предусматривающие легализацию вознесения РПЦ до высот, которые до 1990 г. занимала известная всем «руководящая и направляющая сила советского общества».

Самым распространённым нарушением законодательства, чреватых далеко идущими последствиями, стало массовое открытие храмов и фактическое создание приходов РПЦ на территории государственных структур, чья деятельность должна служить интересам всего общества, независимо от религиозных (или нерелигиозных) взглядов его членов. Первыми на этот путь вступили «силовики». Ещё 2 марта 1994 г., за несколько месяцев до начала чеченской войны, было подписано совместное заявление Патриарха и министра обороны РФ о сотрудничестве между РПЦ и вооружёнными силами. За ним последовали аналогичные документы, расширявшие сферу эксклюзивных отношений РПЦ с другими силовыми структурами государства.

Позднее на смену «совместным заявлениям», которые с юридической точки зрения представляли собой своего рода декларации намерений, стали приходить и формальные договорно-правовые документы, уточнявшие формы и условия набиравшего обороты сотрудничества. Как отмечал в связи с этим доцент Военного университета Министерства обороны капитан первого ранга Ю.Г. Носков, критиковать за это надо было бы не столько Московский Патриархат, сколько «силовики». «Действительным адресатом этих замечаний должно быть Министерство обороны Российской Федерации, - писал он. – Какая церковь, будучи на месте РПЦ, повела бы себя по-другому?»

18 июля 1995г. в церковно-административном аппарате был создан синодальный отдел по взаимодействию с вооружёнными силами и правоохранительными учреждениями (далее - военный отдел). Как сообщил в докладе на Архиерейском соборе в августе 2000 г. первый председатель отдела епископ Красногорский Савва, в основу его повседневной работы были положены подписанные к тому времени эксклюзивные соглашения РПЦ с Минобороны, МВД, МЧС, Федеральной пограничной службой, Главным управлением казачьих войск и другими силовыми ведомствами.

С самого начала в штат отдела, наряду со священнослужителями, был включён кадровый офицер, занявший должность руководителя информационно-аналитической службы. Кроме того, по одному дню в неделю в отделе начали трудиться в качестве

консультантов офицеры силовых структур, подписавших соглашения с церковью. Выступавший на Архиерейском церковном соборе в октябре 2004 г. новый председатель Военного отдела протоиерей Димитрий Смирнов сказал, что его подразделение работает по пяти направлениям: армия, милиция, тюрьма, остальные структуры плюс издательско-миссионерское направление.

О содержании работы отдела, его сотрудничестве с соответствующими государственными структурами и взглядах представителей обеих сторон можно судить по материалам, публикуемым в официальном печатном органе отдела «Победа, победившая мир». Эта газета ставит под сомнение принцип отделения церкви от государства, более того - прямо призывает к слиянию РПЦ и государственных структур в некий «единый организм», «один военный лагерь, одну общину, один большой монастырь».

6 марта 2002 г. был освящён православный храм в честь Софии, Премудрости Божией на территории комплекса зданий Федеральной службы безопасности России. На церемонии освящения были директор ФСБ Николай Патрушев, другие руководители и сотрудники ведомства. После богослужения директор службы в своём выступлении прямо связал открытие храма с профессиональной деятельностью «ведомства, сотрудники которого несут нелегкую службу по защите Российского государства».

К «силовикам» присоединились и другие правительственные учреждения, в том числе Министерство иностранных дел, которое занялось строительством и оборудованием православных храмов за рубежом, в том числе в зданиях посольств и миссий РФ. Посещение богослужений стало своего рода показателем благонадёжности не только в МИДе, но и для всех работников «бюджетной сферы», независимо от их реального отношения к религии.

Тот же процесс начался и в судебной системе. 20 апреля 2006 г. руководители Славянского правового центра Анатолий Пчелинцев и Владимир Ряховский обратились к председателю Верховного Суда и генеральному прокурору Российской Федерации с открытым письмом, в котором обратили их внимание на факты нарушения принципа светского характера судопроизводства в Московском городском суде, где, вопреки действующему законодательству, сооружена православная часовня. В письме отмечалось, что на территории Мосгорсуда, по существу, была создана состоящая из его сотрудников религиозная община, которую «окормляет» духовенство близлежащего православного храма.

Тем временем в России резко обострилась полемика по вопросу о преподавании предмета «Основы православной культуры» в светской школе. История вопроса подробно описана в двухтомной монографии Эдуарда Днепров, который занимал пост министра образования России в 1991-1992 гг., затем был советником Бориса Ельцина, после чего перешёл на научно-педагогическую работу. Поводом для нынешней вспышки страстей стало принятое в марте 2007 г. решение созданной в 1993 г. по инициативе митрополита Кирилла (Гундяева) церковно-общественной организацией Всемирный русский народный собор добиваться «закрепления и расширения практики преподавания “Основ православной культуры” в российских школах»

Правозащитники, в том числе и те из них, кто был бы готов в принципе согласиться с преподаванием религиозных дисциплин в государственной школе, подчёркивали, что сегодня к этому не готовы ни общество, ни сами религиозные организации. Религиоведы, со своей стороны, приводили веские аргументы в пользу изучения учащимися истории мировых религий, включая все христианские конфессии, ислам, иудаизм и другие распространённые сегодня в нашей стране и за рубежом вероисповедания.

В июле 2007 г. десять известных во всём мире учёных, в том числе лауреаты Нобелевской премии академики Виталий Гинзбург и Жорес Алфёров, обратились к Путину, чтобы выразить беспокойство в связи с «возрастающей клерикализацией российского общества». «Верить или не верить в Бога – дело совести и убеждений отдельного человека, – писали они президенту. – Мы уважаем чувства верующих и не

ставим своей целью борьбу с религией. Но мы не можем оставаться равнодушными, когда предпринимаются попытки... подменить знания, накопленные наукой, верой».

## 2. Ограничение прав и возможностей неправославных религиозных структур

**Требование обеспечить РПЦ «главенствующую роль среди других традиционных конфессий в России, где большинство населения – православное» было впервые сформулировано незадолго до начала первой чеченской войны, в 1993 г., только что упомянутой нами организацией (до декабря 1994 г. она называлась «Всемирным русским собором»). В дальнейшем, между 1993 и 1999 годами, аппарат ВРНС разработал целую стратегию, ориентированную на отказ от принципов светскости государства и равенства религиозных объединений перед законом.**

Согласно этой стратегии, мусульмане, буддисты и последователи иудаизма могут мирно сосуществовать с православными в одном с ними российском (синоним – русском) государстве лишь постольку, поскольку они адресуются: первые – к татарам (башкирам, северокавказцам), вторые – к бурятам, тувинцам и калмыкам, третьи – к евреям. При этом они должны признавать «главенствующую» роль русского православия и его особое положение в государстве, обозначенное в преамбуле к дискриминационному закону «О свободе совести и о религиозных объединениях», который был пролоббирован в 1997 г. совместными усилиями «ястребов» в РПЦ и государственном аппарате.

Претензии на подобное распределение места на «канонической территории» РПЦ аргументируются якобы сплошной принадлежностью чуть ли не всего русского населения к православию. Выступая в прямом эфире государственной радиокomпании «Голос России», митрополит Кирилл говорил: «80 процентов нашего народа крещено в православной вере. А если кто-то даже и не крещён, то его родители были крещены. И культурологически, и духовно он связан с православием... Значит, он сам и его семья должны быть объектом пастырского попечения нашей Церкви, в этом наша ответственность перед Богом, людьми и страной».

Вспоминается и такое высказывание митрополита: «Если раньше мы говорили "русский", то имели в виду и калмыка, и чеченца, и кого угодно из проживающих в России. Никого это не пугало. Сейчас вдруг стало признаком шовинизма... Я лично с этим не согласен. И сам обычно использую слово "русский", имея в виду любых моих соотечественников, а не только этнически чисто русских людей, о коих говорить вообще непросто в нашей стране, где так перемешаны этносы... Но, к сожалению, иные люди полагают, что если говорят о русских, то, мол, тем самым ущемляют достоинство других».

**Отождествление «русскости» и «православности» не является каким-то lapsus linguae, случайной оговоркой владыки Кирилла. Оказавшись в условиях религиозной свободы лицом к лицу с «инославными» религиозными объединениями, которые обращаются ко всем россиянам, независимо от их этнической принадлежности, в том числе и к славянам, церковно-административные структуры РПЦ увидели, что часто проигрывают протестантам и - хотя и в меньшей степени - католикам. Против них-то и был направлен по существу закон 1997 г.**

Благодаря нескольким определениям Конституционного суда, который не позволил «ястребам» придать этому законодательному акту обратную силу, сегодня в государственном реестре РФ фигурируют около 25 тысяч религиозных структур почти семидесяти различных направлений. Чуть более половины из них принадлежат РПЦ. Второе и третье места делят между собой мусульмане и протестанты (абсолютно точных цифр численности их структур не существует, так как многие мусульманские и протестантские общины по разным причинам функционируют без регистрации и, следовательно, выпадают из статистики Минюста). Далее с большим отставанием следуют иудеи, католики и буддисты.



Одними из первых почувствовали на себе тяжёлую длань государства последователи иудаизма. После нескольких публичных высказываний, по правде говоря, достаточно осторожных, в поддержку мирного населения Чечни главный раввин России Адольф Шаевич неожиданно для себя столкнулся с попыткой отстранения от руководства своей религиозной общиной. Вот что писала по этому поводу в июньском номере за 2000 г. выходящая в Москве «Международная еврейская газета»: «Если говорить всерьёз, то произошло невероятное. Одно из подразделений нынешней администрации осмелилось в стране, где в соответствии с Конституцией государство отделено от религиозных институтов, предложить главному раввину уйти в отставку». Шаевич от этого предложения отказался. Тогда в противовес руководимому им Конгрессу еврейских религиозных организаций (КЕРООР) в конце 1999 г. была создана новая религиозная организация под названием Федерация еврейских общин России (ФЕОР). 13 июня 2000 г. она избрала другого, «параллельного» главного раввина. Его Путин и включил в состав Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при президенте, выведя из него «провинившегося» Шаевича.

Вскоре после этого возникли трудности у католиков. Когда в начале февраля 2002 г. Ватикан решил учредить в России вместо четырёх существовавших ранее апостольских администратур (временных структур Римско-католической церкви) архиепархию в Москве и ещё три епархии в Новосибирске, Саратове и Иркутске, в полемику между РПЦ и РКЦ включилось Министерство иностранных дел России. Не отрицая права католиков организовываться в соответствии с собственными каноническими нормами, российское дипломатическое ведомство, тем не менее, сначала попыталось не допустить осуществления принятого Иоанном Павлом II решения, а потом выразило официальное сожаление в связи с тем, что «такое важное решение было принято без должного учета мнения российской стороны». К антикатолической кампании подключилась и Государственная дума.

Ещё больше неприятностей пришлось пережить российским протестантам, которые, работая на том же этническом поле, что и православные, стали восприниматься РПЦ как основные конкуренты в борьбе за паству. После того как вместо Петра Коновальчика, срок полномочий которого истёк, новым руководителем российских баптистов был избран неоднократно выступавший с критическими замечаниями в адрес государственных и церковных чиновников молодой епископ Юрий Сипко, место представителя этой религиозной организации в Совете при президенте долгое время оставалось вакантным. В конечном итоге на него был назначен человек, «не скомпрометировавший» себя такой критикой.

Особенно трудно складывается религиозная жизнь протестантов в провинции, где они то и дело подвергаются притеснениям со стороны государственных чиновников, следующих «советам» православных архиереев. Один из последних тому примеров - преследование методистов Смоленска после направленного 22 января нынешнего года викарием местной епархии РПЦ (то есть заместителем митрополита Кирилла) письма в прокуратуру и несколько других госструктур с требованием «принять меры по ограждению жителей города от данной псевдорелигиозной организации».

Разделить религиозные общины России на «свои» и «чужие» открыто предложили авторы попавшего в печать проекта доклада рабочей группы президиума Государственного совета РФ по вопросам противодействия проявлениям религиозного экстремизма в РФ от 30 октября 2002 г. В нём уже сам факт увеличения числа зарегистрированных в России за последнее десятилетие конфессиональных направлений рассматривался как сугубо негативный. По словам составителей документа, создавшееся положение, обусловленное, в частности, «ростом религиозной экспансии со стороны других государств» (!), «нарушает сложившийся в стране этноконфессиональный баланс».

Болезненнее других реагируют на ущемление своих прав мусульмане - самая крупная после православных религиозная община страны. Претензии Совета муфтиев

России к государству подробно изложил в докладе, подготовленном к научно-практической конференции, которая состоялась в декабре 2005 г. в ИЕ РАН, председатель Совета шейх Р. Гайнутдин. Среди этих претензий:

- § «практическое отсутствие национальной и религиозной политики, отсутствие ситуативного анализа и прогнозов в этих сферах, пускание процесса на самотек;
- § систематическое воспрепятствование открытию духовных учебных заведений, строительству мечетей и регистрации общин в регионах, где мусульмане находятся в меньшинстве;
- § попытки некоторых чиновников на государственном уровне навязать преподавание в государственных и муниципальных школах только православное образование или сделать его обязательным для детей мусульман, чего не было даже в православной Российской империи;
- § реализация таковых в ряде субъектов РФ; попытки некоторых чиновников на уровне государственной идеологии, а также в учебных программах, представить российскую историю как историю Московского княжества, а его победы над другими княжествами и ханствами в борьбе за лидерство в средние века – как победы общегосударственного масштаба, которые следует отмечать всей стране».

В марте 2007 г. с «открытым письмом» к В.В. Путину обратились два сопредседателя Совета муфтиев России, являющиеся одновременно главами Духовных управлений мусульман азиатской части России и Поволжья. Письмо подписали также лидеры ряда местных мусульманских общин и более 3000 верующих. Приведя конкретные примеры нарушений религиозной свободы в различных субъектах федерации - от запрета на публикацию и распространение «практически всей литературы, цитирующей Коран», до произвольных арестов и пыток, жертвами которых становятся совершенно невинные люди, - авторы письма заявляли: «Мы свидетельствуем, что мусульмане России не хотят и не требуют никаких привилегий для себя, никаких выгод, никакого «первенствующего» или «господствующего» статуса. Мы призываем следовать Конституции - основе стабильности и будущего процветания нашей многоконфессиональной Родины».

### **3. Русский православный «сверхнационализм»**

В октябре 2005 г. группа приехавших из России околоправославных деятелей встретилась на греческом острове Керкира (Корфу) для подготовки очередного варианта национальной идеи. Встреча проходила в пятизвёздочном отеле «Corfu Imperial» и спонсировалась фондом «Русский предприниматель» и Федеральным агентством РФ по военно-техническому сотрудничеству. По завершении встречи её участники, среди которых были и неофициальные представители РПЦ, познакомили журналистов с объёмистым документом под претенциозным названием «Русская доктрина».

Церковь как таковая не решилась сразу же официально поддержать эту инициативу и передала её на рассмотрение в постоянно действующие структуры ВРНС. «Обкатка» документа возобновилась там при участии штатных богословов и других сотрудников церковно-административного аппарата, которые присоединились к 70 первоначальным разработчикам текста объёмом в несколько сот страниц. 20 августа 2007 г. после «соборных слушаний», проходивших под председательством митрополита Кирилла, было объявлено, что сформулированные в «Русской доктрине» предложения «могут стать основой идеологии и разумной модернизации России на ближайшие годы».

Отвечая на вопросы журналистов после представления «Русской доктрины» в ОВЦС, митрополит сказал, что готов согласиться не со всеми практическими разработками её авторов, но главная идея концепции - модернизация на основе традиционных ценностей - им полностью разделяется. В результате, не получив ещё окончательного одобрения, новый документ уже начал приносить первые плоды. Было

объявлено, что в феврале 2008 г. XII пленарная сессия ВРНС примет разрабатываемую на его основе доктрину «Молодёжь России», а к лету того же года составители «Русской доктрины» намерены написать «Программу среднесрочных преобразований России», которая будет передана будущему президенту и правящей партии.

Нетерпеливые составители документа, окрылённые похвалой председателя ОВЦС, не стали ждать февраля и в самом начале января 2008 г. выложили свой труд на полки книжных магазинов Москвы, Санкт-Петербурга и других городов страны. По всему тексту этого документа рассыпаны ссылки на её православный характер. Уже во введении идеалом разработчиков доктрины объявляется... «сетевая Святая Русь». «Суть Русской доктрины, - заявляют авторы, - создание иерархически-сетевой социальной ткани, сетевой империи на месте разрушенного “советского мира”, на основе... той же, что и раньше, что и всегда, сверхнациональной русской нации» (так в тексте - А.К.). Осуждая «чужебесие», составители документа перечисляют четыре «ценности, для России глубоко традиционные, глубоко русские, созидавшие Россию: православие, монархию, империю, мессианизм».

С особой симпатией авторы документа отзываются о тезисе «Москва – Третий Рим» и о царствовании Ивана Грозного, «который до конца воплотил доктрину Филофея, выковав из Московского государства качественно новую державу – Русское царство». «Итоговым режимом закрепления царства на Руси, - продолжают они, - стала “опричнина”, внутренний мистический смысл которой не может быть прочитан без исследования сакральных архетипов, которыми руководствовался первый русский царь». Хотя для них «объективный смысл “опричнины” прозрачен и лишь нежелание видеть и признавать очевидное большинством историков наплодило вокруг “опричнины” массу домыслов и догадок».

Свою долю похвал получил и Сталин: «Сталинская концепция “братства” народов прямо противоположна концепции Коминтерна с его идеалом смешения народов. Фактически во имя “братства” народов (имперского братства!) Сталин разгромил Коминтерн и лишил его политического влияния. Он указал “интернационалистам” их место – быть конспиративной силой на Западе, то есть фактически обернул “интернационалистический” инструментарий против тех, кто его изобретал и внедрял в подрывных целях в “нецивилизованные” страны. Таким образом Сталин перевёл борьбу цивилизаций в плоскость секретных служб: он отказал Западу в праве на двойные стандарты, создав в противовес им собственный “второй стандарт”».

От восхваления тиранов прошлого всего один шаг к открытому призыву отказаться от нынешней Конституции Российской Федерации и принципов правового государства в пользу жёсткого режима личной власти, опирающегося на силу. Согласно документу, в основе «гармоничного государственного устройства должен быть монархический принцип единоначалия». При этом «на пути к восстановлению монархических институтов России, возможно, придётся пройти и через диктатуру, и через авторитарное правление, другие авторитарные формы».

В любом случае «Глава Государства (президент, правитель и т.д.), являющийся одновременно верховным главнокомандующим, должен сосредоточивать в своих руках рычаги верховной законодательной, исполнительной власти, иметь право относить к своей компетенции любое решение и давать прямые указания на любой уровень управленческой вертикали... Глава Государства должен выступать безусловным национальным лидером. Его избрание на этот пост должно осуществляться не столько “количественным” всенародным голосованием, сколько “качественной” общенациональной поддержкой – голосованием народных советов, одобрением Сената, Военного совета и Православной Церкви и, по возможности, мнением (завещанием или рекомендацией) прошлого Главы Государства».

Авторы доктрины напоминают о «глубинных методах проверки преданности» подданных «сетевой святой Руси»: «Первичный отбор должен углубляться с помощью

новейших методов психологического тестирования, разработанных советскими учёными... Зондаж может осуществляться с помощью замаскированных под медицинские проверки методик (скрытое зондирование), стопроцентно позволяя определить, кто искренне предан делу возрождения Русской цивилизации» (в качестве примера называются, в частности, имена журналистов Алексея Пушкова, Андрея Доброва, Михаила Леонтьева и Аркадия Мамонтова). «Решению кадровых и других административных вопросов призвано помочь более широкое использование новых информационных технологий. Государства, отстающие в этой области, проигрывают. Примером «такого проигрыша можно считать “оранжевую революцию” на Украине».

Изобретатели доктрины, именуемой ими *«русским глобальным проектом»* (выделение шрифтом принадлежит им самим), не слишком жалуют нынешних политических руководителей Российской Федерации, которые до сих пор заявляют о приверженности Конституции. «Отсутствие в современной России официальной идеологии, - пишут они, - следствие эклектичности верховной власти». Вывод для них очевиден: *«Нынешней хаосократии необходимо противопоставить смыслократию»*. После чего, не дожидаясь даже раскрытия понятия «смыслократия», предлагают три варианта действий, направленных на достижение сформулированной ими цели.

**Первый («пессимистический») вариант действий предусматривает изменение конституционного строя страны путём вооружённого насилия. Для его реализации потребуется ввести режим «национального самовосстановления, вплоть до партизанской войны, отвоёвывающей Россию слой за слоем, участок за участком». «В случае начинающегося распада страны или перехвата власти по “оранжевому” сценарию как кремлёвские, так и местные власти могут призвать нас смириться с происходящим, чтобы избежать кровопролития... Если бюрократия блокируется с этими разрушителями, мы выступим и против бюрократии. И именно для этого нам нужно разворачивать структуры народной демократии снизу».**

Второй сценарий, названный авторами «инерционным», в отличие от первого, позволяет решить проблему власти без широкомасштабной «партизанской» (то есть по существу гражданской) войны. В этом случае, говорится в проекте, «здоровые националистически настроенные граждане и группы организуются снизу, укрепляют базу своего единства, создают новую реальность помимо государства... Становится возможным выстраивание параллельного нынешнему государству сетевого сообщества (в каком-то смысле этот процесс уже можно наблюдать – *sic!*). Данное сетевое сообщество постепенно приобретает иерархические черты, становясь протогосударством, со своей идеологией национального возрождения..., со своими людьми, “завербованными” (*sic!*) на разных уровнях официальной системы».

В третьем, «оптимистическом» сценарии, завершают этот раздел документа его составители, Русская доктрина становится в каком-то смысле официальной и начинает осуществляться властями, разделяющими как минимум значительную часть её идей. «При развитии такого сценария власть должна бросить клич социальной правды, обратиться к этому вековому чувству. Власть должна призвать активное здоровое население, во-первых, в элиту («делайте карьеру!»), во-вторых, в реальный сектор экономики через учреждение масштабных проектов. Это должна быть... идеология национального развития, волевого проекта, опирающегося на сознательно выстраиваемый “образ будущего”».

Преждевременная публикация документа, который, судя по его содержанию, должен был бы носить конфиденциальный характер, явно застигла врасплох тех, кто поторопился солидаризироваться с «главной идеей концепции». Вряд ли она обрадовала и высших руководителей государства, тем более что это было в канун президентских выборов. Так или иначе, XII форум ВРНС эту «главную идею» не обсуждал. И вообще перед открытием форума митрополит Кирилл заявил на пресс-конференции, что он «будет принципиально отличаться от соборов прошлых лет». Да и вообще «данный форум не

является церковным мероприятием». Ещё дальше председатель ОВЦС зашёл в своём основном докладе, заявив:

«Мы должны осознать, что все, кто призывает нас к национально-религиозной обособленности, на самом деле просто хотят, чтобы Россия как великое государство более не существовала. Всё это не просто безответственное фантазирование, не просто конструирование абстрактных философских схем, это взрывоопасные идеи, которые могут обернуться катастрофой для нашей страны... Любовь к своему народу, религии, не должна ограничивать приятие и доброе отношение к представителям других взглядов. Истинный патриотизм не пренебрегает духовными достижениями иных стран и народов, он стремится постигнуть и усвоить их, чтобы обогатить свою культуру».

Приятно завершать доклад на оптимистической ноте. Нельзя, однако, не добавить: за хорошими словами должны следовать такие же добрые дела. Властные структуры России должны соблюдать первую в нашей истории Конституцию правового государства. Самая крупная религиозная структура страны - Русская Православная Церковь - должна следовать Основам своей социальной концепции, не вмешиваясь в дела государства и не допуская вмешательства государства в свои собственные внутренние дела. Всеми российскому обществу предстоит научиться жить в условиях данной ему 20 лет назад свободы выбора и не ошибиться в этом выборе.

*Михаил СИТНИКОВ (Москва, РОССИЯ)*

### **ПРАВОСЛАВНАЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ В РОССИИ: ЭВОЛЮЦИЯ ИЛИ МУТАЦИЯ?**

Разумеется, что столь откровенная манифестация в заголовке обязывает к всестороннему и серьезному исследованию на эту тему. Рано или поздно подобное, вероятно, кем-то будет осуществлено. Ведь реалии постмодерного периода в развитии всей религиозной сферы нашей жизни заявляют о себе достаточно громко. Причем, сразу во всех своих проявлениях - информационных, общественно-политических, социально-психологических, доктринальных и так далее. Серьезные качественные изменения самой религиозности и ее восприятия в секулярном обществе и противоречивые процессы, происходящие внутри самих религиозных институтов, позволяют говорить о вступлении в пору одного из наиболее серьезных религиозных кризисов на уровне общественного сознания за весь период обозримой истории.

Нетрудно заметить, что страны постсоциалистического, а тем более постсоветского пространства становятся одним из эпицентров этого кризиса. Это не должно особо удивлять, потому что именно они в XX веке оказались главным полем исторического эксперимента, начавшегося с опытов большевизма и фашизма. Он продолжается и ныне, принимая форму неуклонного обострения противостояния между множеством деструктивных и конструктивных идеологем современности. С одной стороны, мы видим лавинообразные тенденции в сторону традиционализма во всем многообразии, а часто и парадоксальности его проявлений. С другой – тенденции к поиску выхода из растущего клубка все более осознаваемых всеми и общих для всех проблем: экологических, демографических, геополитических и целого комплекса социальных. Понятно, что религиозные планы общественного и личного человеческого сознания оказываются в этих условиях на переднем краю. В результате же, мы видим, как все большую актуальность где бы то ни было приобретает тот самый религиозный фактор, о котором в ушедшем веке почти забыли, оставив ему разве что декоративную представительскую роль, придающую

некую пикантность политическим процессам. На постсоветском пространстве все это проявлялось наиболее ярко.

Но вдруг, где-то на переломе тысячелетий, миллионы людей начинают искренне гореть идеями возрождения святой Руси и великой Державы под флагом православия, а в Азии и Европе все громче заявляет о себе стихийное движение, апеллирующее к идее возрождения ислама и приведения под его спасительные знамена всего человечества. Эти наиболее отчетливые «параллельные ординаты» с использованием более или менее экстремистских аргументов, но одинаково энергично присовокупляются к политическим процессам – используются разными политическими силами, участвуют в информационных и социальных инициативах или овладевают ими, предлагают себя в качестве генераторов эрзац-идеологий, используют нужду в себе политических сил и государственных аппаратов для извлечения своих институциональных выгод.

В России в качестве одной из таких «ординат» выступает официальное православие, представленное самой крупной религиозной организацией страны Русской Православной Церковью – Московской Патриархией. Именно вокруг нее, как некоего центра притяжения, вращаются разномастные околоцерковные политизированные группировки, именно к ее, формально независимому от власти институту апеллируют политические движения от либералов до фашистов, на нее ссылаются или уповают государство и общество, от нее ожидают «слова» верующие и неверующие.

Однако, все это, как видим, лишь верхний слой. То есть, просто наиболее заметные, если не сказать - «назойливо кричащие» проявления религиозности в сиюминутных общественно-политических играх. Но, что же сама религиозность? Ведь и вся многомиллионная масса людей, участвующих в меру своих представлений в возрождении «православной» или «великой» державы, и отдельные группы россиян, так или иначе учитывающие религиозные аргументы, являются носителями религиозности. Но какой?

Даже, если исходить из того, что мы говорим в первую очередь о российской православной религиозности, то - разной. Потому что общий уровень представлений в стране о христианстве и о его восточной форме – православии, в силу совершенно естественных причин, к настоящему времени оказывается крайне низким. Существование локальных духовных школ в пределах Московской Патриархии, учрежденной большевиками в 1943 году, десятилетиями обеспечивало подготовку священнослужителей только для использования их в приходах. Религиозная литература издавалась лишь в последние годы существования СССР, исследований в области истории церкви, богословия, а тем более религии в широком смысле не велось вообще, контакты с зарубежными богословскими и религиозноведческими школами были строго ограничены. Духовные семинарии и академии, ориентированные на воспроизведение управляемых властью церковных кадров для удовлетворения «культовых потребностей населения», заведомо не должны были являться очагами религиозного просвещения. Как ни парадоксально, но основную массу академических сведений о религии люди могли почерпнуть из антирелигиозной литературы, скажем, о содержании Библии из книг З.Косидовского «Библейские сказания» и Е. Ярославского «Библия для верующих и неверующих». Но количество таких людей в стране, понятно, исчислялось единицами. Основная же масса населения поколениями обвыкалась с той ситуацией, при которой система гарантированно удовлетворяла их религиозные нужды так же, как и гастрономические. Разница лишь в том, что в магазинах всегда можно было купить или достать колбасу, а в храмах – «отстоять» литургию и всенощную, «поисповедоваться», отпеть покойника и т.д.

После конституционной декларации свободы совести и вероисповедания, проявлениям религиозности, на первый взгляд, ничто уже не препятствовало. Но религиозная традиция, как обязательное условие развития религиозной культуры, оказалась к тому времени давно уже крайне деформированной. Тем не менее, официальный православный институт энергично принялся за «возрождение» традиций,

которые уцелели, в основном, лишь в виде отправления культа, то есть того, что было названо вскоре обрядоверием. К тому времени – к началу 90-х годов, несмотря на популярность лекций Александра Меня и возникновение сравнительно массового интереса к трудам Павла Флоренского, Владимира Соловьева, и эти авторы, и другие представители «несоветского» подхода к православному христианству, вошедшие в анналы истории церкви, подвергались более или менее откровенному ostracism со стороны официальной РПЦ МП. В то же время, начинала набирать обороты кампания по расширению церковных землевладений и обретению объектов культовой и иной недвижимости. Церковная практика становилась сценичной и расширяла масштабы своего применения, оставаясь при этом, все же, в основном исключительно культовой.

Однако, естественная тяга к удовлетворению формально раскрепощенной религиозности на уровнях общественного и личного сознания требовала все же большего. А может быть, тогда еще иного. Отделенная же по Конституции от государства церковь, продолжающая, тем не менее, выполнять при нем ранее отведенную ей роль, могла обернуться к возрождению христианской культуры, лишь отказавшись от аппаратной сервильности. Наиболее чуткие в религиозном плане и чтущие нормы религиозной морали верующие осознавали это обстоятельство все более ясно. То же самое можно сказать и в отношении тех, кто видел в религиозной нише открывающиеся возможности для карьерного взлета. Поэтому, внутри и вокруг православия возникали напряженности как доктринального, так и социального плана, что привело к образованию определенного количества религиозных организаций, образовавших так называемые альтернативные православные церкви и относительно обособленных религиозных групп внутри самой РПЦ МП. К этому следует добавить еще и огромную массу неверующих и «условно верующих» (непрактикующих) православных, считающих себя причастными к православию по причине того, что они русские по национальности или граждане РФ.

При условии процветания в стране, во все времена общеизвестной склонности к суевериям и иным проявлениям «народной веры», формальная легализация религии в России была воспринята всей этой разнородной массой как легитимация в качестве религиозности абсолютно всех проявлений иррациональных потенций человеческой психики. Благодаря этому с начала 90-х годов пр. ст. в стране наблюдается до сих пор развивающийся интерес ко всевозможным проявлениям непознанного, которые перемешиваются воедино с вульгаризированными религиозными представлениями. Поэтому и во внешних проявлениях православия наиболее притягательными до сих пор остаются элементы магизма, психоманипулятивные феномены, сакрализация останков подвижников (мощей), традиционные и новые мифологемы, вроде ежегодного «аномального явления» при древнем храмовом обряде возжжения Святого огня у Гроба Господня в Иерусалиме.

Религиозность же, как сфера интимного общения с так или иначе персонифицированными идеалами и сущностями духовного плана или как столь же интимное восприятие группового (социального) единства верующих в Бога (во Христе), составляющая суть христианского богообщения и регламентирующая христианский образ жизни, вынужденно маргинализировалась.

В настоящее время в стране существует небольшое количество религиозных общин, образованных вокруг ныне здравствующих ярких личностей. Формально они входят в юрисдикции разных религиозных организаций, в том числе, в РПЦ МП. Но того, что имеется в виду под современным российским православием, ни сами эти группы с их сугубо религиозной направленностью, ни даже усердное социальное служение входящих в них верующих, не определяют. Более того, в глазах абсолютного большинства остальных номинальных православных, эти группы воспринимаются, как в разной степени тяжести «еретические», а иногда и «антицерковные». Поддержанию такого восприятия способствует и официальная РПЦ МП, заинтересованная не столько в ценностях религиозного порядка, сколько в поддержании на должном уровне своего популистского

влияния на население и нужности в этом амплуа светской власти. Возглавляемое ею, тотальное, воспринимаемое всем обществом как данность православие существует как идеологический фон, охватывающий все более широкие сферы общественной жизни. Однако, такие явления, как церковь и церковность, как таковые, здесь давно уже отвечают смыслу ранее заложенных в них понятий.

В результате, говоря о тотальной православной религиозности в современной России, можно определить ее лишь, как супер-этническую или, с натяжкой, как общекультурную. Религиозная вера и иные признаки религиозного опыта входят в такую православную религиозность лишь на правах второстепенного, чисто номинального, имеющего прикладное значение антуража. Прибегая к некоторому гротеску, можно сформулировать такую религиозность фразой «Если мы русские, то это означает - православные». При этом носителям такой религиозности желательно знать, как зовут православного патриарха, принимать крещение и венчаться, посещать храм в пасхальную ночь и уметь осенять себя крестом. Желательно, но вовсе не обязательно, что продемонстрировано одним из наиболее ярких представителей такого православия – московским мэром, заявление которого «в Бога я не верю, но я – православный», давно стало историческим.

Но ощущение (и декларация) принадлежности к православию массы людей, которые не имеют даже начальных религиозных знаний и не являются практикующими православными (не посещающие храмы, не являющиеся участниками таинств и т.д.), а часто оказываются и просто безбожниками, это тоже определенная форма религиозности. Точнее, форма слепой сопричастности к некоей «непознанной», а потому подсознательно сакрализуемой сфере, на сам факт чего возлагаются невысказываемые надежды. Видимыми следствиями такой «православной религиозности» можно считать многие, ставшие давно привычными в России явления: это и крестящиеся в соборах руководители светской государственной власти, и часовни, возведенные на территориях подавляющего большинства военных частей и министерств, молельные комнаты в помещениях органов региональной власти, иконы и хоругви на митингах и шествиях националистов, составление и внедрение в школы учебников «Основы православной культуры» авторства лидера движения «Наши» В. Якеменко и т.п. То есть, православная религиозность, как таковая, общепринята, а то и полуофициально воспринимается своего рода «целесообразной условностью», вроде былого членства в партии и комсомоле, либо подчеркнутой лояльности к «идеям марксизма-ленинизма» и политике КПСС. Проще говоря, право представлять собою некую туманную «православность», как бы неосознанно делегируется обществом наиболее привычной, находящейся на слуху религиозной организации, наделенной эпитетами «наиболее авторитетной», «исторической», «традиционной» и «государствообразующей» церкви.

Недавно еще достаточно отчетливая граница между секулярностью и религиозностью внутри откровенно секулярного социального пространства, таким образом, вполне заметно стирается. Причем, происходит это не за счет доминирования в обществе «традиционно религиозного» или «традиционно светского» и не с эффектом поглощения одного другим, а в виде своего рода синтеза, в перспективе которого угадывается появление качественно иного, незнакомого еще типа общественного сознания, где религиозное и светское не будут отделены друг от друга. То есть, и религиозное, и секулярное сознание, пройдя сравнительно краткую постмодерную фазу относительно толерантного сосуществования, сливаясь воедино, приступают к мутации, в результате которой может появиться нечто заменяющее их еще невиданное «третье».

Однако, нынешние ожидания появления монстров, вроде «православного фашизма» или «христианских боевиков», который могли бы сопровождать результаты подобного синтеза, основаны, все же, лишь на сиюминутном состоянии исходных «реактивов» - религиозного и секулярного, которые и сами по себе находятся в процессе изменений. Не стоит забывать, что, вероятнее всего, мы становимся свидетелями лишь



первой стадии некоего исторического процесса в самой начальной фазе его опытов, которые в ближайшем будущем могут восприниматься нами все более осознанно и выглядеть не столь рискованными, как сейчас.

По крайней мере, на это позволяет надеяться медленное, но неуклонное пробуждение у людей все более искреннего и горячего интереса к тому, что происходит с ними и с окружающим их миром. Другой вопрос, что в разных обществах это происходит с разной скоростью, где Украина, как убеждаюсь собственными глазами, заметно опережает Россию.

*Екатерина ЭЛБАКЯН (Москва, РОССИЯ)*

## **СОВРЕМЕННАЯ РОССИЙСКАЯ ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ ПЕРЕД ВЫБОРОМ**

**Феномен российской интеллигенции.** Вопрос об интеллигенции, ее особой роли в российской цивилизации является одним из наиболее сложных в отечественном обществоведении. Исторический анализ показывает, что с течением времени его значение переосмысливалось. Сам этот термин был введен литератором П.Боборыкиным в 60-е гг. прошлого века. Уже в тот период в определении интеллигенции намечаются два критерия: социально-экономический и социально-этический. Последний берет начало в подходах к интеллигенции народников П.Л.Лаврова и Н.К.Михайловского, исходящих из того, что интеллигент - критически мыслящая личность, то есть, по их мнению, личность, которая борется за определенные социально-этические идеалы. С социально-экономических позиций к анализу интеллигенции подходил Д.И.Писарев, определяющий ее как «мыслящий пролетариат». Данное определение стало особенно употребительным в эпоху распространения марксизма в России.

В России начала второго тысячелетия дискуссии о месте и роли интеллигенции стали столь многочисленны, что трудно перечислить весь спектр оценок и мнений по данному вопросу. В целом их можно свести к двум основным подходам:

а) Интеллигенция - это духовно-нравственная элита общества, отличающаяся как от правящей чиновничьей бюрократии, так и от широкой массы специалистов-профессионалов. При данном подходе социальный статус интеллигенции в достаточной степени размыт, учитывается, в первую очередь, социально-этический критерий.

б) Интеллигенция - массовая социально-профессиональная группа (прослойка) общества, имеющая определенный и четкий социальный статус. Подобный взгляд на интеллигенцию традиционен и в целом остается в рамках марксистской парадигмы, когда во главу угла ставится социально-экономический критерий. Он был господствующим в советский период, когда место и роль интеллигенции в обществе оценивались, в первую очередь, исходя из ее особых функций в общественном производстве. Этот подход к интеллигенции требует ее определения с точки зрения лишь социальной структуры общества как группы людей, занятых преимущественно умственным трудом. Не умаляя важности такого взгляда на проблему, все же хочется дополнить его, вводя критерий нравственно-этических позиций и характеристик личности при отнесении ее к социальной группе интеллигенции.

Для объективной характеристики интеллигенции одного лишь рассмотрения ее внешних функций - участие в духовном производстве, создании, распространении и хранении духовных продуктов и т.п. - не достаточно. Необходимо обратиться к внутренним свойствам этой социальной группы, описывающим ее нравственный облик, определенные этико-психологические черты, свойственные интеллигенции и отличающие ее от других социальных групп.

Подводя итог рассмотрению различных воззрений на интеллигенцию можно дать следующее определение интеллигенции. *Интеллигенция - социальная группа, отличающаяся занятием умственным трудом, высоким образовательным уровнем и творческим характером своей деятельности, проявляющимся в привнесении личностно-индивидуального начала в эту деятельность, производящая, сохраняющая и несущая в другие социальные группы общечеловеческие ценности и достижения мировой культуры, а также характеризующаяся специфическими психологическими чертами и позитивными нравственно-этическими качествами.* Последнее можно назвать интеллигентностью.

**Консерваторы и либералы: между рациио и сверхрацио.** *Различным группам российской интеллигенции присущ широкий спектр зачастую противоположных мнений по тем или иным вопросам социального бытия. И, конечно же, одно из важнейших мест в представлениях российской интеллигенции занимает религия. Условное разделение на консерваторов и либералов<sup>45</sup>, предпринятое в этой статье, лишь подчеркивает существование различных мировоззренческих ориентаций. Если для либералов характерно восприятие мира в горизонтальном срезе (темпоральный аспект): прошлое – настоящее – будущее, прогресс, основанный на эволюции рациио, науки, то для консерваторов основным является вертикальное измерение: вечное – временное<sup>46</sup>. Если либерально ориентированной интеллигенции свойственно противопоставление: рациональное-иррациональное, то в сознании другой (консервативной) группы такого рода противопоставление строится по оси: рациональное - сверхрациональное<sup>47</sup>. Если либералы оценивают тот или иной социальный феномен с точки зрения категорий «старое» - «новое», то консерваторы, исходя из понятий «исконное» - «иное» («чуждое»). «Перед новым либерализмом и новым консерватизмом стоят нелегкие задачи. Новому русскому либерализму предстоит оторваться от материнской груди антикоммунизма.*

Перед русским консерватизмом стоят не менее сложные задачи. Имея за спиной очень слабую и двойственную традицию консервативной мысли в XIX - начале XX веков, с одной стороны, и сталинизм, с другой, крайне сложно обосновать заново этику государства, присяги, общественных обязательств, моральных ценностей... Сложность в том, что русский консерватизм не может обойти стороной православие<sup>48</sup>. Вместе с тем, «политический консерватизм как жизненная философия подразумевает легитимность политических ценностей исключительно в религиозном контексте»<sup>49</sup>.

К условным консерваторам может быть отнесена церковная и околоцерковная группы российской интеллигенции, к условным либералам – внецерковная (мировоззрение многих ее представителей находится в русле неправославных христианских и нехристианских религиозных воззрений) и внецерковная группы.

Квинтэссенция мировоззренческих ориентаций первой группы выражена в следующем подходе: «Образ новой России нельзя представить без Церкви – хранилища духовных ценностей народа, его истории, нравственных идеалов. Церковь

<sup>45</sup> «Российскому общественному сознанию послеельцинской эпохи предстоит самоопределяться по обычной европейской оси: либералы – консерваторы» (Морозов А. «Новый курс» и Московская патриархия//НГ-религии. – 2000. – 9 августа).

<sup>46</sup> «Пространство страны сужается, произошел не горизонтальный, как раньше, а вертикальный раскол всего общества и это значит, что за 1992-1998 годы заложен новый «старорусский конфликт» между властью, беспочвенной интеллигенцией и «новыми русскими», с одной стороны, и русской почвенной интеллигенцией с возрождающимся в Православии народом.

Это новое противостояние можно обозначить как противостояние России Православной и России-Америки (Г.Федотов)» (Петров В. Найдет ли Россия дорогу к Храму?//Москва. – 1998. - № 10. – С.153).

<sup>47</sup> «...Католицизм опирается на чувственный прежде всего комплекс своего адепта – южанина, протестантизм построен на «рацио» северянина, а Православие зиждется на восточном ... сердечном порыве к Богу» (Семочкин А. Право на жизнь//Москва. – 2000. - № 9. – С.137).

<sup>48</sup> Морозов А. «Новый курс» и Московская Патриархия//НГ-религии. – 2000. – 9 августа.

<sup>49</sup> Там же.

была и остается той константой, которая удерживала и сохраняла Русь»<sup>50</sup>. Более того, по мнению православно ориентированных представителей консервативной группы интеллигенции, «...можно без преувеличения отметить, что наиболее крупные достижения отечественной культуры в различных областях связаны именно с воцерковленными представителями интеллигенции»<sup>51</sup>. Высказывается уверенность в том, что «на исходе XX века Русская Православная Церковь может опереться на самую образованную часть русского народа, на все талантливое, мыслящее, искреннее, на подлинную русскую интеллигенцию»<sup>52</sup>. Вместе с тем, консервативная группа интеллигенции весьма негативно оценивает свою социальную страту в целом именно из-за духовной «беспочвенности». «Утратив почву под ногами, сделавшись под напористым ветром перемен духовным флюгером, интеллигенция утратила и свою общественную весомость. Скопом метнувшись к горизонтам, она выявила опять таки свою озабоченность некими прельщающими абстракциями вроде «нашей юной демократии»<sup>53</sup>. Еще жестче духовные искания современной российской интеллигенции оцениваются А.Серегиным, рассматривающим их в качестве «интеллектуальной моды – вроде той, что в 1980-х годах охватила околофилософскую публику, в массовом порядке перекрестившуюся из марксизма-ленинизма в бланшизм-делезизм»<sup>54</sup>. По мнению С.Кара-Мурзы, «официальная Церковь и интеллигенция в царской России, как и «орден меченосцев» и интеллигенция в СССР, не справились с возможным на них бременем идеократии. Не смогли охранить скрепляющую общество этику. Но ведь ... закрыть глаза на реальность и взять как идеал «западное» разделение властей – значит просто отдать главную власть Сатане...»<sup>55</sup>.

Рассматривая возможные формы государственной власти в России, представители консервативного крыла современной российской интеллигенции рассуждают следующим образом: «Нужно заметить, что три составляющие государственности, оставаясь обособленными, должны тем не менее проникать друг в друга своими полями, сцепляясь в единое. Монархия должна быть православной (иначе – Сталин) и народной (иначе – Петр III), а Православие – монархическим (иначе это масонская ложа)»<sup>56</sup>. Исходя из этого, автор подразумевает «Христов закон фундаментом всех законов государственных и региональных, с отдаением должного ценностям ислама или буддизма лишь в духовной сфере того народа, который исповедует ислам или буддизм»<sup>57</sup>. Однако известно, что ценности, например, ислама не могут существовать лишь в «духовной сфере», ибо в мире ислама сакральное и профанное настолько тесно сплетены как на бытовом, так и на государственном уровнях, что никогда не смогут быть разорваны в угоду весьма недемократичным принципам, выдвигаемым частью консервативной российской интеллигенции. И потом, как же быть с другими религиями, такими как протестантизм, католицизм, не говоря уже о новых религиозных движениях, так же легитимных, а следовательно, имеющих право на существование?

Не останавливаются консерваторы и перед прямым осуждением либералов: «Если в русском нигилизме прошлого столетия был страстный лжерелигиозный порыв духа, была трагедия Вавилонской башни, строящейся без Бога, то в современном русском либерально-монетаристском прагматизме осталась лишь банальная жажда наживы, примитивная страсть к золотому тельцу»<sup>58</sup>.

<sup>50</sup> Львов Д. Образ новой России: истоки формирования//Вопр. философии. – 1998. - № 4. – С.12.

<sup>51</sup> Варава В Духовное самоопределение русской интеллигенции//Москва. – 2000. - № 10. – С.93.

<sup>52</sup> Стрелкова И. Русская школа и русская вера//Москва. – 2000. - № 9. – С.128.

<sup>53</sup> Бурыкин А. Интеллигенция «Садового кольца»//Москва. – 1998. - № 1. – С.141-142.

<sup>54</sup> Серегин А. Владимир Соловьев и «Новое религиозное сознание»// Новый мир. – 2001. - № 2. – С.141.

<sup>55</sup> Кара-Мурза С. Проект будущего и критика советского строя//Наш современник. – 1998. - № 3. – С. 156.

<sup>56</sup> Семочкин А. Право на жизнь//Москва. – 2000. - № 9. – С.138.

<sup>57</sup> Там же. – С.140.

<sup>58</sup> Василенко И. Проект великого инквизитора в либеральной России//Москва. – 1999. - № 7. – С.157.

Проблемы патриотизма консервативная группа российской интеллигенции напрямую связывает с Русской Православной Церковью. «Неистребимый ген патриотизма и добротолубия всегда обеспечивал нашей Церкви громадную, постоянно растущую поддержку общества. Так было в годы войны. Такой поворот к Православию происходит и сегодня, на наших глазах, в наших сердцах»<sup>59</sup>. Рассуждая о месте и роли религии в современном обществе, консерваторы достаточно четко очерчивают свою позицию: «Для того, чтобы вернуть моральным критериям должный статус в современной культуре, предстоит возродить в новых формах и с новой убедительностью религиозную картину мира, оправдывающую отказ от притязаний на немедленный успех, от прямой связи между поступком и вознаграждением (что предполагается рационалистическими предположениями об эффективности)»<sup>60</sup>.

Существенным социально-психологическим моментом, позволяющим понять интерес консервативно ориентированной части интеллигенции к религии, прежде всего к православию, является рост ее национального самосознания. Эта группа интеллигенции, находящаяся на почвенно-патриотических позициях и сделавшая ставку на православие как основу общественной морали, подлинной духовности, как культурную ценность и национальное достояние русского народа, искренне верит в возможности православной церкви способствовать социальному, духовному и государственному возрождению России. Считая, что основой национального самосознания русского народа и его государственности является православие, представители этой группы интеллигенции убеждены в том, что именно утрата православной веры наряду со свержением царского самодержавия привели к потере русским народом истинной духовности и государственности. Выход из сложившейся ситуации они видят в возврате к православию и монархии (очевидна установка сознания на прошлое). Как верно указывает один из современных авторов, «славянофилы не сумели стать силой, которая могла бы перейти от любования прошлым к формированию позитивного национального идеала, направленного в будущее»<sup>61</sup>.

Тесно увязывая православие с русским национальным самосознанием, консервативно ориентированная группа российской интеллигенции, по существу, создает новые разновидности социальной мифологии. Рост национального самосознания в современной России тесно связан с активизацией этнической исторической памяти и возникновением новой национальной мифологии, с латентными процессами трансформации религиозных социальных мифов в секулярные и секулярных социальных мифомоделей в религиозные и квазирелигиозные.

Рассматривая религиозность в качестве национальной черты русского народа, эта группа интеллигенции полагает, что понятие русского народа нельзя свести к современным понятиям «этнос» или «нация», ибо русские воспринимают свою этническую принадлежность как религиозный фактор напрямую, минуя промежуточные инстанции, например, государственность. Вместе с тем, известно, что формирование русского этноса началось задолго до введения христианства, а на становление национально-этнического сознания вообще влияет целый ряд факторов. Конечно, религиозный является очень важным среди них, но не единственным. Более того, связывая истинный патриотизм с православным самосознанием, сторонники этих воззрений лишают патриотических взглядов старообрядцев, протестантов, мусульман и представителей других конфессий, издавна существующих в России, а также представителей лагеря свободомыслящих, неоднократно доказывающих свой патриотизм. Вместе с тем, еще в начале века многие представители российской либеральной интеллигенции неоднократно обращали внимание на недопустимость отождествления национальной и религиозной

<sup>59</sup> Гусев Г. Величие и несломленность Русской Православной Церкви в годы Великой Отечественной войны//Наш современник. – 2000. - № 5. – С.215.

<sup>60</sup> Панарин А. Перспективы возрождения «третьего Рима»//Москва. – 1999. - № 4. – С. 153.

<sup>61</sup> Афонский Л. Интеллигенция и государство//Москва. – 1998. - № 2. – С.149.

принадлежности. Думается, подобный подход является весьма актуальным и конструктивным в наши дни, когда межэтническая и конфессиональная напряженность, кажется, достигла своего апогея и развивающиеся на ее основе конфликты и противоречия чреваты глубокими последствиями. Терпимое отношение к различным религиям, этносам, нациям, народностям, населяющим современную Россию – единственный путь к постепенной стабилизации социально-политической ситуации в стране и ее последующему развитию и процветанию. А ведь именно этого и желают представители консервативной группы интеллигенции.

Идея религиозно-соборного мировоззрения сегодня широко пропагандируется этой группой интеллигенции, причем в ее первоначальном, раннеславянофильском варианте, провозглашающем незыблемость триады **Самодержавие-Православие-Народность**. При этом подчеркивается мессианская роль православия и русского народа. По мнению лидера КПРФ Г.Зюганова, «в народном сознании необходимо утвердить четыре основы современной «русской идеи»: ...державность...; ...коллективизм...; ...справедливость...; ...духовность...»<sup>62</sup>.

Однако, рассуждая о российской идентичности и «особом пути» России, далеко не все авторы связывают это напрямую с православием. По мнению А.Панарина, «...вопрос о цивилизационной идентичности России, о ее праве быть не похожей на Запад, иметь собственное призвание, судьбу и традицию, на наших глазах превращается в вопрос о нашем праве на существование вообще, о национальном бытии как таковом»<sup>63</sup>. Подчеркивая цивилизационную специфику России, ее отличие как от западного, так и от восточного типа цивилизаций, А.Вельцов пишет: «Русские – онтологический бунт против Бога. Это не что-то промежуточное между Западом и Востоком. Это самостоятельное третье. Это нечто вне западного *ratio* и восточного трудолюбия... У России свой путь не потому, что мы православные или кто-то там еще. Это лишь одна из возможных идентификаций. Свой путь – это коррекция чистого *ratio* и коррекция чистой метафизики Востока. Прав лишь Бог. Но мы не узнаем его правды. И все же хотим его правды. На меньшее мы не согласны»<sup>64</sup>. «Драма нашей идентичности связана с тем, что она с самого начала носила не натуралистический характер, не довольствовалась наличностями этнического, географического и административно-державного толка, а являлась по преимуществу ценностно-нормативной, духовной»<sup>65</sup>. По мнению Н.Моисеева, «...мы – европейцы, но всегда были альтернативой Западной Европе. И иначе и быть не могло! У нас не могла развернуться этика протестантизма и западный индивидуализм. С ними мы просто не выжили бы в наших климатических условиях. И сейчас не выживем! Коллективизм или, как мы говорим, соборность, был необходим. Как и многое другое, что отличает русского человека от западного европейца»<sup>66</sup>.

В отличие от консерваторов, представители либерально ориентированной группы современной российской интеллигенции выступают за дальнейшее укрепление и развитие в России западных норм и ценностей, освящаемых западными разновидностями христианства, или вообще секулярных, западной модели общественного развития, образа жизни и т.п. Так, по мнению Н. Шмелева, «интеллигенция в России кровно заинтересована в том, чтобы движение страны к демократии рынку и гражданскому обществу продолжалось, чтобы не было никакого, даже временного,

<sup>62</sup> Зюганов Г. Русь грядущая//Наш современник. – 1999. – № 1. – С.161.

<sup>63</sup> Панарин А. Православная цивилизация в глобальном мире//Москва. – 2001. – № 3. – С.128.

<sup>64</sup> Вельцов А. Русский формат в конце века//Октябрь. – 1999. – № 1. – С.158.

<sup>65</sup> Панарин А. Православная цивилизация в глобальном мире. – С.129.

<sup>66</sup> Моисеев Н. Вехи – 2000. Заметки о русской интеллигенции кануна нового века//Дружба народов. – 1999. – № 3. – С.152.

отката назад»<sup>67</sup>. Ясно, что известный публицист отражает точку зрения либералов, непонятно только, почему он приписывает ее всей российской интеллигенции.

Рассуждая о патриотизме, представители либеральной группы российской интеллигенции заявляют, что «патриотическое воспитание, так сказать – патриотизм, которым страдают многие наши сограждане, можно понять. И даже простить... (Выделено мною. – Авт.)»<sup>68</sup>. Говоря о религии, либералы имеют в виду не православие, а христианство вообще: «Антихрист, выступающий против наднациональной религии христианства, естественно оказывается националистом...»<sup>69</sup>. Более того, даже некоторые представители церковной интеллигенции оценивают славянофильский опыт патриотизма весьма критически. Например, священник Александр Шрамко так высказывается относительно абсолютизируемого консерваторами прошлого России, и в частности, православия: «Вглядываясь в прошлое, нельзя не признать, что та Россия, «которую мы потеряли», была потеряна по причине нездорового идейного состояния общества. Идеология, кратко выраженная формулой «самодержавие, православие, народность», дала сокрушительную трещину, а самые мощные удары революции пришлись как раз на эти три составляющие»<sup>70</sup>. «В российской истории уже был печальный опыт ... национально-религиозного и государственного интегризма, выраженный в формуле министра народного просвещения С.С.Уварова (1838-1849) «православие, самодержавие, народность». Это обстоятельство следовало как-то осмыслить, а не просто декларировать как идеал предполагаемого единства», - считает игумен Вениамин (Новик)<sup>71</sup>. И даже критика в адрес реальной российской демократии («Российская демократия, де-факто являя собой безразмерную форму организации общественных дискуссий, сегодня явно не способна к активным действиям. Она как бы застыла в неподвижности, ожидании надежды на будущее...»<sup>72</sup>) принципиально не влияет на позиции либералов, выступающих за дальнейшее развитие в стране рыночных реформ и освящающих их духовных ценностей.

Таким образом, либералы ориентированы, хотя и антиправославно, но не антирелигиозно. Как отмечает Пьер Мане, «либерализм – это сложный феномен: его принципы восходят к религиозным истокам, а ход развития и непосредственные цели антирелигиозны»<sup>73</sup>. Так или иначе, но три момента характеризуют мировосприятие либеральной интеллигенции: идея прогресса, принципы демократии и рационализм. Вместе с тем, либералы полагают, что эти моменты не противоречат основным принципам христианства. «Так, идея о восходящем развитии человечества сопутствует в христианстве идее Боговоплощения, а конечной целью прогресса является соединение человека с Богом. ... В своем оптимистическом настрое на самосовершенствование человека гуманистический либерализм смыкается с христианством...

Свобода и демократия как основополагающие принципы также глубоко укоренены в христианстве. Они проистекают из представления о человеке как образе и подобии Божьему, что придает человеку неотъемлемое достоинство, а поэтому все люди становятся полноправными членами общества. Свобода есть краеугольный камень

<sup>67</sup> Шмелев Н. Интеллигенция и реформы // Знамя. – 1998. - № 2. – С.186.

<sup>68</sup> Чулаки М. Патриот и патриотизм или чти одиннадцать заповедей // Звезда. – 1998. - № 2. – С.172.

<sup>69</sup> Кантор В. Антихрист или вражда к Европе: становление тоталитаризма // Октябрь. – 2001. - № 1. – С.127.

<sup>70</sup> Шрамко Александр, священник. Вера или идеология // Церковь: шаг в новый век. – М., 2000. – С.11.

<sup>71</sup> Вениамин (Новик), игумен. Об «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» // Церковь: шаг в новый век. – М., 2000. – С.71

<sup>72</sup> Соловьев А. Византийский стиль. Культура власти российской элиты. // Дружба народов. – 2000. - № 7. – С.163.

<sup>73</sup> Цит. по: Симонов Ю. Либерализм и христианство. // Новый мир. – 1999. - № 2. – С.142.

христианства, каждый человек имеет свободу выбора, ибо без свободы не может быть любви»<sup>74</sup>.

Итак, современной российской интеллигенции присущи многообразные и амбивалентные оценки религии и, в частности, русского православия как самой крупной российской конфессии. Условное разделение интеллигенции на две группы – консерваторов и либералов – дало возможность выявить существенные расхождения и отдельные точки соприкосновения в мировоззренческих ориентациях этих групп интеллигенции.

### ***«Саморазорванность» бытия в мире: миф или реальность?***

Как уже отмечалось, представители современной российской интеллигенции заняты, по существу, разработкой различных социальных мифомodelей, создавая новые разновидности социальной мифологии. Это объясняется тем, что российской интеллигенции во многом присуще «детское» мировосприятие. «В своей чистой мечтательной сущности это философия детей, еще не познавших чувственных глубин человеческой жизни. Беды и разочарования начинались уровнем выше детского сознания»<sup>75</sup>. И именно «детскому» сознанию в наибольшей мере присущи попытки создания мифа со счастливым концом, вера в него и стремление к осуществлению социального чуда. Последнее «есть во многом следствие доминирования в интеллигентской среде философского рационализма»<sup>76</sup>. Таким образом оказывается, что ожидание чуда сопряжено с неверием в него, саморазорванность, противоречивость интеллигентского бытия рождает «расколотое» интеллигентское сознание. В этом кроется одно из противоречий российского интеллигентского сознания прошлого («Не случайно все то, что мы сегодня считаем русским – а фактически русский миф, – создано в период до 1917 года»<sup>77</sup>). Не избежала его и современная российская интеллигенция. Древние пласты этого мифа составляют представления о загадочной русской душе, парадоксальной по своей сути, возникшие еще в Древней Руси. Они отражают проблемы ценностного выбора (богатырь перед камнем с надписью о трех возможных путях и т.п.), эсхатологической перспективы (близость конца света и подвиг мифологического героя, спасающего народ и т.п.). Кстати, и политическая мифология российских реформ опирается на архетипический миф о чудесном спасении. Правда, «сегодня в истаявший миф сама бюрократия отказывается верить, но по старой привычке пытается всучить его обществу»<sup>78</sup>. Более поздний мифологический пласт возник в петровские времена и сводился к представлениям о добром царь-батюшке. Именно на этом мифе базируется уже упоминаемая уваровская триада «Самодержавие-Православие-Народность», горячо поддерживаемая славянофилами и отражающая представления о неразделимости церкви и государства.

В советский период формируется новый мир, героем которого выступает обычный («простой») человек, не наделенный сверхъестественными качествами, а ставший героем исключительно благодаря своим морально-психологическим качествам («Человек – это звучит гордо» и т.п.). При этом Бог становится ненужным («...Человек шагает как хозяин необъятной Родины своей» и т.п.). Сегодня интеллигенцией в России создаются новые мифы, важное место среди которых занимают «Русская идея» (консерваторы) и идеализированный Запад (либералы). «Коллективное бессознательное, пульсирующее в каждом вздохе толпы, ищет воплощения в идеале или вере, в образе, который позволяет восстановить целостную картину мира, подорванную эпохой перемен. ... Научная мысль, традиция становятся лишь периферией мнений.

<sup>74</sup> Симонов Ю. Либерализм и христианство. // Новый мир. – 1999. - № 2. – С.142.

<sup>75</sup> Козлов Б. Иметь или быть//Москва. – 2000. - № 9. – С.150.

<sup>76</sup> Мау В. Интеллигенция, история и революция//Новый мир. – 2000. - № 5. – С.142.

<sup>77</sup> Гордеев К. Русь – Россия: идея, миф, вера// Москва. – 1998. - № 8. – С.153.

<sup>78</sup> Савельев А. Политическая мифология и политическая технология//Москва. – 1998. - № 8. – С.163.

Политики заменяются политиками-журналистами, философы – философами-журналистами и т.д.»<sup>79</sup>.

В наблюдаемом сегодня противостоянии либерального (прозападного) и консервативного (национального) мифов очевидно намечается крен в сторону последнего. В качестве примера можно привести «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви», которые, по существу, являются примером и разновидностью социального мифа. Как верно замечает А.Савельев, «политика основана не только на глубоко проработанных интеллектуальных концепциях, но и на пропаганде, а пропаганда – это язык аллегорий, гипнотизирующий массы, язык мифологии и мифосюжетов»<sup>80</sup>. В «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» присутствуют фактически все элементы социального мифа: в ней представлена картина мира, дана характеристика основ социальной справедливости, проведена связь с истоками национальной истории и культуры, намечены образы будущего, понимаемого как возвращение к истокам, осуждены пороки настоящего, проведена достаточно жесткая оппозиция между «мы» и «они» (образ союзника и образ врага).

Современный социальный миф, в отличие от древнего, может быть развит в рамках одного небольшого текста, практически не содержащего символики, а в основном состоящего из информационных сообщений, предполагающих определенные реакции, зачастую не связанные непосредственно с текстом и требующие определенного домысливания. «Если для разворачивания коммунистического мифа в России потребовалось не только тиражирование манифеста Маркса-Энгельса, но и целая политическая литература, то в современной России на сакральность может претендовать что-то типа брошюрки в несколько десятков страниц»<sup>81</sup>.

Пространство мифа сегодня стало полностью земным, «при этом вера по отношению к утверждаемой ею свободе выбора оказалась в подчиненном положении – в положении избираемого – и, соответственно, стала объектом идеологии и политики»<sup>82</sup>. К сожалению, не избежал подобной участи и важнейший документ, принятый на юбилейном (2000 г.) Архиерейском соборе Русской православной церкви, «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви». Современная российская интеллигенция демонстрирует довольно широкий спектр оценок этого документа». Квинтэссенция консервативного восприятия концепции может быть выражена в следующих словах: «Одно то, что он готовился Синодальной комиссией более шести лет и к разработке тем было привлечено более восьмидесяти организаций, вызывает почтительное благоговение к нему и к его создателям»<sup>83</sup>. Квинтэссенция либерального восприятия концепции может быть выражена в следующих словах: «Если, как сказал наш новый вождь, «Россия – это европейская страна с христианскими ценностями», то, видимо, нам придется, во-первых, самоопределиваться в мире без «византийских» политических претензий и, во-вторых, понять каким образом эти ценности, основанные на Писании и Предании, могут лечь в основу современной русской политической философии»<sup>84</sup>.

Если исходить из того, что социальное учение Церкви должно быть нормативным, то акцентируемые в нем вероучительные истины должны стать социальными нормами. Могут ли стать таковыми содержащиеся в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» положения – покажет будущее.

<sup>79</sup> Савельев А. Политическая мифология и политическая технология // Москва. – 1998. - № 8. – С.165.

<sup>80</sup> Там же. – С.167.

<sup>81</sup> Савельев А. Политическая мифология и политическая технология. // Москва. – 1998. - № 8. – С.161.

<sup>82</sup> Гордеев К. Русь – Россия: идея, миф, вера. // Москва. – 1998. - № 8. – С.154.

<sup>83</sup> Епископ Новосибирский и Бердский Сергей. Мысли вслух о прошедшем юбилейном Архиерейском Соборе. // Церковь: шаг в новый век. – М., 2000. – С.46.

<sup>84</sup> Морозов А. «Новый курс» и Московская Патриархия. // НГ-религии. – 2000. – 9 августа.



Однако, у многих представителей современной российской интеллигенции (в том числе, и у автора этих строк) это вызывает большое сомнение.

Даже в среде консерваторов раздается критика в адрес православного социального учения в целом или отдельных его сторон. И это, во многом, неудивительно. Если российской разночинской (революционно-демократической, народнической, отчасти – социал-демократической) интеллигенции 19 – начала 20 вв. были свойственны в целом атеистическая идеология, но в то же время религиозная ментальность (религиозность с детства прививалась в семье<sup>85</sup>), то представителям современной российской интеллигенции, напротив, в большинстве своем, свойственна внерелигиозная ментальность, даже при провозглашении себя верующим, религиозным человеком. Однако «внутреннего религиозного опыта такие люди не имеют...»<sup>86</sup> ибо «утрачена вера, которая невозможна без теологических усилий, без напряжения доктринальной мысли. Процесс поиска Бога не сопряжен для многих с глубинным духовным опытом»<sup>87</sup>.

Известно, сколь огромна роль ментальных структур сознания, особенно если рассматривать такую социальную страту как интеллигенция. «И если в дореволюционные времена менталитет демократической интеллигенции сыграл одну из ведущих ролей в подготовке революции, то в нынешнее время он тем более может сыграть решающую роль в судьбах нашей страны»<sup>88</sup>.

Думается, что поколение подлинно религиозной интеллигенции в России сможет появиться только тогда и в тех условиях, когда религиозность будет прививаться в семье и обществе с раннего детства и поддерживаться на протяжении всей жизни, имея огромную духовную силу. Тогда, вполне возможно, не будет необходимости делить российскую интеллигенцию на консерваторов и либералов, а оценки того или иного феномена, связанного с религией, будут совпадать в своих принципиальных позициях у разных представителей этой неоднородной общественной группы. Увы, к современной российской интеллигенции это не относится, ибо «всякое царство, разделившееся само в себе, опустеет; и всякий город или дом, разделившийся сам в себе, не устоит» (Мф. 12:26).

<sup>85</sup> На этот феномен обращают внимание некоторые современные авторы. Так, Л.Афонский пишет, что «русская рационалистически-антирелигиозная молодежь оставалась в глубине своего сознания в рамках православных традиций, даже бунтуя против них и жестко их отрицая» (Афонский Л. Интеллигенция и государство. // Москва. – 1998. - № 2. – С.153).

<sup>86</sup> Шрамко Александр, священник. Вера или идеология//Церковь: шаг в новый век. – М., 2000. – С.13.

<sup>87</sup> Гуревич П. Атеизм – опиум для народа?//Независимая газета. – 2001. – 16 марта.

<sup>88</sup> Моисеев Н. Вехи – 2000. Заметки о русской интеллигенции кануна нового века//Дружба народов. – 1999. - № 3. – С.141.

## РОЗДІЛ ЧЕТВЕРТИЙ

# МІЖКОНФЕСІЙНІ ВІДНОСИНИ В УКРАЇНІ

*Валерій КЛИМОВ (Київ)*

### МІЖКОНФЕСІЙНІ ВІДНОСИНИ В ЇХ СУТНОСТІ ТА ВИЯВАХ В УКРАЇНІ

Під міжконфесійними відносинами прийнято розуміти такі відносини, які виникають між офіційними чи неофіційними носіями різноконфесійних ідентичностей з широкого кола проблем власності, канонічного права, церковної організації, конфесійного співіснування в державі та суспільстві, взаємовідносин між церквами, духовенством та віруючими, невтручання у діяльність релігійних організацій інших конфесій, попередження конфліктності; з питань участі в спільних акціях загальнодержавного, релігійно-церковного, соціального, морально-патріотичного характеру тощо.

Кардинальні політичні зміни на політичній карті Європи, як видно з контексту Рекомендацій ПАРЄ, породили у країнах посткомуністичного простору, у т. ч. в Україні цілу низку проблем у релігійній і культурній сферах, суттєво ускладнили міжконфесійні відносини. Ці проблеми назагал негативно впливають на міжконфесійні відносини і пов'язані:

**по-перше**, із означенням і поглибленням релігійного і культурного поділу Європи після знищення "залізної завіси", з очевидною різницею двох християнських культур Європи (католицької та православної) як "дуже небезпечної перепони на шляху до єдиної Європи";

**по-друге**, з "виходом на поверхню в посткомуністичних країнах фундаменталістських і екстремістських тенденцій, активізацією спроб включити релігійні гасла й релігійні організації до процесу військової, політичної та етнічної мобілізації, поставити їх на службу войовничому націоналізму та шовінізму, а також політизації релігійного життя"<sup>89</sup>;

**по-третє**, з виникненням у політично оновленій Європі "ситуації релігійного розмаїття", що породило у релігійному середовищі ланцюг конфліктів і ще рельєфніше висвітлює давній дезбалансуючий і поки що не вирішуваний конфлікт між "принципами демократії та прав людини, свободи совісті та релігії, з одного боку, і збереженням національної, культурної, етнічної й релігійної ідентичності – з іншого"<sup>90</sup>;

**по-четверте**, з прагненнями ряду національних православних церков у контексті виникнення нових незалежних держав здобути власну незалежність чи змінити підпорядкування, що в частині випадків призводить до погіршення відносин цих церков зі своїми колишніми православними центрами і потреби виключити можливості урядового втручання в питання догматики, церковної організації та канонічного права<sup>91</sup>.

Міжконфесійні відносини в будь-якому суспільстві **складаються такими**, якими вони можуть бути за даних суспільно-політичних, економічних, правових, духовних, етнонаціональних умов існування конфесій в державі й соціумі. І вже в цих визначальних

<sup>89</sup> Див.: Рекомендація ПАРЄ 1556 (2002). Релігія і зміни в Центральній та Східній Європі // Правові основи свободи совісті, релігії та релігійних організацій. Міжнародні та українські правові документи. – К., 2002. – С. 62-63.

<sup>90</sup> Там само. – С. 63.

<sup>91</sup> Там само. – С. 62.

суспільних координатах під дією релігійно-церковних чинників – ієрархів, кліру, віруючої спільноти, церковно-конфесійних структур та їх елементів, громадських об'єднань віруючих тощо – складається конкретизований характер міжконфесійних відносин (конструктивний чи деструктивний, толерантний чи конфліктний і ультимативний, відкритий для співпраці чи орієнтований на церковно-конфесійну автаркію, пасивний або активний у широкому діапазоні – від злагодженої співпраці до ворожнечі, нетерпимості й екстремізму щодо інших конфесій).

У той же час, розвитку міжконфесійних відносин в Україні перехідного періоду притаманна дія цілого ряду негативних причин об'єктивного та суб'єктивного характеру, що ускладнюють чи й загострюють відносини між конфесіями. Як і слід було очікувати, повнота забезпечення релігійної свободи, що почала реалізовуватися з 90-х років минулого століття разом з проголошенням незалежності України, водночас з істотними позитивними змінами у сакральній сфері, створила умови для виявлення, з одного боку, прихованих застарілих, з іншого - прояву нових проблем міжконфесійних відносин в українському суспільстві.

Узагальнюючи проблеми, невирішеність яких протягом останніх 16 років призводила чи призводить до ускладнення міжконфесійних відносин в Україні, є підстави виділити, як найбільш поширені, невирішені, а тому потенційно чи реально конфліктогенні, наступні проблеми:

- § відсутність взаємоузгодженої моделі об'єднавчого процесу в православ'ї і створення за результатами об'єднання на конфесійно-православній основі Української помісної православної церкви;
- § перебування в державній та комунальній власності частини культових будівель, господарських приміщень, майна, законними власниками яких є церкви та релігійні організації; наявність частини культових будівель, користування якими залишається невирішеним, є предметом міжконфесійних спорів; фінансово-матеріальна неспроможність частини конфесій самостійно вирішити питання будівництва культових будівель;
- § незавершеність процесу нормалізації відносин між УГКЦ, РКЦ та православними церквами, встановлення між ними стабільно толерантних відносин;
- § обтяженість позицій ряду конфесій тягарем взаємної недовіри, упередженостей, підозр, звинувачень, що нерідко мають історичні корені, огрублені і безпідставно загострені на побутово-конфесійному рівні, що додатково ускладнює міжконфесійні відносини;
- § явний чи прихований опір з боку стихійно солідаризованих християнських церков, релігійних організацій поширенню нехристиянських релігійних організацій, новітніх культів (зокрема, орієнталістського спрямування, неоязичництва, синтетичних релігій тощо) у християнопанівному релігійному просторі;
- § недостатньо надійна на сьогодні нормативно-правова, законодавча база для врегулювання державно-церковних, міжконфесійних, державно-конфесійних, міжцерковних відносин, для попередження екстремістських та фундаменталістських тенденцій на основі повного забезпечення свободи совісті та релігійної свободи, для створення належних умов для функціонування церков та релігійних організацій;
- § недотримання повною мірою в правозастосовчій практиці міжнародно-правових, зокрема, європейських норм щодо ставлення до релігійних меншин, новітніх релігійних рухів тощо, особливо на регіональному рівні;
- § некоректне втручання державних, політичних, у тому числі іноземних, чинників у релігійно-церковні процеси в Україні, що нерідко призводить до посилення міжконфесійної напруги, ухилення сторін від переговорного процесу щодо

нормалізації релігійної ситуації, тенденційного використання подій і явищ політичного, суспільного, етнокультурного, релігійно-церковного життя в країні для декларування окремими конфесіями своєї непоступливості, відмови від діалогу з проблемних питань тощо.

Кожна з названих вище проблем, носить на сьогодні реально чи потенційно конфліктогенний щодо міжконфесійних відносин характер і, не зважаючи на систематичні декларації церков, релігійних організацій про своє прагнення до порозуміння, толерантності, готовності до діалогу тощо, в ряді випадків виливається в конфронтаційні, далекі від поміркованих заяви чи акції сторін міжконфесійних відносин.

Названим причинам конфліктогенного характеру в міжконфесійних відносинах відповідають негативні соціально і конфесійно значущі форми вияву ускладнень відносин між конфесіями.

Конкретними негативними виявами ускладнення міжконфесійних відносин при цьому стали:

- § силові методи захоплення культових будівель, майна, інших приміщень;
- § ігнорування сторонами конфлікту рішень судів, недовіра до правового шляху розв'язання спірних питань;
- § конфесійна заангажованість ряду місцевих органів влади у прийнятті рішень, значущих для міжконфесійних відносин, в силу чого судами свого часу були скасовані десятки рішень місцевих органів влади стосовно адресності передачі культових будівель;
- § некоректні, нетолерантні, образливі виступи, висловлювання, публікації представників ряду конфесій на адресу опонентів з числа інших конфесій;
- § апеляція конфесій до державних органів різних рівнів з пропозиціями вжити адміністративних заходів до церков-опонентів тощо.

Тому й на сьогодні доводиться говорити про повну відсутність безпосереднього діалогу між найчисельнішими релігійними об'єднаннями в Україні – УПЦ МП та УПЦ КП – з питань подолання розколу в православ'ї; триваючі суперечки, протистояння між конфесіями за культові будівлі, майно, господарські приміщення, що перебували в державній чи комунальній власності і тепер передаються законним власникам; використання частиною віруючого загалу будь-яких подій, процесів, акцій (історичних чи сучасних), як приводів для демонстрації особливої позиції церкви, акцентації на тому, що розділяє, а не об'єднує церкви, співіснуючі в країні, регіоні, населеному пункті і т.п. Саме в такій деструктивній тональності були використані окремими біляцерковними політизованими групами, громадськими біляцерковними організаціями факти передачі Свято-Успенської церкви – УПЦ, Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря – УПЦ КП, візит Папи Римського Івана Павла II до України, перенесення Патріархату УГКЦ до Києва та ін. Якщо на початку 90-х років минулого століття конфліктна аргументація представників названих конфесій зводилася, переважно, до організаційно-канонічних, кадрово-особистісних питань, то нині вона нерідко почала переводитися в площину національних, державних ідентифікацій, набувати характеру гостро політичних звинувачень, зміщуватися з ієрархічного та єпархіального рівнів до парафіяльного, побутового рівня; до вимог до владних структур по суті усунути опонентів із сакрального поля України, що також робить сподівання на примирення чи поліпшення міжконфесійних стосунків у найближчій перспективі досить проблематичними. Схематизоване вирішення конфліктних ситуацій виглядає досить просто:

- § по-перше, встановити справжні причини конфліктності відносин, добитися від сторін відносин щирого бажання усунути ці причини;
- § по-друге, виробити механізм усунення цих причин (тобто як це зробити), що задовольняв би всі сторони конфлікту;

- § по-третє, визначитися хто конкретно буде це робити. В залежності від змісту проблеми їх мають вирішувати, очевидно, або виключно церкви; або виключно держава (повернення культових споруд); або держава і церква (проекти законів);
- § по-четверте, практичне усунення причин конфліктності.

Якщо із встановленням причин ситуація на сьогодні більш-менш ясна, то з трьома останніми позиціями – суцільні складнощі і пов'язані вони, в основному, з відсутністю конструктивного міжцерковного діалогу або з бажанням державних чинників в один момент все вирішити адміністративним шляхом.

І все ж думається, що констатовані складнощі міжконфесійних відносин у сучасній Україні є закономірними складнощами екстенсивного та інтенсивного росту, наслідок непростого набуття досвіду діяльності церков та релігійних організацій в умовах зростаючої свободи совісті, релігійної свободи. В ході становлення України як правової держави, мінімізації залежності конфесій від державно-адміністративного ресурсу, усвідомлення церквами, релігійними організаціями, що їх майбутнє залежить не від близькості до владних структур, партій чи харизматичних лідерів, а від них самих, в країні складатимуться умови для подальшої нормалізації й поліпшення міжконфесійних відносин.

*Микола НОВИЧЕНКО (Київ)*

## **ОСОБЛИВОСТІ МІЖКОНФЕСІЙНИХ ВІДНОСИН В УКРАЇНІ**

Будь-яке суспільство в сучасному цивілізованому світі може ефективно функціонувати лише за умови узгодженості його складових. Цілком зрозуміло, що втрата такої узгодженості в певній сфері буття призводить до дисгармонії розвитку, породжує асиметрію у суспільних зв'язках, в результаті чого виникають конфлікти, які в кінцевому рахунку здатні призвести до неконтрольованих і непередбачених наслідків.

Конфлікт – це взаємодія між соціальними агентами, в якій вони ведуть боротьбу один проти одного. Ця боротьба може носити різний характер, однак сам момент зіткнення сторін, в якому вони прагнуть реалізувати свій проект бачення майбутнього, є обов'язковим для визначення того чи іншого суспільного процесу як конфлікту.

Джерелами конфліктів найчастіше вважають зіткнення інтересів. Саме через призму цього постулату розглянемо феномен релігійних конфліктів.

За своєю класифікацією вони поділяються на макроконфлікти (між народами, націями, державами) і мікроконфлікти (між соціальними і релігійними групами, окремими особами). Не зважаючи на таке звичне і, здавалось би, заспокійливе означення як “мікро”, саме такі конфлікти здатні призвести до значних соціальних потрясінь, нанести шкоду особистості, церкві, суспільству, державі.

Такі конфлікти ми маємо на увазі, характеризуючи релігійну ситуацію в сучасній Україні. Розглядаючи їх як процес, що має цілком визначену мету, зазначимо, що вони завжди виступають як засіб досягнення певного результату, де, як уже відзначалося вище, переслідуються інтереси протидіючих сторін.

Аналізуючи суть міжконфесійних та міжцерковних конфліктів в Україні, слід зупинитись і коротко охарактеризувати релігійну ситуацію в нашій державі, визначити її специфіку, показати найбільш суттєві процеси та тенденції, що відбуваються в релігійному середовищі.

Україна на сьогодні поліконфесійна держава, на теренах якої діє біля 34 тис. релігійних організацій 55 віровизнань.

За роки незалежності релігійна мережа країни збільшилась більш як удвічі. Найбільш суттєві зміни сталися у мережі релігійних громад (із 13 тис. до 32 тис.).

Демократичні перетворення в Україні надали релігійним організаціям широкі можливості для розвитку їх міжнародних стосунків з одновірцями за кордоном. Лише впродовж минулого року за сприяння Держкомнацрелігій Україну відвідало майже 25 тис. іноземців, в тому числі паломників до святих місць, а також для проповідницької, гуманітарної, доброчинної діяльності, викладання в духовних навчальних закладах, участі в конференціях, різних форумах, семінарах тощо. Найбільша кількість представників із-за кордону приїздила із США, Німеччини, Скандинавських країн, Ізраїлю та Великобританії. Релігійні центри, місії, братства проводять у нас значну благодійницьку, виховну та просвітницьку роботу. Все це позитивно сприймається в суспільстві.

Однак релігійна ситуація в Україні оцінюється нині не тільки за цими параметрами. Доводиться констатувати і гострі проблеми, негативні процеси та явища, які ускладнюють релігійну обстановку, вносять нестабільність та напруженість. Найбільшою проблемою життя церков в Україні є конфліктність в релігійному середовищі. Лінії протистояння на сьогодні схематично позначаються наступним чином:

- 1) православно-католицьке, тобто між всіма відгалуженнями українського православ'я, з одного боку, та римо- і греко-католиками – з іншого;
- 2) внутріправославне, тобто між Українською Православною Церквою, яка перебуває в юрисдикції Московського Патріархату, Українською Православною Церквою – Київський Патріархат та Українською Автокефальною Православною Церквою;
- 3) внутрішні протиріччя в інших конфесіях, які, хоча й не набрали такої гостроти як у православ'ї, але істотно знецінюють перетворюючий потенціал релігійних організацій;
- 4) зіткнення між традиційними для України релігіями та неорелігіями.

Причини міжконфесійних і внутрішньоцерковних протистоянь досить глибоко коріняться в національному, релігійно-догматичному й історичному контексті. Значною мірою вони підсилені соціально-політичною й економічною ситуацією в країні. Звичайно, живлять їх і невирішені проблеми в життєдіяльності церков, боротьба за розподіл сфер впливу, поєднання релігійно-церковного чинника з етнічним та політичним.

Зберігає потенціал конфліктності і майнове питання, зокрема з огляду на недостатню забезпеченість релігійних організацій культовими спорудами (лише 69%). Їх активне будівництво та повернення колишніх храмів, що використовуються не за призначенням, протягом останніх років значною мірою пом'якшало цю проблему. За роки державної незалежності України віруючим повернуто 3,5 тис. сакральних об'єктів і понад 12 тис. предметів культового та церковного вжитку, а кількість культових будівель та пристосованих приміщень, якими користуються церкви, збільшилась з 9,4 тис. до 20 тисяч. За цей період збудовано більше 4 тис. сакральних споруд, у стадії будівництва знаходиться ще близько 4 тисяч.

Повернення Церкві значної частини колишніх культових будівель та церковного майна, а також активне будівництво нових храмів дозволило значною мірою зняти гостроту і масштаби конфліктності в релігійному середовищі. Про поліпшення ситуації свідчить неухильне скорочення кількості так званих “гарячих точок” – населених пунктів, де відбуваються міжконфесійні і міжцерковні конфлікти на майновому підґрунті. За 10 років їх число зменшилось у 8 разів.

Джерелом конфліктності залишається внутріправославний розкол. Існування в Україні трьох церков одного віросповідання є явищем аномальним. Але воно лише відбиває певні історичні та суспільно-політичні реалії України, які адміністративними методами усунути неможливо. Гострота проблеми значною мірою зумовлюється присутністю в полі відносин між православними церквами ідеї “національної Церкви”. Тим самим проблема міжцерковних стосунків виводиться на політичний рівень, що робить досить проблематичним міжцерковний діалог з метою узгодження суто церковних проблем.

Ідея об'єднання православних церков в єдину Помісну православну церкву поки що не знайшла практичного втілення. Сторони мають принципово відмінні позиції щодо засад і термінів об'єднання, перспектив канонічного одержання автокефалії, а також того об'єкту православної Повноти, який має надати автокефалію майбутній об'єднаній церкві.

Розглядаючи причини міжцерковних конфліктів, слід згадати і зовнішньополітичний чинник, вплив на вірних різних церков України закордонних релігійних центрів.

Менш істотним, але, разом з тим, більш помітним, є настирливий тиск на весь посттоталітарний простір неорелігійних організацій, груп, зарубіжних місій та центрів, які, використовуючи свої фінансові можливості, ведуть активну місіонерську діяльність, нерідко виходячи при цьому за рамки закону й не рахуючись з історичними традиціями та громадською думкою.

Виникають питання: чи можливо в принципі якимось впливати на ці конфліктні ситуації? Чи реально хоча б уникнути загострень, якщо про досягнення повної злагоди поки що говорити зарано? І яким шляхом слід при цьому рухатись? На наш погляд, це видається можливим лише в разі врахування та дотримання таких передумов.

**Перше.** Органи державної влади мають здійснити низку ефективних заходів, у тому числі в законотворчій сфері, спрямованих на реальне відокремлення релігії від політики – принаймні щодо жорсткого припинення найбрутальніших виявів політизації релігійного життя, які подекуди набрали неприпустимих форм.

**Друге.** Про міжконфесійне та міжцерковне порозуміння важко говорити доти, доки серед віруючих не утвердиться розуміння аномальності зіткнень на релігійному ґрунті, а у свідомості церковних ієрархів відповідальність і справжня християнська позиція не візьме гору над амбіціями й корисливими розрахунками.

**Третє** питання надзвичайно складне й делікатне. Воно стосується об'єднання православних в Україні. Процес цей непростий і тривалий. Він може завершитися утвердженням єдиної Української православної церкви і одержанням нею автокефалії. Однак не забуваймо, що ця ідея викликає досить відмінну реакцію православних в Україні. Форсовані акції тут здатні призвести до нових розколів.

Цілком зрозуміло, що держава об'єктивно зацікавлена в об'єднанні православних, але не може втручатися у внутрішньоцерковні справи. Їй залишається лише всіляко сприяти цьому процесові. Як, власне, і справі утвердження інших церков України в бажаному для них канонічному статусі.

**Четверте** – це забезпечення відповідної правової бази, здатної створити сприятливі умови для подолання міжцерковних протиріч. Закон України "Про свободу совісті та релігійні організації" приймався за специфічної соціально-політичної ситуації у квітні 1991 р. і в дечому є декларативним актом, а не правовим документом, розрахованим на реальне застосування. Гармонізація державно-церковних і міжконфесійних відносин вимагає роздекларування Закону, визначення юридичних механізмів вирішення численних питань, які повсякчасно виникають на релігійному ґрунті і практично випадають з правового простору. Цей документ нині доопрацьовується.

Пріоритетними напрямками вдосконалення законодавства про свободу совісті мають бути, на нашу думку, такі: надання державі реальних і дійових важелів розв'язання міжконфесійних протиріч; забезпечення однакового застосування Закону, припинення місцевої законотворчості, встановлення порядку реєстрації статутів релігійних організацій, яке виключатиме зловживання цим статусом з боку об'єднань громадян, чий цілі суперечать інтересам держави.

Відкидаючи політизацію релігійного середовища як засіб впливу на результати політичних кампаній, Українська держава максимально сприятиме участі церков у соціально значущій діяльності, в покращенні суспільної моралі, розвитку милосердницької, добродійної діяльності тощо.

Період становлення церковно-державних відносин в Україні практично завершився. Утворено інститути, що координують відносини між церквою та державою: з боку держави це Державний комітет України у справах національностей та релігій; з боку церкви – Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій. Відносини між церквою і державою сьогодні набувають характеру рівноправного діалогу, в ході якого реально вирішувати актуальні проблеми.

*Фред ВУДС (Прово, США)*

### **ПРИНЦИПИ ЕФЕКТИВНОГО МІЖРЕЛІГІЙНОГО ДІАЛОГУ**

Базовий принцип міжрелігійного діалогу – нехай всі віруючі вшановують Бога так, як хочуть. Якщо прихильники ексклюзивізму вважають, що є лише одна істинна релігія, яка дає відповіді на всі питання, то плюралісти називають всі релігії істинними. Віруючі Церкви Ісуса Христа Святих Останніх Днів (ЦІХСОД), які відносять себе до інклюзивістів, вважають лише одну релігію правильною, але водночас визнають також і цінність інших релігійних напрямків.

Особливе ставлення до релігійної свободи виявляв засновник ЦІХСОД Дж.Сміт. Так, влітку 1843 року він говорив про свою готовність захищати релігійні права і, в разі необхідності, віддати своє життя не лише за мормона, а й за добру людину з будь-якої іншої деномінації. Дж. Сміт наголошував, що він може доводити правдивість свого віровчення віруючому іншої релігії, але не може примусити його вірувати так, як вірить він.

Ще за часів свого становлення лідери Церкви Ісуса Христа Святих останніх днів усвідомлювали необхідність міжрелігійного діалогу. Вони спілкувалися з представниками пресвітеріанської та католицької церков. При цьому ці лідери користувалися думкою, що коли одна частина людства зневажає іншу за релігійні, культурні або інші вподобання, то Бог продовжує давати блага всім.

Дж.Сміт вважав свободу віросповідання базовим принципом свого життя. Бог дав людині свободу вибору, і інші люди не мають права позбавити її цього права. Право всіх людей на релігійну свободу було закріплене в Хартії від 16 грудня 1840 року.

Відтак кожна релігія має зробити крок до іншої і намагатись зрозуміти її, має бути вдячна їй за інший погляд. Для конструктивного міжрелігійного діалогу необхідно «будувати мости, а не бар'єри», акцентувати увагу на спільних цінностях. Ми маємо захищати можливість шанувати єдиного Бога, а кожний віруючий зокрема може робити це так, як він того бажає.

### **FRED WOODS.**

The American writer, Henry David Thoreau taught that for every thousand hacking at the leaves of an issue, there was one striking at the roots. I believe that in order to have effective interreligious dialogue we must strike at the roots by implementing true principles which are in the words of Dr. Stephen R. Covey, timeless, self evident and universal. One such principle was advanced by the Chinese philosopher Confucius who stated, "Religions are many and different, but reason is one. The broad minded see the truth in different religions, the narrow minded see only the differences".

Perhaps the Latter-day Saint position on obtaining truth may best be summarized by this statement articulated by a former professor at Brigham Young University in Provo, Utah:



“*Exclusivists* hold that their religion is the only truth and that no other ideas are needed to answer the question of human existence. *Pluralists*, on the other extreme, claim that no religion has claim to the truth and that all religions are true, just as all cultures are acceptable - a relative position. *Inclusivists* take the middle ground, the position asserting that one religion is correct and true but that other religions do have genuine value.”

Concerning the middle ground position, Professor Daniel C. Peterson noted, “i am delighted that Mormonism is in the middle. The gospel of Jesus Christ makes no apology for its claim that it is the truth and that The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints contains all the truth needed to save us. Yet it does not take a bigoted and narrow view of truth. We are willing to accept true insights wherever we find them”.

The phrase, “Let them worship, how, where, or what they may,” was written in 1842 by Latter-day Saint (LDS) Church founder and president, Joseph Smith Jr., due to the request of John Wentworth, editor of the *Chicago Democrat*. Wentworth wanted to know about the basic beliefs of The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints and as a result President Smith wrote the early history of the Latter-day Saint Church as well as thirteen articles of belief. These beliefs were later extracted and canonized in LDS scripture as the “Articles of Faith, which proclaimed some of their basic beliefs, yet never intended to be an exhaustive treatise of Mormonism”.

The eleventh of thirteen articles announced: “We claim the privilege of worshipping Almighty God according to the dictates of our own conscience, and allow all men the same privilege, *let them worship, how, where, or what they may* (emphasis added).” Later this same year, Smith balanced this doctrine of liberty with the responsibilities and restrictions that must accompany any freedom. By way of a letter, Joseph explained: “All men ought to be free . . . to think, and act, and say as they please, while they maintain due respect to the rights and privileges of all other creatures, infringing upon none. This doctrine I do most heartily subscribe to and practice”.

In the summer of 1843, while delivering a public discourse in Nauvoo, Illinois, Joseph Smith confirmed his universal regard for religious freedom:

The Saints can testify whether I am willing to lay down my life for my brethren. If it has been demonstrated that I have been willing to die for a “Mormon,” I am bold to declare before Heaven that I am just as ready to die in defending the rights of a Presbyterian, a Baptist, or a good man of any other denomination; for the same principle which would trample upon the rights of the Latter-day Saints would trample upon the rights of the Roman Catholics, or any other denomination who may be unpopular and too weak to defend themselves.

It is a love of liberty which inspires my soul—civil and religious liberty to the whole of the human race. Love of liberty was diffused into my soul by grandfathers while they dandled me on their knees.

In this same discourse, the Mormon prophet explained the appropriate course one should pursue when encountering differing beliefs: “If I esteem mankind to be in error, shall I bear them down? No. I will lift them up, and in their own way too, if I cannot persuade them my way is better; and I will not seek to compel any man to believe as I do, only by the force of reasoning, for truth will cut its own way”.

Joseph Smith had an opportunity to practice what he preached in the spring of 1843, when a Methodist preacher (Samuel A. Prior) was invited to speak in Nauvoo. Reverend Prior published an account of his kind, tolerant treatment by Smith and his followers in their local Nauvoo periodical known as the *Times and Seasons*:

In the evening I was invited to preach, and did so. —The congregation was large and respectable—they paid the utmost attention. This surprised me a little, as I did not expect to find any such thing as a religious toleration among them. —After I had closed, Elder Smith, who had attended, arose and begged to leave to differ from me in some few points of doctrine, and this he did mildly, politely, and affectingly; like one who was more desirous to disseminate truth and expose error, than to love the malicious triumph of debate over me. I was truly edified with his remarks, and felt less prejudiced against the Mormons than ever. He invited me to call upon him,

and I promised to do so.

This experience supported Joseph's doctrine that "one of the grand fundamental principles of Mormonism is to receive truth, let it come from whence it may." Likewise, he also stated, "We should gather all the good and true principles in the world and treasure them up, or we shall not come out true 'Mormons'".

President Smith demonstrated kindness towards people who provided service in other faiths, as beautifully illustrated by the story of a local Catholic priest who was diligently trying to serve his people in the area surrounding Nauvoo. In 1841, Father John Alleman, a priest from France, arrived at his assigned post at Fort Madison in Iowa Territory. From there he ministered to a number of scattered Catholics in McDonough County and neighboring counties. Rev. Father John Larmer, relates the following:

Strange to relate, Joseph Smith and the leading Mormons, at all times professed the greatest respect and friendship for the big French priest, as they called him. Father Alleman once related . . . that he had no means of getting across the Mississippi river, to attend a sick Catholic in McDonough county, but the Mormons, having made known to Joseph Smith that the priest wished to cross, the latter not only had him ferried over, but furnished him a conveyance [carriage] to the sick man.

This kind act of service proved more than just enabling a Catholic priest to cross a river. It also built a bridge of religious understanding and tolerance between the Latter-day Saints and their Catholic neighbors. Joseph Smith shared his expanded view of benevolence when he said: While one portion of the human race is judging and condemning the other without mercy, the Great Parent of the universe looks upon the whole of the human family with a fatherly care and paternal regard; He views them as His offspring, and without any of those contracted feelings that influence the children of men, causes "His sun to rise on the evil and on the good, and sendeth rain on the just and on the unjust." He holds the reins of judgment in His hands; He is a wise Lawgiver, and will judge all men, not according to the narrow, contracted notions of men, but "according to the deeds done in the body whether they be good or evil," in England, America, Spain, Turkey, or India.

After spending several months in a cold, lonely Missouri jail for his religious beliefs, Smith wrote as the spring of 1839 dawned, "I have the most liberal sentiments, and feelings of charity towards all sects, parties, and denominations; and the rights and liberties of conscience, I hold most sacred and dear, and despise no man for differing with me in matters of opinion." During this same month of incarceration, President Smith wrote to LDS Bishop Edward Partridge and the Latter-day Saints in general, "We ought always to be aware of those prejudices which sometimes so strangely present themselves, and are so congenial to human nature, against our friends, neighbors, and brethren of the world, who choose to differ from us in opinion, and in matters of faith. Our religion is between us and our God. Their religion is between them and their God."

After only a few months of freedom from the unjust confinement of the Liberty, Missouri Jail, Joseph Smith wrote:

All persons are entitled to their agency, for God has so ordained it. He has constituted mankind moral agents, and given them power to choose good or evil; to seek after that which is good, by pursuing the pathway of holiness in this life, which brings peace of mind, and joy in the Holy Ghost here, and a fulness of joy and happiness at His right hand hereafter; or to pursue an evil course, going on in sin and rebellion against God, thereby bringing condemnation to their souls in this world, and an eternal loss in the world to come. Since the God of heaven has left these things optional with every individual, we do not wish to deprive them of it. We only wish to act the part of a faithful watchman, agreeable to the word of the Lord to Ezekiel the prophet, and leave it for others to do as seemeth them good.

The following year (December 16, 1840), the Nauvoo Charter was approved which again demonstrates the great care Joseph and his followers took to ensure that all people enjoyed religious liberty. When this document was crafted, Joseph Smith was serving on the Nauvoo City Council, and would soon serve as the city's second mayor. Section one of the charter reads:

Be it ordained by the city council of the city of Nauvoo that the Catholics, Presbyterians, Methodists, Baptists, Latter-day Saints, Quakers, Episcopalians, Universalists, Unitarians, Mohammedans, and all other religious sects and denominations, whatever, shall have free toleration and equal privileges in this city, and should any person be guilty of ridiculing and abusing, or otherwise deprecating another, in consequence of his religion, or disturbing or interrupting any religious meeting within the limits of this city, he shall, on conviction before the mayor or municipal court, be considered a disturber of the public peace, and fined in any sum not exceeding five hundred dollars, or imprisoned not exceeding six months, or both, at the discretion of said mayor and court.

Less than five years later, the Illinois legislature revoked the Charter, thus weakening the city's defense against mobocracy; and the Latter-day Saints were forced to flee Nauvoo the following year. The concern for the Saints' civil rights had influenced Smith to run for President of the United States as the year 1844 dawned. In his presidential campaign, he chose to remain silent on the issue of religion, but he did call for the abolition of slavery and advocated prison reforms. Yet he soon found himself again imprisoned, and this time he would not escape confinement. John Taylor, one of the Mormon Twelve Apostles, who was also incarcerated, was an eye-witness to the martyrdom of Joseph Smith and his brother Hyrum, which took place in the Carthage, Illinois Jail, June 27, 1844. On this fateful summer day, Taylor declared that these two faithful brothers "were innocent of any crime, as they had often been proved before, and were only confined in jail by the conspiracy of traitors and wicked men; and their *innocent blood* on the floor of Carthage jail is a broad seal affixed to 'Mormonism' that cannot be rejected by any court on earth." (Doctrine & Covenants 135:7, LDS Scripture).

The principles of religious freedom, planted in his mind by his family and his God, were Joseph's passionate preaching and practice throughout his short life of thirty-eight years. He extended so much tolerance, yet received so little of the same in return. He was violently rejected by those not of his faith and denied the very liberties he defended so ardently on behalf of his accusers. But he did not die in vain. His universal plea for a liberty of conscience and the freedom for all to practice their chosen beliefs are now proclaimed by over thirteen million of his followers.

The Latter-day Saints are now represented in 165 countries and The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints was officially registered in Kiev on September 9, 1991. LDS Church members world-wide now proclaim the importance of religious freedom for all mankind. May we also continue to advance this principle emphasized by the Latter-day Saint founder, Joseph Smith through advocating "the privilege of worshipping Almighty God according to the dictates of our own conscience, and allow[ing] all men the same privilege, let them worship, how, where, or what they may."

## СВЯЩЕННІ КНИГИ АВРААМІСТИЧНИХ РЕЛІГІЙ ПРО СТАВЛЕННЯ ДО ІНОВІРЦІВ

Нетерпимість до інакшовіруючих в будь-якій релігійній системі, особливо на стадії її становлення, складає чи не головну засаду її віровчення. Докази цьому можна віднайти у всіх авраамістичних релігіях і передусім на рівні їх священних текстів – в іудейському Святому Письмі, в Новому Завіті, в Корані.

Так, на рівні іудейської Біблії віроповчально закріплюється поділ на «святих», цебто євреїв чи іудеїв, і всіх інших людей – «гойів», «язичників», які «святими» не є. Писання на рівні Тори суворо забороняє будь-які стосунки з цими «іншими», оскільки «іншими» вони є саме тому, що не є «святими», а відтак є «грішниками». Саме поняття *язичник* (гой) для іудеїв за змістом було синонімом таких понять, як *грішник*, *нечистий*.<sup>92</sup> В єврейському тексті «гойм», тобто «народи» (від «гой» (גוי (gôwy) чи גו (gôy)) – «язичник», «нація», «народ»). Це можна знайти в Книзі Єремії (10:25), у Псалтирі (2:1; 32(33):10), у Плачі Єремії (1:10), в 2-й Книзі Хронік (36:14) та ін. Але оскільки ставлення іудеїв, як єдиного обраного Божого народу, до інших етносів було більш, ніж зневажливе, то зрозуміло, що ці інші народи (цебто *гой*), як народи не-Божі, а відтак і не-обрані, являли собою, згідно з такими уявленнями, грішників, при чому грішників потенційних – за походженням, за природою.

У Торі віднесені до рангу переступу й гріха будь-які стосунки з *гойми*. Правовірний іудей мав цілу низку релігійних заповідей, які загалом забороняли йому будь-які зносини з язичниками (Повтор. 7). За іудейським законом, іудей стає нечистим тільки від дотику до мертвого (Чис. 9:6) і ще від деяких, означених законом, речей. Проте практично вже з часів Маккавеїв серед іудеїв стало існувати нічим не виправдане вірування, що за нечисте вважалися не лише всі язичники, а й навіть речі, що належали останнім. Тому-то після всіляких місць (скажімо, площі чи базару), де перебували язичники і навіть у випадку, коли іудей не спілкувався з язичником, а просто був чи проходив десь поруч, він мусив ретельно вимити водою руки і все тіло (Мк. 7:3-4). Зрозуміло, що ця процедура несла абсолютно не гігієнічну функцію, а мала передусім ритуальне значення. Відтак під «ближнім» в іудаїзмі розумівся виключно «свій», «такий, як я», одновірець.<sup>93</sup> Всі ж інші, включаючи й тих із «своїх», які з якихось причин за релігійним світоглядом перестали бути «своїми», є грішниками з відповідним вже до них негативним ставленням.

«І став Мойсей у брамі табору й сказав: Хто за Господа до мене! І зібралися до нього всі Левіїні сини. І сказав він до них: Так сказав Господь, Бог Ізраїлів: Припашіть кожен меч свого на стегно своє, перейдіть, і верніться від брами до брами в таборі, і *повбивайте кожен брата свого, і кожен приятеля свого, і кожен ближнього свого*.<sup>94</sup> І зробили Левіїні сини за словом Мойсеевим. І впало з народу того дня близько трьох тисяч чоловіка. І сказав Мойсей: Освятіть сьогодні себе для Господа, бо кожен мстився на сині своїм та на браті своїм, і щоб сьогодні Він дав вам благословення» (Вих. 32:26-29); «І сказав Мойсей до Ізраїлевих суддів: *Позабивайте кожен мужів своїх, приліплених до*

<sup>92</sup> Загалом назвами язичників, поруч з «гой» («гойм») також були «нохрі» (נכרי - чужий, чужоземний, іноземний (див.: Іс. 2:9)), «акум» (аббревіатура від халдейських слів *аобде кохабім умалулоф*, які означають – «поклонники зірок та планет»), обед-алілім (ідолопоклонники). Існувала ще одна назва – кутами чи кутійцями називали самарян, яких іудеї вважали також і чужоземцями, й ідолопоклонниками, оскільки ті являли собою суміш євреїв з асирійцями (точніше, з кутійцями (див.: 2 Цар. 17:24)). Смислової різниці між цими словами на рівні талмудичної літератури немає, вони виступають там синонімічними замінниками один одного.

<sup>93</sup> «Не будеш ненавидіти брата свого в серці своєму. Конче вияви неправду свого ближнього, і не понесеш гріха за нього. Не будеш мститися, і не будеш ненавидіти синів свого народу. І будеш любити ближнього свого, як самого себе! Я Господь!» (Лев. 19:17-18).

<sup>94</sup> Тут і далі в цитатах курсив наш.

неорського Ваала. Аж ось прийшов один із Ізраїлевих синів, та й привів до братів своїх мідіянітянку на очах Мойсея й на очах усієї громади Ізраїлевих синів, а вони плакали при вході скинії заповіту. І побачив це Пінхас, син Елеазара, сина священика Аарона. І встав він з-посеред громади, і взяв списа в свою руку. І ввійшов він за Ізраїлевим мужем до середини мешкання, та й пробив їх обох ізраїльтянина та ту жінку, аж через її череву. І була стримана поразка Ізраїлевих синів. І померло в поразці двадцять і чотири тисячі. І промовив Господь до Мойсея, говорячи: Пінхас, син Елеазара, сина священика Аарона, відвернув Мою лють від Ізраїлевих синів, коли він запалився горливістю Моєю серед них. І Я не вигубив Ізраїлевих синів у Своїй горливості. Тому скажи: ось Я даю йому свого заповіта: мир. І буде йому та насінню його по ній заповіт вічного священства за те, що він запалився для Бога свого, і очистив Ізраїлевих синів. А ймення забитого Ізраїлевого мужа, що був забитий з тією мідіянітянкою, Зімпі, син Салу, начальник батькового дому Симеона. І ім'я тієї забитої мідіянітської жінки Козбі, дочка Цура, що був головою племен батькового дому в Мідіяні. І Господь промовляв до Мойсея, говорячи: *Ненавидіти мідіянітів, і будете їх забивати!*» (Чис. 25:5-17); «Якщо повстане серед тебе пророк або сновидець, і дасть тобі ознаку або чудо, і збудеться та ознака й те чудо, що сказав він тобі, до того говорячи: Ходімо ж за іншими богами, яких ти не знав, і будемо їм служити, то не слухайся слів того пророка або того сновидця, бо цим Господь, Бог ваш, випробовує вас, щоб пізнати, чи ви любите Господа, Бога вашого, усім своїм серцем і всією своєю душею. За Господом, Богом вашим, будете ходити, і Його будете боятися, і заповіді його будете виконувати, і голосу Його будете слухатися, і Йому будете служити, і до Нього будете линути. А пророк той або той сновидець *нехай буде забитий*, бо намовляв на відступство від Господа, Бога вашого, що вивів вас із єгипетського краю й викупив вас з дому рабства, щоб звести тебе з дороги, що наказав тобі Господь, Бог твій, ходити нею; і вигубиш зло з-посеред себе. *Коли намовить тебе брат твій, син твоєї матері, або син твій, або дочка твоя, або жінка твого лоня, або твій приятель, який тобі як душа твоя, таємно говорячи: Ходімо ж і служім іншим богам, яких не знав ти та батьки твої, з богів тих народів, що навколо вас, близьких тобі або далеких від тебе, від кінця землі й аж до кінця землі, то не будеш згоджуватися з ним і не будеш слухатися його, і не буде милосердитися око твоє над ним, і не змилюєшся й не сховаєш його, бо **конче заб'єш ти його**, рука твоя буде на ньому найперше, щоб забити його, рука всього народу наостанку. І **закидаєш його камінням, і він помре, бо жсадав відвернути тебе від Господа, Бога твого**, що вивів тебе з єгипетського краю, з дому рабства» (Повт. 13:2-11); «Коли буде знайдений серед тебе в одному з міст твоїх, які Господь, Бог твій, дає тобі, чоловік або жінка, що зробить зле в очах Господа, Бога твого, щоб недотримати заповіту, що пішов би й служив би іншим богам, і вклонявся б їм та сонцеві або місяцеві, або всім зорям небесним, чого я не наказав, і буде розказано тобі, і ти почуєш, і будеш добре допитуватися, а ото воно правда, дійсна та річ, була зроблена ота гидота серед Ізраїля, то *випровадиш того чоловіка або ту жінку, що зробили ту злу річ, до брам своїх, того чоловіка або ту жінку, і **вкамелуєш їх камінням, і вони погинуть***» (Повт. 17:2-5). Як бачимо, лейтмотивом усього іудейського Святого Письма можуть виступати у цьому сенсі слова Псалмиста: «*Отже, ненавиджу Твоїх ненависників, Господи, і Твоїх заколотників бріджусь: повною ненавистю я ненавиджу їх, вони стали мені ворогами!...*» (Пс. 138:21-22).*

Ненавість до інакшовіруючих обстоює й Коран, бо ж і на його сторінках під «ближнім» розуміється лише одновірець, мусульманин, «правовірний», а всі інші, тобто немусульмани, постають грішниками, «невірними». Проте, якщо критерієм визначення іновірства в іудаїзмі виступає етно-релігійний чинник, згідно з яким людство розмежовується за принципом євреїв-неєвреїв (чи іудей-неіудей)<sup>95</sup>, тобто на тих, хто

<sup>95</sup> За Торою євреїв не може не бути неіудеєм в принципі, оскільки саме євреїв Яхве визначив і обрав собі в якості «свого» народу.

належить до єврейського як богообраного народу і вже за однією цією ознакою потенційно вважаються «святими», і тих, хто до релігії євреїв немає жодного відношення, то в Корані детермінантою вододілу між праведниками і грішниками, а відтак і обґрунтування істинності ісламу, виступає головним чином негативна критика основних засад віровчення іудаїзму й християнства.

«І говорять іудеї: "Християни – ні на чому!" І говорять християни: "Іудеї – ні на чому!" А вони читають писання. Так говорять ті, які не знають, подібне до їх слів. Аллах розсудить між ними в день воскресіння відносно того, в чому вони розходилися» (Корова 107(113)); «І ніколи не будуть задоволені тобою ні іудеї, ні християни, поки ти не підеш за їх ученням. Скажи: "Воістину, дорога Аллаха є справжня дорога!", - а якщо ти підеш за їх пристрастями (іудеїв і християн – П.П.) після дійсного знання, що прийшло до тебе, то не буде тобі від Аллаха ні близького, ні помічника» (Корова 114(120)); «Просять тебе володарі Писання, щоб ти звів їм Писання з неба. Просили вони вже Мусу про більше, ніж це, і сказали: "Покажи нам Аллаха відкрито!" і їх уразила блискавка за їх несправедливість. Вони взяли собі тельця після того, як прийшли до них ясні знамення, і Ми пробачили це і дали Мусі явну владу. І спорудили Ми над ними гору при заповіті з ними і сказали їм: "Заходьте в двері, поклоняючись ниць!" І сказали їм: "Не порушуйте суботи!" І узяли Ми з них суворий заповіт. І за те, що вони (іудеї – П.П.) порушили їх заповіт, і не вірували в знамення Аллаха і били пророків без права, і говорили: "Серця наші не обрізані"<sup>96</sup>. (Ні! Аллах наклав печатку на них за їх невіру, і вірують вони лише мало), і за їх невіру, і за те, що вони прорекли на Мар'ям велику брехню і за їх слова: "Адже Ми вбили Месію, Ісу, сина Мар'ям, посланця Аллаха" (а вони не вбили його і не розіпнули, але це лише здалося їм; і, воістину, ті, які голосять про це, - в сумніві про нього; немає у них про це ніякого знання, окрім слідування за пропозицією. Вони не вбивали його, - напевно, ні, Аллах возніс його до себе: адже Аллах великий, мудрий! І воістину, з людей Писання немає нікого, хто б не увірував в нього до його смерті, а в день воскресіння він буде свідком проти них!) - і ось, за несправедливість тих, які сповідають іудейство, Ми заборонили їм блага, які були їм дозволені, і за відвертання ними багатьох від дороги Аллаха, і за те, що вони зростали, хоча це було їм заборонено, і пожирали майно людей даремно, Ми й приготували невірним з них болісне покарання. Але тверді в знанні з них, і віруючі, які вірять в те, що зведено тобі і що зведено до тебе, і що вистояють молитву, і що дають очищення, і віруючі в Аллаха і останній день, - цим Ми дамо велику винагороду!» (Жінки 152(153)- 160(162)). І ще: «Ми звели Тору, в якій керівництво і світло; судять за нею пророки, які віддалися, тих, хто сповідує іудейство, а рабини і книжники – згідно з тим, що їм дано на зберігання з Писання Аллаха, і вони – про це сповідники. Не бійтеся ж людей, а бійтеся Мене! І не купуйте за Мої знамення малу ціну! А хто не судить за тим, що звів Аллах, то це – невірні» (Трапеза 48(44)). Підкреслимо, «вони не вбили його і не розіпнули, але це лише здалося їм... Вони не вбивали його, ... Аллах возніс його до себе». Цей текст повністю заперечує стрижневу ідею християнського віровчення – віру у воскресіння Ісуса Христа і прирівнює Спасителя до тих пророків, яких Бог свого часу возносив до себе, а це – Енох, Ілля і не виключено, що й Мойсей, якщо брати до уваги іудейський апокриф «Вознесіння Мойсея».

<sup>96</sup> Коли насправді так говорили іудеї з іудейських текстів встановити не вдається. Як на нас, цією фразою Коран показує, що істинними поклонниками Всевишнього вважались завжди лише ті з іудеїв, які розуміли своє тілесне обрізання, як ознаку смиренності і покори Богові, тобто, як «обрізання серця», цебто свого «духу», «розуму» (Див.: Повт. 10:16 і 30:6; Єр.4:4, 14). На цьому наголошує й апостол Павла про те, що істинним іудеєм являється не той, що є обрізаний тілесно, а передусім той, в якого обрізане серце. «Бо не той юдей, що є ним назовні, і не то обрізання, що назовні на тілі, але той, що є юдей погано, духово, і обрізання серця духом, а не за буквою; і йому похвала не від людей, а від Бога» (Рим. 2:28-29). Хоча весь контекст його послань вказує на інше: віруючому достатньо здійснити одне лише «обрізання серця», тобто прийняти водне хрещення, а воно є універсальним. Тілесне обрізання для Павла немає значення. Іслам же навпаки наголошує на важливості тілесного обрізання, але показує, що іудеї, формалізуючи цей обряд, по суті, спотворили його значення.

Коран наголошує, що іудеї знівечили укладений завіт між ними і Богом, не вірили у знамення і не дослухалися до проповідей пророків, а християнство взагалі являє собою політеїзм, бо ж, з одного боку, сповідує не одного єдиного Бога, а трьох! (йдеться про догмат Трійці<sup>97</sup>), а з іншого – про віру в Марію як Богородицю і Заступницю.<sup>98</sup> Більше того, Коран спростовує Євангелію, тому що Іса, тобто Ісус Христос, подається, з одного боку, навіть не найбільшим пророком, а одним із посланців Аллаха<sup>99</sup>, а з іншого – не Сином Божим, мотивуючи це тим, що в Аллаха в принципі не може бути дітей.<sup>100</sup> Поруч з цим, наголошується на недоречності визнавати ще когось собі за «пана», цебто «Господа» (як відомо, Ісус Христос для християн є Господом), окрім Всевишнього, тобто Аллаха, хто б той не був – книжник (священик), чернець, а чи ж сам «Месія, син Марйам» (Покаяння 31(31)). Водночас Коран чітко дає зрозуміти, що оскільки Іса є пророком і посланцем Аллаха, то й Євангелія, яку він проповідував, «дарована» Аллахом, тобто насправді вона не може вважатися «Євангелією Христовою», як це обстоює християнство: «І відправили Ми слідами їх Ісу, сина Марйам, з підтвердженням істинності того, що послане до нього в Торі, і дарували Ми йому Євангелію, в якій керівництво і світло, і з підтвердженням істинності того, що послане до нього в Торі, і з керівництвом і вмовлянням для богобоязливих. І нехай же судять володарі Євангелії за тим, що звів в ній Аллах. А хто не судить за тим, що звів Аллах, ті – розпусники. І Ми звели тобі Писання з істиною для підтвердження істинності того, що послане до нього з Писання, і для охорони його. Суди ж серед них за тим, що звів Аллах, і не слідуй за їх пристрастями вбік від істини, яка прийшла до тебе. Всякому з вас Ми влаштували дорогу й путь» (Трапеза 50(46)-52(48)).

«Вони говорять: "Будьте іудеями або християнами – знайдете пряму дорогу". Скажи: "Ні, - громадою Ібрахіма, ханіфа, адже він не був з багатобожником"» (Корова 129 (135)); «О ви, що увірували! Не беріть іудеїв і християн в друзі: вони – друзі один іншому. А якщо хто з вас візьме їх собі в друзі, той і сам з них (такий, як вони – П.П.). Воістину, Аллах не веде людей неправедних!» (Трапеза 56 (51)). Зауважимо на тексті «вони говорять: "Будьте іудеями або християнами – знайдете пряму дорогу"». Хто вони, що говорить таке? - Ні іудеї, ні християни, ні тим паче взяті вони разом, ніколи не проповідували таких положень, за якими, щоб знайти «пряму дорогу», тобто стати сповідниками істинного віровчення, слід без різниці бути або іудеями, або християнами.

Однак, негативне ставлення до інакшовіруючих в Корані проявляється не лише на суто богословському рівні, а й на відвертій неприязні до немусульман як людей гріха, невірних аж до фізичного їх знищення. Боротьба з невірними в основному передбачає ведення війни з іудеями і християнами. «Бийтеся з тими, хто не вірує в Аллаха і в останній день, не забороняє того, що заборонив Аллах і Його посланець, і не підкоряється релігії достеменною - з тих, яким послано Писання, поки вони не дадуть відкупу своєю рукою, будучи приниженими. І сказали іудеї: "Узайр – син Аллаха"<sup>101</sup>». І сказали християни: "Месія

<sup>97</sup> «Віруйте ж в Аллаха і Його посланців і не говоріть – три!» (Жінки 169(171)). Тут і далі в цитатах з Корану курсив наш – П.П.

<sup>98</sup> «І ось сказав Аллах: "О Іса, син Марйам! Невже ти сказав людям: "Прийміть мене і мою матір двома богами окрім Аллаха?" ... Я (Іса – П.П.) не говорив їм нічого, крім того, про що Ти мені наказав: "Вклоняйтеся Аллаху, Господу моєму та Господу вашому" ... Аллаху належить влада над небесами і землею і тим, що в них, і Він владний над будь-якою річчю!» (Трапеза 116(116)-117(117), 120(120)).

<sup>99</sup> «Ми дали Мусі Писання і вслід за ним Ми відправили посланців; і Ми дарували Ісі, синові Марйам, ясні знамення і підкріпили його Духом Святим» (Корова 81(87)); «Месія, син Марйам, - лише посланець» (Трапеза 1:80); «Ось взяли Ми з пророків завіт – і з тебе (Мухаммеда – П.П.), і з Нуха, і Ібрахіма, і Мусы, й Іси, сина Марйам, і взяли з них суворий завіт» (Сонми 7(7)).

<sup>100</sup> «Аллах – лише єдиний Бог. Достославніший Він того, щоб в Нього було дитя» (Жінки 169(171)).

<sup>101</sup> Коментарі сходяться на тому, що під Узайр'ом слід розуміти Езру чи Ездру – відомого реформатора і кодифікатора Тори, ймовірно автора біблійної «Книги Ездри». Однак заувага коану, що іудеї називали Ездру «сином Аллаха», цебто «сином Бога (Яхве)» не знаходить історичного підтвердження, особливо в тому сенсі, як це говориться про Месію, тобто що «Месія – син Аллаха», тобто що, згідно з християнським віровченням Ісус Христос є у прямому сенсі Сином Божим.

– син Аллаха".<sup>102</sup> Ці слова в їхніх устах схожі на слова тих, які не вірували раніше. *Хай уразить їх Аллах!* До чого вони відвернуті! Вони узяли своїх книжників і ченців за панів собі<sup>103</sup>, окрім Аллаха, і Месію, сина Мар'ям. А їм було наказано поклонятися лише єдиному Богові, окрім якого немає божества. Хвала Йому, вище Він того, що вони Йому додають в співучасники!» (Покаяння 29(29)-31(31)); *«І вбивайте їх, де зустрінете, і виганяйте їх звідти, звідки вони вигнали вас: адже спокуса – гірша, ніж вбивство! І не бийтеся з ними в забороненої мечеті, поки вони не стануть битися там з вами. Якщо ж вони битимуться з вами, то вбивайте їх: така відплата невірних!»* (Корова 187(191)); *«Невже ви боїтеся їх? Адже Аллаха слід більше боятися, якщо ви віруючі. Бийтеся з ними, - покарає їх Аллах вашими руками, і зганьбить їх, і допоможе вам проти них, і зцілить груди в людей віруючих і видалить гнів з їх сердець»* (Покаяння 13(13)-15(15)). При чому боротьба з іновірцями постає не як необхідність, а як священний обов'язок, до виконання якого слід заохочувати кожного правовірного<sup>104</sup>, оскільки *«Аллах любить тих, які б'ються на Його шляху»*.<sup>105</sup> Примітно, що боротьба з невірними буде тривати доти, доки «вся релігія буде належати Аллаху», тобто до повного навернення всіх в іслам і знищення всіх невірних.<sup>106</sup> Тим же, хто буде битися з невірними і в цій боротьбі буде переможцем або ж загине, такого чекає від Аллаха «велика винагорода».<sup>107</sup>

Як бачимо на підставі й іудейської Біблії, і Корану, шануються лише одновірці, натомість всі «інші», «інакші», іновірці ідентифікуються як грішники і на цій підставі заслуговують відповідного обходження з ними аж до жорстокого покарання і забиття. Якщо в іудаїзмі грішниками постають всі неіудеї, то в ісламі – немусульмани; якщо в іудаїзмі грішниками вважаються всі народи, окрім єврейського і тих з язичників, які стали прозелітами, тобто прийняли іудаїзм, то в ісламі розмежування на свій-чужий проходить у світоглядній площині: якщо «своїм», «нашим» являється виключно мусульманин, то, відповідно, «не-своїм», «не-нашим» вважається будь-хто, хто мусульманином не є. Але якщо в іудаїзмі «обраним» чи «Божим народом» розуміється виключно єврейський народ<sup>108</sup>, то в ісламі – всі мусульмани, ким би вони не були (в тому числі й за етнічним

<sup>102</sup> Також: «О володарі Писання! Не чиніть надмірно у вашій релігії і не кажіть проти Аллаха нічого, крім істини. Адже Месія, Іса, син Мар'ям, - лише посланець Аллаха і Його слово, яке Він кинув Мар'ям, і дух Його. Віруйте ж в Аллаха і Його посланців і не говоріть – три! Стримаетесь, це – краще для вас, Воістину, Аллах – лише єдиний Бог. Достославніший Він того, щоб в Нього було дитя. Йому – те, що в небесах, і те, що на землі. Досить Аллаха як поручителя!» (Жінки 169(171)); «Месія, син Мар'ям, - лише посланець, пройшли вже до нього посланці, а мати його – праведниця. Обидва вони споживали їжу. Поглянь, як роз'яснюємо Ми їм знамення; потім поглянь, до чого вони відвернуті!» (Трапеза 1:80).

<sup>103</sup> Йдеться про розмежування Християнської церкви на клір і мирян. У межах цієї системи миряни сприймають священнослужителів і справді, як «панів», називаючи їх своїми «отцями», при чому всупереч відомим євангельським настановам самого Христа не називати, окрім Бога, нікого з духовних наставників ні «вчителями», ні «отцями», ні «наставниками». «А ви вчителями не звіться, бо один вам Учитель, а ви всі брати. І не називайте нікого отцем на землі, бо один вам Отець, що на небі. І не звіться наставниками, бо один вам Наставник, Христос» (Мт. 23:8-10).

<sup>104</sup> *«Бийтеся ж на шляху Аллаха! Зараховується це тільки самому тобі, і спонукай віруючих.* Можливо, Аллах утримає лютість невірних: адже Аллах сильніший в люті і сильніший в покаранні!» (Жінки 86(84)); «О ви, що увірували! Бийтеся з тими із невірних, які близькі до вас. І хай вони знайдуть у вас суворість. І знайте, що Аллах - з богобоязливими!» (Покаяння 124(123)).

<sup>105</sup> «Воістину, Аллах любить тих, які б'ються на Його шляху рядами, ніби вони – щільна будівля!» (Ряди 4(4)).

<sup>106</sup> «І бийтеся з ними (невірними – П.П.), доки не буде більше спокуси, а (вся) релігія буде належати Аллаху» (Корова 189(193)); «І бийтеся з ними, доки не буде спокуси, і релігія вся буде належати Аллаху» (Здобич 40(39)).

<sup>107</sup> «Хай же б'ються на шляху Аллаха ті, які купують за найближче життя майбутнє! І якщо хто б'ється на шляху Аллаха і буде вбитий або переможе, Ми дамо йому велику винагороду» (Жінки 76(74)).

<sup>108</sup> Навіть ті з язичників, які ставали прозелітами євреями як «обранцями Божими» стати не могли, бо ж за Торою завіт було укладено з єврейським народом (йдеться про завіт, який Всевишній уклав з євреями через Мойсея), між тим прозеліти, оскільки по крові вони були язичниками, вважалися учасниками лише Ноевого завіту (Бут. 9:9), вони зобов'язані були виконувати лише так звані «сім законів Ноевих синів» і відтак звільнялися від виконання усієї Тори, тобто від усіх 613 заповідей, дотримання яких для єврея



походженням). Іншими словами, якщо іудейське Святе Письмо ділить світ на євреїв і неєвреїв (тобто язичників, при чому той євреї, який з тих чи інших причин перестав бути іудеєм вважається гіршим за язичника; в цьому контексті показовим є приклад ставлення євреїв до самарян як недо-євреїв), то Коран – на вірних і невірних Аллахові осіб.

Нетерпимість до іновірців пронизує й Новий Завіт, щоправда в ньому не існує прямих заохочень до скоєння над такими людьми фізичного насилля, на кшталт тих, які наявні в іудейському Писанні та Корані, але те, що і в «релігії любові» існує неприязнь до не-євангельського чи не-християнського світогляду, нетерпимість до інакшомислячих, то факт беззаперечний. Так, в Євангелії від Матвія читаємо: «Не думайте, що Я прийшов, щоб мир на землю принести, Я не мир принести прийшов, а меча. *Я ж прийшов порізнути чоловіка з батьком його, дочку з її матір'ю, і невістку з свекрухою її. І: **вороги чоловікові домашні його!***» (Мт. 10:34-36). Цей вірш є парафразом на текст Книги Михея 7:6 («І друзі не довіряйте, не надійтесь на приятеля, від тієї, що при лоні твоєму лежить, пильнуй двері уст своїх! *Бо гордує син батьком своїм, дочка повстає проти неньки своєї, невістка проти свекрухи своєї, вороги чоловіку домашні його!* А я виглядаю на Господа, надіюсь на Бога спасіння мого, Бог мій почує мене!» (Мих. 7:5-7)). Але якщо тут ці слова стосуються Самарії і відступницького царства Ізраїльського<sup>109</sup>, відокремлення й усамостійнення їх від інших колін Ізраїлю і, як наслідок, моральної деградації самарян з позицій іудаїзму, то за Матвієм, Спаситель подає цю цитату з Михея вже в якості положення євангельського віровчення, яке мусить регулювати відносини між християнами і нехристиянами. Поруч з цим, примітним у євангеліста виглядає й те, що фраза «вороги чоловікові домашні його» постає не як припущення можливих крайніх стосунків між віруючим і невіруючим в лоні його сім'ї, не як рекомендація, а як фіксація ідеї, що передусім таки «вороги чоловікові домашні його». Це підтверджує й євангеліст Лука, в якого ця ж думка звучить більш категорично, оскільки фіксується вже в якості заповіді. «Коли хто приходить до Мене, і не зненавидить свого батька та матері, і дружини й дітей, і братів і сестер, а до того й своєї душі, той не може бути учнем Моїм!» (Лк. 14:26). Іншими словами, згідно з Лукою, аби бути справжнім християнином віруючий мусить спочатку «зненавидіти» всіх своїх рідних і навіть себе самого, своє життя<sup>110</sup> (свою душу), тобто зректися повністю всього, що бодай може пов'язувати його з «цим» світом.<sup>111</sup>

Безперечно, зміст цих євангельських віршів не зводиться лише до рівня «домашніх», як і не стосується лише часу новозавітних подій, а чи ж є простою гіперболою, як на цьому зазвичай наголошують християнські богослови.<sup>112</sup> Однак поділ

---

було обов'язковим; не зважаючи на те, що Писання і Талмуд загалом позитивно відзивається про прозелітизм, у талмудичній літературі до іудеїв з язичників відчувається дещо підозріле ставлення, а той прямо як до іновірців, тобто вороже і навіть відверте небажання навертати їх в іудаїзм.

<sup>109</sup> Більшість коментаторів сходяться на тому, що розділи 6-8 Книги Михея стосуються не Єрусалиму та Іудейського царства, а саме Самарії й Ізраїльського царства. На це передусім вказує вірш 7:14 («Паси Мій народ своїм берлом, отару спадку Твого; що пробуває в лісі самотно, у середині саду, хай пасуться вони на Башані й Гілеаді, як за днів стародавніх» (Мих. 7:14)).

<sup>110</sup> «Душа» в єврейській культурі часто означає «життя». То ж у фразі «і не зненавидить ... до того й своєї душі» під душею слід розуміти життя.

<sup>111</sup> «А інший із учнів промовив до Нього: Дозволь мені, Господи, перше піти та батька свого поховати. А Ісус йому каже: Иди за Мною, і зостав мертвим ховати мерців своїх!» (Мт. 8:21-22). «І промовив до другого Він: Иди за Мною. А той відказав: Дозволь мені перше піти, і батька свого поховати.

Він же йому відказав: Зостав мертвим ховати мерців своїх. А ти йди та звіщай Царство Боже. А інший сказав був: Господи, я піду за Тобою, та дозволь мені перш попрощатись із своїми домашніми. Ісус же промовив до нього: Ніхто з тих, хто кладе свою руку на плуга та назад озирається, не надається до Божого Царства!» (Лк. 9:59-62). За контекстом, під «мерцями» слід розуміти всіх тих, хто з різних обставин і причин не сповідує Євангелію, тобто християнином не є.

<sup>112</sup> «Всіма силами рідня рятує того, хто наважився стати на дорогу дієвого спасіння від мракобісся, фанатизму, вузькості поглядів, щиро бажаючи, щоб він не втратив "радоців життя" і не став посміховиськом для людей і ганьбою їхньої фамілії. Тоді-то й стає зрозумілим, чому Господь говорить на перший погляд жорстокі слова: "І вороги людини - її домашні. Хто любить батька або матір більше, ніж Мене, той негідний Мене; і хто любить сина або дочку більше за Мене, той негідний Мене; і хто не

світу на «своїх» і «чужих» розпочинається вже з особистісного плану буття. Апокрифічна Євангелія від Хоми чітко дає це зрозуміти. «Ісус сказав: *Той, хто не зненавидів свого батька й свою матір, не зможе бути моїм учнем, і той, хто не зненавидів своїх братів і свої сестри і не поніс свій хрест, як я, не стане гідним мене*» (6:1; за іншою нумерацією 60).

Якнайкращим тлумаченням цим текстам будуть інші слова євангельського Христа: «*Хто не зі Мною, той проти Мене, і хто зі Мною не збирає, той розкидає*» (Мт. 12:30). Іншими словами, християнський канон зауважує, що людина, яка не є християнином – являється антихристиянином, бо ж вона в такий спосіб перебуває в позиції «проти Христа». Середини тут не може бути в принципі, оскільки Євангелія фіксує чітко - «хто не зі Мною, той проти Мене». Хтось може сказати: А як бути з іншими місцями в Євангеліях, які обстоюють абсолютно протилежну позицію – зауважують на ідеях любові, добрості і всепрощення? Дійсно, на рівні Нового Завіту таких місць є чимало, але звернімо увагу, всі вони підкреслюють не про любов *до всіх*, а, як це є і в іудейському Писанні, і в Корані, виключно до «своїх», до «братів» за вірою, до одновірців. Читаємо: «Нову заповідь Я вам даю: *Любіть один одного!* Як Я вас полюбив, так любіть *один одного* й ви! По тому пізнають усі, що ви учні Мої, як будете мати любов *між собою*» (Ів. 13:34-35); «І оце Його заповідь, щоб ми вірували в Ім'я Сина Його Ісуса Христа, і щоб любили *один одного*, як Він нам заповідь дав!» (1 Ів. 3:23); «Улюблені, любім *один одного*, бо від Бога любов, і кожен, хто любить, родився від Бога та відає Бога! Хто не любить, той Бога не пізнав, бо Бог є любов! Любов Божя до нас з'явилася тим, що Бог Сина Свого Однородженого послав у світ, щоб ми через Нього жили. Не в тому любов, що ми полюбили Бога, а що Він полюбив нас, і послав Свого Сина вблаганням за наші гріхи. Улюблені, коли Бог полюбив нас отак, то повинні любити і ми *один одного!*» (1 Ів. 4:7-11); «І ми оцю заповідь маємо від Нього, щоб, хто любить Бога, той і *брата свого любив!*» (1 Ів. 4:21).

Любити «один одного» означає любити «братерською» любов'ю виключно свого одновірця, тобто християнина. «Послухом правді очистьте душі свої через Духа на нелицемірну *братерську любов*, і ревню від щирого серця любіть *один одного...*» (1 Пет. 1:22); «в благочесті братерство, а в *братерстві любов*» (2 Пет. 1:7); «*Любіть один одного братньою любов'ю*; випереджайте один одного пошаною!» (Рим. 12:10); «А в вас хай примножить Господь, і нехай збагатить вашу любов *один до одного, і до всіх*<sup>113</sup>, як і наша є до вас!» (1 Сол. 3:12); «*Братоловство* нехай пробуває між вами!» (Євр. 13:1).

Згідно з Новим Завітом, християнська любов не всеосяжна, не стосується всього людства. «Оце Моя заповідь, щоб любили *один одного ви*, як Я вас полюбив! Ніхто більшої любови не має над ту, як хто *свою душу поклав би за друзів своїх*. Ви друзі Мої, якщо чините все, що Я вам заповідую. ... Це Я вам заповідую, щоб любили *один одного ви!*» (Ів.

---

бере свого хреста і не йде слідом за Мною, той не гідний Мене" (Від Матвія 10:36-38). Як важко буває встояти проти "любові" ближніх і не залишити в житті все як є, щоб жити "як все". У такій боротьбі і виявляється дійсне прагнення серця людського. Чи буде правильним залишити Бога і правду Його в угоду спокою ближніх? Або все ж постаратися врятуватися самому, а, якщо буде можливо, то допомогти і тим, кого любиш? Що буде дійсною любов'ю? Так і відбувається розділення на агнів та козлищ. Так здійснюється суд світу» [Мелетий, іером. (Серебряков). Не мир пришел Я принести, но меч.- <http://www.blagovest.lozovaya.org/archives/arh06/arh060614.html>].

<sup>113</sup> Фраза «до всіх» в контексті обох Послань Павла до солунян означає *до всіх християн*, тобто до віруючих з інших громад (пор.: фраза «до всіх *святих* (християн – П.П.)» в Кол. 1:5). На це вказує фраза «як і наша (любов – П.П.) є до вас», за якою апостол Павло, зважаючи на слово «наша» подає себе членом іншої громади і звертається до солунських християн із своїм Посланням від імені цієї «своєї» чи «нашої» громади (найвірогідніше Послання було написані в Коринфі і апостол звертається до солунян від імені Коринфської церкви). «А про братоловство немає потреби писати до вас, бо самі *ви від Бога навчені любити один одного...*» (1 Сол. 4:9). І ще: ««*Ми* завжди повинні подяку складати *за вас* Богові, *браття*, як і годиться, бо сильно *росте віра ваша*, і примножується *любов кожного з усіх вас один до одного*» (2 Сол. 1:3); «*Ми* дякуємо Богові, Отцеві Господа нашого Ісуса Христа, завжди *за вас* молячись, прочувши про *вашу віру* в Христа Ісуса та про любов, яку маєте *до всіх святих* через надію, приготувану в небі для вас, що про неї давніше ви чули в слові істини Євангелії...» (Кол. 1:3-5).

15:12-14, 17). Зверніть увагу на фразу: «Ніхто більшої любови не має над ту, як хто свою душу поклав би *за друзів своїх*». Згідно з нею, найбільшим, найдосконалішим проявом любові є «покласти» «свою душу», тобто пожертвувати собою, але заради кого – всіх і кожного? – Ні, лише «за друзів своїх»!

В цьому контексті «друг» дуже близьке до біблійного поняття «ближній», тому що й ближнього слід любити найбільшою любов'ю, яка тільки може бути, а це – «як самого себе».<sup>114</sup> А оскільки «ближнім» за біблійною традицією вважається також «свій», який є «поруч», тобто одновірець, то зрозуміло, що «друг» тим паче є «ближнім». У новозавітному каноні поняття «ближній» тотожне загальноіудейському, про що свідчить той факт, що автори новозавітних текстів, зауважуючи на заповіді любити ближнього відсилають читача не просто до текстів Тори, а до Декалогу. «Не будьте винні нікому нічого, крім того, щоб любити один одного. Бо хто іншого любить, той виконав Закона. Бо заповіді: Не чини перелюбу, Не вбивай, Не кради, Не свідкуй неправдиво, Не пожадай й які інші, вони містяться всі в цьому слові: Люби свого ближнього, як самого себе! Любов не чинить зла ближньому, тож любов виконання Закону» (Рим. 13:8-10); «Бо весь Закон в однім слові міститься: Люби свого ближнього, як самого себе!» (Гал. 5:14); «Коли ви Закона Царського виконуєте, за Писанням: Люби свого ближнього, як самого себе, то ви робите добре» (Як. 2:8)

Таким чином, зміст новозавітної заповіді любити ближнього ідентичний змісту заповіді іудейського закону, оскільки і в першому, і в другому випадку йдеться про ближнього як іудея. В противному разі незрозуміло для чого в Новому Завіті цитується Декалог, заповіді якого, як відомо, стосується винятково іудеїв, і в такий спосіб проводити паралель з Торою? Відтак, «ближнім» (а поруч і «другом») у Новому Завіті, тримаючи на оці новозавітні посилання на Тору, розуміється одновірець, цебто іудей (зазначимо принагідно, що від часу Ісусової проповіді принаймні до розгрому Єрусалиму римлянами в 70 р. різниці між іудеями і християнами практично не було (хоча правильніше говорити, що це були ті ж само іудеї, які відрізнялися від інших лише тим, що поєднували дотримання традиційних норм іудаїзму разом із вірою в Ісуса з Назарету як обіцяного Месію Ізраїлю).<sup>115</sup>

На перший погляд, неначе випадають з цього ряду два місця в християнському каноні – це тексти Матвія 5:44 і Луки 6:27, в яких наголошується, щоб християни любили не лише одновірців, а й «ворогів своїх». «А Я вам кажу *не противитись* злому. І коли *вдарить тебе хто у праву щоку твою, підстав йому й другу*. А хто хоче тебе позивати й забрати сорочку твою, віддай і плаща йому. А хто силувати тебе буде відбути подорожне на милу одну, іди з ним навіть дві. Хто просить у тебе то дай, а хто хоче позичити в тебе не відвертайся від нього. Ви чули, що сказано: Люби свого ближнього, і ненавидь свого ворога. А Я вам кажу: *Любіть ворогів своїх*, благословляйте тих, хто вас проклинає, творіть добро тим, хто ненавидить вас, і моліться за тих, хто вас переслідує, щоб вам бути синами Отця вашого, що на небі, що наказує сходити сонцю Своєму над злими й над добрими, і дощ посилає на праведних і на неправедних. Коли бо ви любите тих, хто вас любить, то яку нагороду ви маєте? Хіба не те саме й митники роблять? І коли ви вітаєте тільки братів своїх, то що ж особливого робите? Чи й погани не чинять отак? Отож, будьте досконалі, як досконалий Отець ваш Небесний!» (Мт. 5: 39-48); «А вам, хто слухає, Я кажу: *Любіть своїх ворогів*, добро робіть тим, хто ненавидить вас. Благословляйте тих, хто вас проклинає, і моліться за тих, хто кривду вам чинить. *Хто вдарить тебе по щоці, підстав йому й другу*, а хто хоче плаща твого взяти, не забороняй і сорочки. І кожному, хто

<sup>114</sup> Мт. 19:19; 22:39; Мк. 12:31, 33; Лк. 10:27;

<sup>115</sup> Це доводять передусім перші розділи Дій апостолів, які показують, що іудеохристияни відвідували разом з іншими іудеями Єрусалимський храм і синагоги, святкували ті ж само свята, включаючи передовсім суботу, шанували традиційні іудейські обряди і традиції. Навіть рішення так званого Апостольського Єрусалимського собору вказують на це, за якими настанови Тори не скасовуються (див.: 15 розділ Дій апостолів).

в тебе просить подай, а від того, хто твоє забирає, назад не жадай. *І як бажаєте, щоб вам люди чинили, так само чиніть їм і ви.* А коли любите тих, хто любить вас, яка вам за те ласка? Люблять бо й грішники тих, хто їх любить. І коли добре чините тим, хто добро чинить вам, яка вам за те ласка? Бо те саме і грішники роблять. А коли позичаєте тим, що й від них сподіваєтесь взяти, яка вам за те ласка? Позичають бо й грішники грішникам, щоб одержати стільки ж. *Тож любіть своїх ворогів*, робіть добро (ворогам – П.П.), позичайте, не ждучи нічого назад, і ваша за це нагорода великою буде, і синами Всевишнього станете ви, добрий бо Він до невдячних і злих! Будьте ж милосердні, як і Отець ваш милосердний!» (Лк. 6:27-36).

Однак, якщо розглядати ці настанови любові в загальному контексті Нагірної проповіді, то йдеться тут не про повагу іншого релігійного світогляду, бо ж тоді виходить, що віруючий, люблячи свого ворога, мусить любити і його світогляд, і стиль його життя, а відтак із-за любові не протидіяти йому нічим і ні в чому, у тому числі й практиці гріха (підкреслимо, що будь-який відмінний від іудейського світогляд в параметрах як іудейських, так і християнських священних текстів вважається гріхом, злом). Якби подібне було істинним, то за такої постановки питання Христова наука не те, що не вийшла б за межі Галілеї, а взагалі залишилася в межах вузького кола апостолів, тому що тоді б ні сам Спаситель, ні його учні не могли б нікому «нав'язати» свій світогляд із-за того, що, мовляв, слід любити й поважати ворога, а разом і його світогляд, тобто жодним чином не переконуючи зректися свого світогляду на користь іншого, євангельського. А, зважаючи на те, що оточуючий світ для перших послідовників Христа та й, зрештою, для нього самого, з кожним наступним днем дедалі сильніше переставав бути рідним, по-іудейському традиційно близьким, відчуваючи нерозуміння, несприйняття, а то й відверту до себе ворожість, то розуміння поваги чи любові до ворога саме в такому універсальному сенсі виглядає нісенітницею. Сама євангельська ідея любові до ворога не є, та й не може бути, універсальною і всеохоплюючою вже на тій підставі, що любити зло, поважати відмінний від свого світогляду християнин не може, оскільки це суперечить передусім отій відомій новозавітній ідеї *«хто не з Христом, той проти нього»*.

Відтак, якщо євангельський Ісус і декларує любов до ворога, то така любов зводиться до суто людських, навіть побутових, відносин в межах соціуму (*як бажаєте, щоб вам люди чинили, так само чиніть їм і ви*) і аж ніяк не до міжсвітоглядних чи міжрелігійних. Це, перш за все, доводить текст з Книги приповісток, цитуючи який, Спаситель водночас возводить його вже в ранг євангельської заповіді. *«Якщо голодує твій ворог – нагодуй його хлібом, а як спраagnений він – водою напій ти його, бо цим пригортаєш ти жар на його голову, і Господь надолужить тобі!»* (Пр. 25:21-22). Добрим коментарем на це місце будуть наступні вірші з Книги Вихід, які точно дають нам зрозуміти, що саме, згідно з Торою, слід розуміти іудею під любов'ю до свого ворога. *«Коли стрінеш вола свого ворога або осла його, що заблудив, то конче повернеш його йому. Коли побачиш осла свого ворога, що лежить під тягарем своїм, то не загішся допомогти йому, конче поможеш разом із ним»* (Вих. 23:4-5). На саму ж заповідь Христа *«любі ворога»* коментарем може прислужитися відома євангельська притча *«про доброго самарянина»*. На цьому зауважує й апостол Павло: *«Не будь переможений злом, але перемагай зло добром!»* (Рим. 12:21). Але яким саме чином? – *«Як твій ворог голодний, - повчає апостол, - нагодуй його; як він прагне, напій його, бо, роблячи це, ти згортаєш розпалене вугілля йому на голову»* (Рим. 12:20). Зауважте, у Павла, як і у всьому Новому Завіті, не додається ще щось на зразок *«але якщо твій ворог за вірою тобі чужинець, то не переконуй його стати християнином, бо ж ти мусиш люблячи його поважати і його віру»*, як, зрештою, й близько нічого не підкреслюється, що християнин мусить любити ворога, *«як самого себе»*. *Як самого себе*, як і в іудейській Біблії, так і в Новому Завіті, любити заповідується виключно лише свого одновірця.

Таким чином, зміст євангельської ідеї про любов до ворога зводиться до суто людських взаємин, напучувань бути Людиною, культивування в собі загальнолюдських

якостей доброчинності та милосердя.<sup>116</sup> «Тож любіть своїх ворогів, робіть добро, позичайте, не ждучи нічого назад, і ваша за це нагорода великою буде, і синами Всевишнього станете ви, добрий бо Він до невдячних і злих! Будьте ж милосердні, як і Отець ваш милосердний!» (Лк. 6:35-36). При цьому християнин має допомагати будь-якій людині (незалежно від того, ворогом вона є в координатах християнського віровчення, а чи ж ближнім) і передусім тоді, коли та у скруті і потребує допомоги<sup>117</sup> і саме так, неначе оцією людиною є сам Ісус Христос.<sup>118</sup> «Поки маємо час, усім робімо добро, а найбільш **одновірним!**»<sup>119</sup>, - наголошує Павло. Тобто всім, незалежно від етнічного походження і релігійних переконань. Бути завжди Людиною – ось до чого зводяться зміст загальнобіблійної ідеї про любов до ворога.

Між тим подібна постановка питання, на превеликий жаль, не передбачає толерантне ставлення до іновірця, бо ж він, з огляду на його «інакшість», так і залишається і в контексті християнського віровчення, і в контексті іудаїзму, власне, «ворогом», а не «ближнім», оскільки ближній – то свій, одновірець, а ворог – завжди постає чужинцем, невірним, нечистим, грішником. А на грішника неодмінно чекає покарання і саме на тій підставі, що він світоглядно «чужий», а відтак є ворог («хто не зо Мною, той проти Мене».<sup>120</sup> То чи ж не на цих, хто «проти», Ісус Христос заповідає запастися мечем? «Сказав же їм (Ісус – П.П.): Але тепер, хто має гаман, хай візьме; також і торбу; і хто не має, хай продасть свою одіж і купить меча» (Лк. 22:36). Чому? – Тому, що християнське віровчення спровокує новий поділ на *свій-чужий* і цей поділ пройде вже не в межах етнічних груп чи народів, а на світоглядному рівні, який починається з рівня сімей та родин, члени яких до приходу християнства ідеологічно були однаковими. «Я прийшов огонь кинути на землю, і як Я прагну, щоб він уже запалав!» (Лк. 12:49); «Чи ви думаєте, що прийшов Я мир дати на землю? Ні, кажу вам, але поділ! Віднині бо п'ятеро в домі одному поділені будуть: троє супроти двох, і двоє супроти трьох. Стане батько на сина, а син проти батька, мати проти дочки, а дочка проти матері, свекруха навпроти невістки своєї, а невістка навпроти свекрухи!...» (Лк. 12:51-53).<sup>121</sup>

Якщо до постановки християнства в межах іудаїзму чинною була заповідь «Шануй свого батька та матір свою...»<sup>122</sup>, то в християнській редакції вона передбачає любити батьків, коли ті так само є християнами, а якщо ж ні, то в дію вступає інша заповідь: «Хто більш, як Мене, любить батька чи матір, той Мене недостойний. І хто більш, як Мене, любить сина чи дочку, той Мене недостойний» (Мт. 10:37). Справа в тім, що якщо Тора навіть не могла припускати таких випадків, що батьки можуть бути за вірою не-іудеями, то християнство поділило сім'ї тих, одні члени з яких стали християнами (точніше іудеохристиянами), інші ж – залишилися іудеями. Відтак у межах родинного кола міг виникати ідеологічний конфлікт (одні члени родини світоглядно не сприймали інших і на цій підставі могли перетворитися по відношенню один до одного на ворогів). «І видасть на

<sup>116</sup> «Не платіть нікому злом за зло, дбайте про добре перед усіма людьми! Коли можливо, якщо це залежить від вас, живіть у мирі з усіма людьми!» (Рим. 12:17-18).

<sup>117</sup> «Не тішся, як ворог твій падає, а коли він спіткнеться, хай серце твоє не радіє, щоб Господь не побачив, і це не було в Його очах лихим, і щоб Він не звернув Свого гніву від нього на тебе!» (Пр. 24:17-18).

<sup>118</sup> «І поставить Він вівці праворуч Себе, а козлята ліворуч. Тоді скаже Цар тим, хто праворуч Його: Прийдіть, благословенні Мого Отця, посядьте Царство, уготоване вам від закладин світу. Бо Я голодував був і ви нагодували Мене, прагнув і ви напоїли Мене, мандрівником Я був і Мене прийняли ви. Був нагий і Мене зодягли ви, слабував і Мене ви відвідали, у в'язниці Я був і прийшли ви до Мене» (Мт. 25:33-36).

<sup>119</sup> Гал. 6:10.

<sup>120</sup> Лк. 11:23.

<sup>121</sup> «Ісус сказав: Можливо, люди думають, що я прийшов кинути мир у світ, і вони не знають, що я прийшов кинути на землю поділи, вогонь, меч, війну. Бо п'ятеро будуть в будинку: троє будуть супроти двох і двоє супроти трьох. Батько проти сина і син проти батька; і вони стоятимуть як єдині» (Євангелія від Хоми 2:2 (або 17)).

<sup>122</sup> Вих. 20:12-13.

смерть брата брат, а батько дитину. І діти повстануть супроти батьків, і їх повбивають. І за Ім'я Моє будуть усі вас ненавидіти» (Мт. 10:21-22).

А якщо зважити, що християнство, по суті, ніколи не було єдиним, то природно, що ворогами один до одного ставали представники й різних християнських течій чи груп. Так було ще на зорі становлення релігії Євангелій (протистояння між паулінізмом і петранізмом), так продовжувалося впродовж усієї історії християнства, так є й нині і, певно, так і буде в наступному. Можна впевнено констатувати, що такої кількості міжконфесійних чвар і конфліктів, які притаманні християнству, не знала жодна інша релігія; вони вже стали чи не найхарактернішою ознакою всього християнства. Сьогодні, коли кожна з християнських церков чи груп в той чи інший спосіб претендує на свою винятковість, єдиноправильність, істинність (у противному разі ця течія свого часу просто не виникла б), перетягує на свій рахунок священні тексти, зауважуючи, що справжньою чи істинною Церква Христова є саме вона (як відомо, за Писанням й справді мусить існувати тільки одна Церква), переводячи, в такий спосіб всі інші в розряд «неістинних», а відтак відступницьких, єретичних.

Назагал, достатньо познайомитися з історією виникнення кожної з християнських конфесій, щоб переконатися в цьому. Як паулінізм свого часу виник на нищівній критиці іудеохристиянства (свідченням цьому є новозавітні послання апостола Павла), так і всі існуючі у своїй масі християнські конфесії також поставали на негативній критиці або ж тієї церкви, від лона якої вони свого часу «відкололися», або ж на критиці відразу всіх, мотивуючи на цій підставі винятково свою справжність і відданість Христу.

А скільки на хвилі отакої критики було прямо замордовано і вбито людей? А скільки було знищено в часи колоніальних кампаній представників так званих «нецивілізованих народів», а скільки було насильно під страхом смерті навернуто в християнство? Щодо останнього, то за свідченнями далеко й ходити не треба. Досить згадати з якою «любов'ю» наверталася князем Володимиром в християнство Київська Русь, або як іспанськими та португальськими колонізаторами «по-євангельському» перетворювалися на християн корінні народи Нового світу, чи британськими колоністами народи Африки та Азії, не забуваючи водночас з наверненням до Христа робити їх до всього ще й рабами для себе, щоб потім продавати їх як скотину.

«Насильницьке навернення у віру і нав'язування догматів церкви, - зауважує Є.Преображенська, - проходить через всю історію християнства як на католицькому Заході, так і на православному Сході. Так само, як і фізичне знищення або репресії проти єретиків і проти тих, що покидають віру (найчастіше це були ті, що поверталися до релігії предків, бо ж були силоміць «навернуті» в християнство). ... Зрозуміло, що в основному все це насильство надихалося прикладами із Старого Завіту. Новий Завіт не закликає до насильства в питаннях віри. І навіть тоді, коли йдеться про суд Бога, в основному Новий Завіт говорить про праведний суд у справах, а не за переконаннями».<sup>123</sup> Що ж стосується тих зауваг російської дослідниці, що «Новий Завіт не закликає до насильства в питаннях віри», то ми показали вище, що вірніше було б сказати, що прямих зауваг щодо цього в новозавітних текстах немає. Але ж існують таки, хоч і непрямі, але конкретні натяки саме на насильницькі дії, бо ж навіщо тоді віруючим мечі, навіщо всі ці наврочення про вогонь на невірних? Проте, як на нас, саме оці непрямі зауваги і провокували впродовж усієї історії християнської релігії якраз доволі прямі і відверто насильницькі дії проти інакомислячих – єретиків, вільнодумців або й взагалі проти тих людей, які були на чийсь погляд не такими, як всі. Безперечно, Євангелія сама по собі прямо не закликає до насильницьких дій проти іновірців, тим паче не обстоює ідею насильницького навернення

<sup>123</sup> Преображенская Е. Библийские корни нетерпимости и насилия в вере // Путь. - <http://put.ucouz.ru/publ/1-1-0-332>

у віру. Насилля за зневіру, згідно з Новим Заповітом, буде чинити лише сам Бог в кінці часів цього світу.<sup>124</sup>

Подібне проголошує й Коран. Так, з одного боку, закріплюючи за кожною людиною її право світоглядного вибору, водночас зауважується, що вибір, зроблений не на користь ісламу, є неправильним і тягне за собою суворе покарання від Аллаха. «"Істина - від вашого Господа: *хто хоче, хай вірує, а хто хоче, хай не вірує*". Ми приготували несправедливим вогонь, покрівля якого оточить їх; а якщо вони звернуться про допомогу, їм допоможуть водою, що подібна до розплавленого металу, яка обпалює обличчя. Погане пиття, і поганий притулок! Воістину, ті, які увірували і творили добре, - Ми не погубимо винагороди тих, хто добре творив» (Пещера 28(29)-29(30)). І ще: «*Немає примусу в релігії*. Вже ясно відрізнився прямий шлях від помилки. Хто не вірує в ідолопоклонницю і вірує в Аллаха, той схопився за надійну опору, для якої немає руйнування. Воістину, Аллах той, що чує й знає! Аллах – друг тих, які увірували: Він виводить їх з мороку до світла. А ті ж, що невірні, друзі їх – ідоли; вони виводять їх від світла до мороку. Це – мешканці вогню, вони в ній вічно перебувають!» (Корова 257(256)-259).

Ми вже не будемо тут наводити місця про жакливі карі язичників з іудейського Святого Письма (їх багато, особливо в пророчих книгах), бо в принципі вони подібні за змістом до тих, що є і в Новому Завіті, і в Корані, а це – сцени вічних тортур, нестерпних мук, несамовитих жаків і смертей. А якщо додати сюди ще й осіб з кожної релігії інші тексти відомих сподвижників, апологетів, екзегетів, то виходить, що кожна релігійна система бачить спасіння людства по-своєму, бо ж має свій критерій праведності. Багатовікова історія кожної з трьох авраамістичних релігій свідчить, що ревність сіяти слово своєї віри була настільки сильною, що часто саме вона (ревність) була причиною далеко непоодиноких репресій на інаковірних.

З огляду на наведені вище тексти зі священних книг іудаїзму, християнства й ісламу, переконуємося, що й іудейська Біблія, і Новий Завіт, і Коран не просто категоричні у ставленні до інакомислячих, а й заохочують свого віруючого якщо не до відвертої боротьби з невірними (як це проголошується в іудаїзмі та ісламі), то до неприязні (що присутнє в Новому Завіті). Нетолерантне ставлення до іншого релігійного світогляду, до інших релігійних систем провокується відтак вже з рівня самих Писань.

Нині більшість представників тієї чи іншої релігії намагаються якось пом'якшити оті свої «неблаговидні» місця для сучасного полірелігійного і поліконфесійного світу, витлумачити їх в такий спосіб, що, мовляв, їх не слід розуміти буквально, що це всього лише алегорія. Але хто визначає, де у священних текстах пролягає ота грань між буквальною розумінням і алегоричним? Де той критерій, за яким один текст сприймати буквально, а другий розуміти в переносному сенсі, а на третій – взагалі не варто звертати увагу? Безперечно, кожна із авраамістичних релігій сьогодні усвідомлює, що наявність у їх священних текстах місць, які обстоюють нетерпимість і ненависть до людей іншого світогляду, не вигідні нині нікому. Світ вже давно не є таким, яким він був на момент виникнення тієї чи іншої релігії чи на час написання священних писань. Він давно перестав бути "вузькосектантським", щоб міряти його виключно з позиції однієї релігії, тим паче обґрунтовувати істинність однієї релігії за рахунок нищівної, категорично-негативної критики іншої, а саме оцю категорично-негативну критику "інших" й обстоює, як ми

<sup>124</sup> «Тоді скаже й тим, хто ліворуч: Ідіть ви від Мене, прокляті, у вічний огонь, що дияволові та його посланцям приготований. ... І ці підуть на вічну муку, а праведники на вічне життя» (Мт. 25:41, 46); «А це доказ праведного Божого суду, щоб стали ви гідні Божого Царства, що за нього й страждаєте ви! Бо то справедливе в Бога віддати утиском тим, хто вас утискає, а вам, хто утиски терпить, відпочинок із нами, коли з'явиться з неба Господь Ісус з Ангелами сили Своєї, в огні полум'яному, що даватиме помсту на тих, хто Бога не знає, і не слухає Євангелії Господа нашого Ісуса. Вони кару приймуть, вічну погибіль від лица Господнього та від слави потуги Його» (2 Сол. 1:5-9); «А теперішні небо й земля заховані тим самим словом, і зберігаються для огню на день суду й загибелі безбожних людей» (2 Пет. 3:7); «А ляхливим, і невірним, і мерзотним, і душоубам, і розпусникам, і чарівникам, і ідолянам, і всім неправдомовцям, їхня частина в озері, що горить огнем та сіркою, а це друга смерть!» (Об. 21:8)

переконалися, кожна із священних книг по-своєму: іудейська Біблія тримає ненависть до язичників, тобто всіх, хто не є іудеями, а відтак і до християн; Коран – до іудеїв і християн, а ось християнське Писання – до всіх, починаючи вже із ненависті навіть до своїх рідних, якщо ті не є християнами.

Так, світ змінився: він став культурно і світоглядно розмаїтим, а в релігійному плані – полірелігійним і поліконфесійним. Сьогодні більшість представників релігій чітко розуміють всю ту відповідальність за смисл всіх отих місць у своїх Писаннях, які зауважують на ненависті, злobie до тих людей, що є представниками іншої релігії, а то й прямо зауважують на насильницьких діях проти них. Безперечно, подібні місця із священних текстів цих релігій є «неполіткоректними», бо ж за умови буквального їх (текстів) сприйняття автоматично переводять кожен з них у стан конфронтації з іншими релігіями. З одного боку, ми усвідомлюємо, що значить для тієї чи іншої релігії її Святе Письмо. Це і слово Боже, і її основний закон, і кодекс морально-етичних норм, і еталон чи регулятор життя віруючого або релігійної спільноти. Але від того, як, з яким змістом окремий віруючий буде сприймати оті «неполіткоректні» моменти Писання, з яким сенсом буде реалізовувати зміст тих текстів у своєму житті, залежить надто багато і для суспільства, в якому він живе, і взагалі для подальшого існування цієї релігії, а зрештою – й для всього людства.

Будемо відвертими, випадки фанатизму, фундаменталізму, нетерпимості і ненависті, які можна віднайти в історії кожної з авраамістичних релігій нав'язані, якраз буквальним сприйняттям отих вищеподаних нами релігійних текстів. Певною мірою, це можна пояснити тим, що пересічний віруючий розуміє Святе Писання так, як він його читає. Але якщо читати і сприймати все написане так, як воно є (без якихось коментарів, додумувань, інтерпретацій, рекомендацій<sup>125</sup>), то це суцільна ненависть до інакомислячих, нетерпимість до представників інших релігій, а звідси – насилля, кров і вбивства, що мусять коїтися до того ще й з виглядом "благочестя" і "милосердя" на обличчях.

Дійсно, ні Біблія, ні Новий Завіт, ні Коран жодним чином не розводять одні тексти на ті, що мусять сприйматися буквально, і ті, що є всього лише алегорією. Між тим, саме буквальне сприйняття текстів всього Писання часто провокує (а для віруючого – аргументує) численні випадки негативного ставлення представників однієї релігії до іншої, а в межах однієї релігійної системи – ще й однієї конфесії до іншої. Якщо й тримається у світі міжрелігійний мир, то лише завдяки вмінню лідерів, провідників і просто більшості пересічних віруючих кожної з релігій «обходити» оті «неблаговидні», «неприйнятні» місця з Писань, зміст яких зводиться до нетерпимості у відношенні до «інших».

Священні тексти є такими, якими вони є: вони непорушні. Вони – основа, фундамент релігії, а згідно з їх же вченням – вони постають як слово Всевишнього. Втім, на нашу думку, сьогодні прийшов час усвідомлювати, що з політикою нетерпимості до представників інших релігій чи конфесій осіб кожна з релігій просто не виживе. Можна продовжувати і в XXI столітті зневажати, ненавидіти, залякувати, чинити репресії і навіть вбивати під виглядом «благочестя» всіх отих «інших», які є «не-ближніми» чи «невірними», а простіше сказати – «ворогами». Але чи подібна практика додасть в такий спосіб авторитету релігії, представники якої будуть чинити так? Чи може підкине переконливих аргументів на користь її винятковості й істинності? Чи ж зможе переконати в такий спосіб отих «інших» зректися свого світогляду на користь іншого? Як бачимо, навіть якщо в писаннях й існують тексти, які прямо наголошують, що представники інших релігій чи конфесій є «ворогами», «еретиками», «невірними», то слід усвідомлювати, що подібні норми сьогодні вже не чинні, вони не прийнятні на тій підставі, що позбавляють людей передусім їх природного права обирати (не говорячи вже тут про те, що нав'язування комусь чогось силоміць завжди було справою невдячною).

<sup>125</sup> Коментарі і тлумачники є тільки рекомендаційною літературою і не мають статусу Писання.



На наше переконання, на рівні священних релігійних текстів обстоюються не універсальні морально-етичні норми, а чинні саме для того суспільства, в межах якого вони діяли на час їх написання. Якщо релігії насправді й обстоюють почуття добра, любові, братерства і справедливості, то найгіднішим виявом цих почуттів буде визнання, що світ є світоглядно плюральним, що людина має невідчужуване право мати ті релігійні переконання, які вона бажає (або ж не мати ніяких). В іншому випадку, буде чинитися тиск на особу, а відтак буде обмежуватися або заперечуватися її «право на свободу думки, совісті і релігії», її право «мінати свою релігію чи переконання та свободу сповідувати свою релігію чи переконання».<sup>126</sup> І це право передусім фіксує «Загальна декларація прав людини», прийнята і проголошена резолюцією 217 А (III) Генеральної Асамблеї ООН від 10.12.1948 р.<sup>127</sup> Дуже хочеться, щоб III-тє тисячоліття справді було тисячоліттям миру, любові, добра, злагоди і справедливості. А мир і справедливість завжди там, де є взаєморозуміння. А де взаєморозуміння – там повага. А де повага – там Любов!

*Ганна КУЛАГІНА (Київ)*

### **ЦІНІСНО-СМИСЛОВІ ДОМІНАНТИ АВРААМІСТИЧНИХ РЕЛІГІЙ: СПІВІСНУВАННЯ ВІДМІННОСТЕЙ**

Останнім часом все частіше висловлюється занепокоєння духовним станом українського суспільства. Ця проблема значно актуалізувалася з огляду на євроінтеграційні процеси України. Головним чинником, передумовою якості останніх видаються не економічні чи навіть соціально-політичні успіхи держави. Питанням надзвичайної ваги постає рівень духовності народу України, який має відповідати високим міжнародним стандартам.

Сьогодні є безперечним фактом, що релігії можуть сприяти формуванню духовності громадян нашої держави. Метою нашої статті виступає з'ясування специфіки релігійної духовності, порівняння поглядів щодо неї іудаїзму, християнства та ісламу, визначення особливостей функціонування релігійної духовності у сучасному світі.

Вивчення сучасного стану проблеми показує, що вся різноманітність аспектів духовності, які потребують спеціального дослідження, набувають цілісності, системності лише в тому разі, коли розглядаються у контексті специфіки людського буття в світі. Духовність постає якісною характеристикою людини, укорінена в її реальності. Тому можливість осмислення та аналіз духовності людини залежить від розуміння її реального буття. Більше того, аналіз духовності як форми онтологічного вибору людини надає їй не лише теоретичної, а й персональної значущості, гуманістично-прикладного звучання.

Духовність є не лише якісною характеристикою свідомості людини. До неї відносять дії людини, її вчинки, життя. Духовність – це атрибут людини як суб'єкту на протизагу бездуховності – втраті людиною її суб'єктивних якостей і перетворенню її на простий об'єкт. У структурному відношенні виокремлюють три складові духовності:

<sup>126</sup> Загальної декларації прав людини (прийнята і проголошена резолюцією 217 А (III) Генеральної Асамблеї ООН від 10.12.1948 р., Стаття 19.

<sup>127</sup> Виняток можуть складати випадки, коли особа здійснює свої права і свободи за рахунок обмеження аналогічних прав і свобод інших. «Кожна людина, здійснюючи свої права і свободи, повинна зазнавати лише тих обмежень, які встановлені законом виключно з метою забезпечення належного визнання й поваги прав і свобод інших та з метою задоволення справедливих вимог моралі, громадського порядку і загального добробуту в демократичному суспільстві (Загальної декларації прав людини, Стаття 29).

естетизм, тобто орієнтацію на естетичні цінності життя, етизм, як тяжіння до певної парадигми поведінки і теоретизм, що означає апеляцію до теоретичних аргументів у житті.

Духовність людини певною мірою вирішує одне з вихідних суперечностей буття – його нескінченності й кінцевості людини. Проте не можна ототожнювати духовність людини та релігійність. Зважаючи на те, що ціннісно-смысловий чинник постає основою духовності, можемо вести мову про релігійну духовність як один із різновидів духовності взагалі.

В цілому, під релігійною духовністю будемо розуміти ціннісно-смыслову форму людини, яка є способом релігійного самовизначення, самоактуалізації, самоздійснення, саморозвитку людини в бутті. Структура релігійної духовності завжди визначається через ціннісно-смыслову компоненту і включає в себе такі складові: релігійну культуру, релігійну життєдіяльність, релігійну психологію. Іншими словами, релігійна духовність – це духовне самоусвідомлення, самовизначення людини через релігію, що постає інтегративною, системною характеристикою людини, її буття в цілому.

У цьому контексті далі буде йтися про особливості духовності авраамістичних релігій (іудаїзму, християнства та ісламу).

Іудейська духовність втілюється у двох вимірах. Перший – це відносини завіту Бога та Ізраїлю. Другий – здійснення цих відносин у щоденній актуалізації досвіду Бога, його заклику та його присутності в індивідуальному та спільнотному житті. “Духовність – це вияв внутрішньої сутності,” – пише сучасний дослідник Леон Кленицький.<sup>128</sup>

У єврейській мові немає точного богословського еквіваленту слову “духовність”. Тут слід розглянути два його значення, що позначаються поняттями “галаха” та “емуна”. *Галаха* часто хибно передається у грецьких чи латинських перекладах як “закон” – *номос* або *lex*. Насправді ж це слово означає шлях (буквально – “поведінка”, “вчинки”, що є похідним від дієслова “йти”), тобто спосіб буття, виявлення вчинків відповідно до здійснення відносин завіту. *Емуна*, або віра, – це досвід переживання відносин завіту у дусі надії та здійснення. В цілому, *Емуна* та *Галаха* висловлюють весь спектр єврейської духовності.

Іудейська духовність керується і надихається віршем Псалму 16[15]:8: “Завжди я бачив перед собою Господа”. Присутність Бога – це реальний досвід повсякденного життя окремих людей й спільноти, що втілюється у молитві й обрядах, які, в свою чергу, виступають джерелом освячення світу, створеного Богом, але пошкодженого людським злом. Досвід “присутності” закріплено у храмовому богослужінні, зосередженому на викупній жертві жертвоприношень. Молитва й вивчення Божого Слова є двома найголовнішими напрямками іудейської духовності, які розвинулися після зруйнування єрусалимського храму римлянами у 70 році та зникнення жертвового культу.

З тих часів молитва стає основою іудейської духовності. Для молитви іудеї збираються в синагозі тричі на день. Цей розпорядок збігається з порядком жертвоприношень у храмі на честь Божої прихильності на ранкових, денних і вечірніх богослужіннях.

Молитовне життя відображається у символіці особливих предметів і місць. Найсвятіше й найважливіше місце в синагозі – *Арон га-Кодеш*, тобто Ковчег, де зберігаються сувої біблійного П’ятикнижжя – Тора. Воно завжди розташовується біля стіни, зверненої до Єрусалиму, і вказує напрямок, в якому відбувається „сердечна жертва”. Вічний світильник перед Ковчегом, *Нер Тамід*, символізує вогонь, що завжди підтримувався у Скінії та Святому Храмі Єрусалиму. Іншим важливим елементом

<sup>128</sup> Духовность. Иудейский взгляд // Иудейско-христианский диалог. Словарь-справочник. Под ред. Леона Кленицкого и Джеффри Вайгодера. – М., 1995. – С.71.

постає дерев'яний поміст, *Бема*, - це місце в центрі синагоги, навколо якого сидять ті, хто молиться. *Бема* символізує вівтар. На ньому знаходиться кафедра, звідки читається Тора та ведеться молитва общини (на зразок принесення жертв на вівтарі). „Ми приносимо жертву вуст наших,” – свідчать іудеї.

Молитва ніби актуалізує присутність Бога та відносин завіту з ним, має своїм осередком *Шема*, тобто виголошення віри Ізраїлю, що включає три біблійних тексти, а саме: Втор. 6:4-9; 11:13-21 та Чис. 15:37-41. За ними йдуть *Шемоне Есре* – вісімнадцять, а пізніше – дев'ятнадцять благословінь, а в кінці – читання *Кіддуша*, або освячення Божого імені, що з часів середньовіччя вважалося молитвою про померлих та мучеників. Таку головну структуру було розширено додатковими молитвами, псалмами, проханнями та вдячними гімнами. У щоденному акті реалізації іудейської духовності *Шема* проголошує єдність Бога, вірність Ізраїлю Божому Царству та його радісну прихильність Божим Заповідям. *Шема* відтворює три головні ідеї - творення, одкровення та спокутування, які реалізуються через відповідні молитви.

Центральними ідеями оновлення молитовної духовності іудеїв виступають поняття *кавана* та *мінгаг*. *Кавана* – це унікальна духовна спрямованість, намір, який повинен супроводжувати релігійну діяльність. Цей іудейський термін не має точних відповідників у європейських мовах. У своєму початковому значенні *кавана* висловлює ідею концентрації, релігійної зосередженості, наміру чи духовної спрямованості, що втілює стан цілісності у поклонінні та внутрішньому зверненні до Бога. Такий стан розуму, приготування до молитви та віддання себе Богові не згадується однозначно у П'ятикнижжі, але яскраво висловлено у пророків. Раввіністична література, а особливо Талмуд, надає *кавані* виключного значення. ВТ *Берахот* 5, 1 зазначає, що ранні *хасидим* (благочестиві люди) мали звичку витримувати годину спокою до і після молитви з метою досягнення стану *кавани*, а потім – нового виходу з нього.

*Мінгаг* - одна з найголовніших засад *Галахи*. Це слово зустрічається у Біблії, де воно означає „управління колісницею”. Проте равини почали використовувати його для позначення „звичаю” або обряду. Передусім, воно відноситься до звичаїв, засвоєних як загальноприйняті практики, обов'язкові для всіх і включені до змісту *Галахи*. Слово *мінгаг* також використовується для позначення різних літургійних обрядів у їх розвитку. Тут звичай чи практика постають природними способами висловлення сучасного досвіду Бога, засобом вираження духовності найостанніших поколінь без будь-якої втрати зв'язку з традицією. *Мінгаг* означає також увагу одного покоління до думки попередніх поколінь у його прагненні до оновлення основних смислів релігійності. Звичай може стати перешкодою, самоціллю, домінантним правилом, а не відображенням релігійного досвіду. Тому нові форми *мінгага* відтіняють настрій і серце громади. Наприклад, включення особливих молитов або хвилини мовчання до читання пасхальної *Агади* на згадку про Холокост стало способом поминання спочилих членів сім'ї, тобто – общини Шести мільйонів, нагадуванням заповіді завіту про спротив злу й історичним реаліям. Багатий духовний досвід сефардських іудеїв із Північної Африки, Греції, Італії, Південної Франції та *ашкеназам* -іудеям із Східної Європи й Німеччини, свідчить про багатство *мінгага* в їх релігійній духовності.

Богослужіння поєднує в собі слово, спів й молитву, у ньому здійснюється релігійне життя, прохання про необхідне. З точки зору іудаїзму, людині потрібні підтвердження, актуалізація присутності Бога і відносин завіту з ним, зустрічі людини із своїм Творцем. Тому літургія нібито відтворює початкову зустріч з божественним, втілену до іудейського історичного досвіду світу і Бога. Духовність богослужіння найяскравіше відтворюється у чотирьох особливих видах молитви, а саме: у щоденній молитві, у суботній відправі, у спокутувальній силі Пасхи та в оновленні душі на Йом Киппур. Надзвичайної ваги надається духовності суботи. Творчий спокій і свобода, як елементи святкування суботи, розвивалися у богослужінні та у богословському коментуванні протягом останніх двох тисяч років. Суботнє благочестя збагатилося

літургійним досвідом іудеїв, а їх історія завжди знаходилася під впливом суботньої символіки та способу згадування. Іудеї вважають, що за наших часів від них також вимагається нове осмислення обрядів та звичаїв із врахуванням сучасного життя, особливо внаслідок Холокосту та утворення держави Ізраїль.

Християнський погляд на духовність визначається тим аспектом реальності, який належить до царства духу, тобто нематеріального буття. Для християн ця реальність означає життя у Святому Дусі, у третій особі Пресвятої Трійці, якому богослови традиційно приписують освячення людей. Проте у використанні слова “духовність” існує певна “внутрішня небезпека”, оскільки за конкретних часів християнської історії (особливо під впливом філософії платонізму) духовність стала сприйматися дуалістично. Здавалося б християнин повинен “воювати” із своїм тілом заради врятування душі. Сучасному християнському богослов'ю не властива така позиція. Водночас за будь-якої доби залишається спокуса створити таку дихотомію. На думку богословів, “християнство у своїх найкращих проявах завжди зберігало біблійне, іудейське розуміння людини як єдності душі і тіла, без будь-якого внутрішнього дуалізму”.<sup>129</sup> Людина врятовується як цілісна сукупність (тіло, душа, дух). З цього випливає переконання, що справжня людяність передбачає життя “в тілі”, з чим погоджувалися Ісус і фарисейський іудаїзм.

Інколи спостерігаємо спроби ототожнити духовність з “аскетичним богослів'ям”, що в історії часто зводилося до “умертвіння тіла”, або із “життям у Христі”. Як правило, останнє богословами не дискутується. Враховуючи вище зазначені застереги, спробуємо з'ясувати смислове навантаження християнської духовності.

Прагнення людини до “духовного” існування вважається піклуванням Бога про своїх дітей. Результатом такого існування постають святість і досконалість. Віруючі у бога Авраама, Ісаака, Якова повинні наслідувати та відображати святість і досконалість Бога. У християнстві це виступає передумовою для входження у вічне життя. Святість людини на Землі визначає її здатність до остаточної єдності з Богом після завершення земного буття. Кінцевою метою духовності є безпосереднє єднання з Богом. Утаємничена і фрагментарна єдність тепер змінюється на повноту єдності у вічності. В такий спосіб здійснюється райське блаженство. Іншими словами, метою людського життя є спілкування з Богом у вічності. Ця вимога до християн яскраво відображається словами св. Афанасія Великого: “Бог став людиною заради того, щоб людина стала богом”. Св. Тома Аквінський називає цей процес “домобудуванням благодаті на основі природи”.

Сьогодні богослови не заперечують того, що, незважаючи на укоріненість християнської духовності у відносинах з Ісусом Христом, її шляхи можуть різнитися залежно від конкретних обставин часу, місця й особистості людини. Йдеться про своєрідність “прочитання” християнської духовності католиками, православними, протестантами. Одночасно стверджується, що кафолічній Західній і Східній духовності притаманний літургійний і церковний характер. Останнє означає, що віруючий скеровується до глибокого життя у вірі завдяки Церкві та її літургії. Св.Кипріан висловив цю ідею наступним чином: “Кому Церква не мати, тому Бог не Отець.” Дійсно, свідчення містиків вказують на однозначний зв'язок між особистим спілкуванням з Ісусом та зміцненням церковної спільноти. Однак тут маємо найбільше розходження, з одного боку, між православною, католицькою, а з іншого - протестантською духовностями. Водночас можна стверджувати про спільність поглядів на таку реалізацію духовності православних, католиків та іудеїв. Так, іудаїзм вважає

<sup>129</sup> Цит. за: Юдейсько-християнський діалог. Словник-довідник. /За ред. Л.Кленицького, Дж. Вайгодера. – М., 2004. – С.78.

абсолютно неможливим спілкування з Богом отців в ізоляції від народу, який Бог назвав своїм.

Християнська духовність не обмежується і не вичерпується церковною системою таїнств. На думку богословів, найголовнішими складниками духовного “зростання” християнина виступають молитва, самовідречення, допомога бідним і знедоленим. Нині Церква стверджує, що Бога можна “зустріти” у досвіді повсякденності. Як приклад, наводиться “відкриття” пророка Іллі. Він дізнався, що Бог може виявитися не під час землетрусу чи у вогні, а “у віянні тихого вітру”. Завдання християнської духовності полягає у тому, щоб допомогти людині чути це “віяння тихого вітру” та відповідати на нього любов’ю, відданістю та вірою.

Характерною ознакою ісламу є його роль як соціального і культурного регулятора. Ісламські богослови зазначають, що висока мораль мусульман можлива завдяки Шаріату. Водночас наголошується на важливості розуму, тобто свідомого підходу до сприйняття його абстрактних (теоретичних) положень. Розум людини виступає даром, “створеним Богом у серці людини”.<sup>130</sup> Найкращим наслідком діяльності розуму є моральність і культура. При цьому зауважується, що немає культури без розуму, але й розум недосконалий без культури. Культурі та етиці слід навчати, адже це збагачує розум. Відповідно до основоположної ролі розуму у засвоєнні істин ісламу, людей поділяють на дві категорії – тих, хто має моральність, і тих, у кого вона відсутня.

Моральність – це норми поведінки людини, її моральні якості, внутрішнє духовне життя. Богослови ісламу вважають, що моральність може бути вродженою якістю. Водночас людина повинна збагачувати свої знання шляхом постійного вивчення етики і моралі Пророка Мухаммеда та його біографії. Аморальність теж може успадковуватися, тому необхідно її викорінювати шляхом самоконтролю, набуття знань, оволодіння етикою і культурою. Моральність набувається завдяки спілкуванню з друзями. Їй не зашкодить проведення часу з хорошими людьми, але вона зіпсується внаслідок спілкування з людьми недобрими.

Кожній розумній особі слід працювати для отримання знань з метою вдосконалення свого характеру, набуття “похвальних якостей”. Не варто хизуватися своїми працями. Гідний поваги той індивід, хто власною працею досягає шани у соціумі, не використовуючи при цьому славу та ім’я своїх батьків. Як наголошують богослови, люди створені з різними якостями. Одні з них уподібнюються тим, що мають ангели, а саме: розум, розсудливість і знання. Інші якості властиві також тваринам. Це - сила, похіть, ненажерливість. Той, хто прагне поглибити свої знання про єдиного Бога і керується у своїх діях вимогами Шаріату, гідний поваги так само, як і Ангели завдяки своїй високій моральності. Натомість той, хто марнує час, прагнучи до заборонених форм насолоди, не думає і не готується до майбутнього життя, уподібнюється тваринам.

Прикладом для наслідування виступають пророки, яких було обрано і даровано їм найкращі якості з метою вказати людям “Справжній Шлях”. Визначаючи культуру і звичаї, які схвалюються ісламом, богослови пишуть: “Культура – це те, що береться з високої моральності і використовується у тому, що схвалюється Шаріатом, тобто у мові і діях.” Визначальною рисою культурної людини постає стриманість, вміння контролювати свої вчинки. Винагородою за це буде спасіння у Судний День. Серед тих, хто буде покараний, знаходяться не лише невіруючі, немусульмани, (“кяфіри, що здійснили куфр”), а й ті, хто був пихатим за життя, часто гнівався. Якщо особа творить добро незалежно від того, як обходяться з нею, вона отримує винагороду у Кінці Світу. Богобоязкий мусульманин, який здійснює Намази-Сунна, читаючи їх вночі, та

<sup>130</sup> Тут і далі цит. за: Культура и нравственность в исламе. – К., 2005. – С.3

богобоязкий мусульманин, який не виконує того, але має високу мораль, отримують у Кінці Світу однакову винагороду.

В цілому, ісламом регламентуються майже всі аспекти людських взаємостосунків. Так, у посібнику “Культура і моральність в ісламі” йдеться про культуру при прийомі їжі, в тому числі у колективі, культуру пиття, гостинності, про культуру під час зборів та під час знаходження у дорозі, коли відвідуєш хворого, знаходишся в лазні, мечеті, про загальну культуру віруючого та культуру навчання дітей, про культуру вчителя (теолога), взаємовідносини учня та вчителя, вибір справжнього друга, про культуру дружби і спілкування, наголошуючи окремо на правах дружби, про права мусульманина перед іншими мусульманами, про ставлення чоловіка до жінки і навпаки, про права дитини перед батьками і батьків перед дитиною, права сусіда тощо.

Ми розглянули кілька моделей релігійної духовності. Зрозуміло, в світі їх набагато більше. Характерною ознакою нашого часу є те, що жодна з них не може претендувати на абсолютну істинність. Маємо суттєвий переворот у людській свідомості, коли відповідальність за власний вибір ставить індивіда перед великою кількістю альтернатив. Недаремно у західній літературі висловлюються думки про нову реальність, концептуальні зрушення, безпрецедентність постмодерністського світу тощо. На думку У. Андерсона, ми переживаємо перехідний період від одного стилю мислення до іншого. Дослідник називає такі три процеси формування перехідного періоду:

1. крах віри. Сьогодні у світі не існує всезагальної згоди щодо того, що є істинним. Ми ніби знаходимося на “некерованому ярмарку ідей, де знаходяться всі можливі віросповідання на землі”<sup>131</sup>;
2. народження глобальної культури, коли всі системи вірувань знають одне про одного. Внаслідок цього важко сприймати певну з них за абсолютну істину;
3. нова поляризація. Суперечності між природою і соціальною правдою “розривають суспільство на частини”. Йдеться про “внутрішньокультурні війни”, основою яких є різні точки зору з приводу важливих питань функціонування духовної сфери суспільства. Приміром, неузгодженість, полярність позицій у проблемах освіти чи морального виховання.

Більше того, одна з найважливіших функцій релігії – інтегруюча, що поєднує одновірців в межах „своєї” спільноти, - в суспільстві почасти грає роль дезінтегратора, протиставляючи вірних за ознакою „Я - Ти”, „свій - чужий”, „такий, як я” – „інший”. Тут ми не можемо ідеалізувати відповідні процеси, що відбуваються в царині релігії, адже, як відомо, будь-яке явище має як позитивні, так і негативні риси, провокуючи, тим самим, крайні його вияви.

На сучасному етапі релігії постають перед викликами толерантності, сприйняття суб’єкта як іншого у всій повноті його виявів. Від адекватності відповідей релігій на ці виклики часу залежить їх здатність до ведення діалогу в полікультурному просторі суспільства .

<sup>131</sup> Цит. за: Верз Дж. Времена постмодерна. – М., 2002. – С.44.

## **ЕТНОРЕЛІГІЙНІ АСПЕКТИ ТВОРЧОЇ СПАДЩИНИ ІВАНА ВИШЕНСЬКОГО В КОНТЕКСТІ КОНФЕСІЙНОГО БАГАТОМАНІТТЯ СУЧАСНОЇ УКРАЇНИ**

На шляху свого демократичного поступу, початок якому поклало проголошення Україною державної незалежності, наша країна пройшла короткий, але доволі відповідальний відтинок кардинальних змін у всіх сферах життя. Принаймні, характеризуючись різними тенденціями, у тому числі й кризовими явищами, цей процес все-таки слід віднести до успішно здійснюваних хоча б через те, що подієву фактуру його звершень живила віра українського народу у правильність обраного шляху. Між тим, попри позитивну динаміку розвитку, якого досягла незалежна Україна на етапі реалізації євроатлантичної стратегії, молодій державі доводиться долати досить значні труднощі, які найбезпосереднішим чином стосуються також її церковно-релігійної сфери. І це не випадково. Належачи до країн християнського ареалу, Україна в імені своїх громадян православного віросповідання має найконсервативніших вірників, тобто ту частину українського суспільства, яка є кількісно переважаючою і, з огляду на історичне минуле, найпотужнішим виразником її релігійних переконань, церковних потреб та ідеальних прагнень. У більш розгорнутому вигляді сучасна церковно-релігійна ситуація в Україні та її історичні проекції можуть бути представлені низкою констатацій, з яких нам хотілося б виділити такі:

1. З проголошенням Україною державної незалежності релігія і церква стали вагомим чинником життя її громадян. Так, якщо в недалекому минулому віруючими вважали себе тільки 5% громадян, то на сьогодні ця цифра складає біля 70%, включаючи й значне число молоді та інтелігенції. До того ж, навіть з огляду на те, що така статистика іноді вважається своєрідною ілюзією бажаного, а ніж відображенням реальних процесів у церковно-релігійному житті України<sup>132</sup>, безперечним є те, що в громадській думці стала переважати оцінка релігії як визначального й домінуючого елементу духовної культури, невід'ємної складової духовності та морального стану особистості. Однак, відзначаючи потяг українського загалу до Абсолютного як природний і необхідний, все ж таки маємо застерегтися, що, попри приємну очевидність релігієзації вітчизняного соціуму, не варто закривати очі й на кризові явища в означеній сфері.

2. Констатуємо, що релігійне життя України початку III-го тисячоліття характеризується його інтенсивною конфесіоналізацією і вже нараховує понад 120 деномінаційних найменувань, правомірніше було б говорити про те, що, залишаючись християнською країною, наша держава переживає неминучий процес аджорнаменто (оновлення) чи релігійної трансформації, чим об'єктивно спричинюється розмежування українського соціуму за церковно-конфесійною належністю. Скажемо більше, якщо враховувати, що Православна Церква московського підпорядкування, яка є однією з найбільших в Україні, виховує своїх adeptів у антиукраїнському дусі, провідники Римо-Католицької Церкви прививають любов до Риму й Польщі та їх культур, а конфесії протестантського спрямування базують свої віронавчальні доктрини на космополітичних засадах, то, як мінімум, в певному сенсі сучасні тенденції в церковно-релігійній сфері сприяють деконсолідації і навіть денаціоналізації українського суспільства.

3. Українське Православ'я є не тільки найважливішою складовою релігійного життя в сучасній Україні і складає 17174 організацій, але й найбільше відповідає світосприйняттю українського народу, його характеру та менталітету. Тобто, Православ'я є здебільшого українською формою християнства і релігійності загалом, в

<sup>132</sup> Колодний А. Україна в її релігійних виявах. – Л., 2005. – С.209.

якій закладено генетичний код, дух та культурні надбання народу. Проте, як найбільш ортодоксально-консервативна гілка християнства, Православ'я потребує реформування, адже повинно відповідати вимогам сучасної інтелектуально розвиненої людини, а не зосереджуватися на зовнішньому вияві релігійності. З урахуванням юрисдикційного розколу, що поділяє діючі в Україні православні церкви на прихильників Московського та Київського патріархатів, а також того, що з волі іноземної церкви чи, як влучно висловлюється А. Колодний, „церковної православної імперії Олексія II”<sup>133</sup>, якою керує уряд іншої держави, чиниться спротив державній стратегії розвитку України, ця обставина виступає важливим геополітичним фактором, що поглиблює непорозуміння й замішання в українському суспільстві і значною мірою складає загрозу національній безпеці України. При цьому не варто скидати з уваги й того, що Православна церква віки поспіль виступала оберегом національності, захищала й розвивала мову та природну релігійність даного народу, не даючи йому зникнути з карти народів світу.

4. В контексті стрімко зростаючої поліконфесійності України на сучасному етапі її розвитку та послаблення позицій «традиційних» церков, як і з огляду на порівняно низький духовно-моральний та національно-патріотичний рівень свідомості громадян, неймовірно зростає роль національної еліти, сила якої полягатиме в істинній дії та в істинному слові і яка здатна, кажучи словами П.Ямчука, „прокласти міст між техногенною культурою й духовністю, між соціальним гуманізмом і Божественною природою любові до людини, між хибним шляхом, що ним пішло людство і між шляхом істини, від якого воно відмовилось”<sup>134</sup>. Прикметно, що пов'язуючи порятунок тодішнього українського суспільства з появою духовних проводів нації, Іван Вишенський називав їх визначальними рисами чистоти та непогрішимості перед Богом. Зокрема, наголошуючи на необхідності високих та досконалих внутрішніх якостей такої когорти достойників, полеміст висував 5 ступенів вимог, здійснення яких дозволило б досягнути справжню гідність, шляхетність і достойність дару проводиря, щоб бути взірцем для народу, а не тільки панувати над ним<sup>135</sup>. При цьому важливо звернути увагу на те, що мислитель посилався на Ісуса Христа – „єдиного справжнього Вчителя всіх справжніх християн”<sup>136</sup>. У той спосіб неминуче мала постати проблема релігійного визначення: спасатися в світі і з світом, а чи ж, пристаючи на Ісусове: „релігія моя не від світу цього”, рятуватися на самоті, що, на наш погляд, залишається актуальним і для релігійної ситуації в Україні початку XXI століття.

5. Зважаючи на те, що таким духовним аристократом в добу пізнього українського Середньовіччя і був палкий полеміст, аскета із Судової Вишні на ймення Іван, що здебільшого відомий під псевдонімом Вишенський, вважаємо за слушне підкреслити, що йдеться про людину, яка свого часу сміливо виступила проти вад суспільства, проти іноземних та своїх, як світських, так і духовних гнобителів, та й загалом проти всієї державної і політичної системи Речі Посполитої. Проте найбільше непокоїли його, як духовну особу, внутрішньохристиянські проблеми: „А нинішнього віку так зване християнство знов упало в межі першого невір'я і однаково з нехрещеними поганцями люблять світ і прагнуть насититися його царством та розкошами”, - писав полеміст<sup>137</sup>. Відчуваючи відповідальність за сучасний і майбутній стан всієї, як він називав, Лядської землі, Іван Вишенський через свої послання навчав, просив, молив, картав, пророко застерігав й закликав до покаяння та наслідування

<sup>133</sup> Там само. – С.31.

<sup>134</sup> Ямчук П. Християнський консерватизм: дух, епоха, людина. – Одеса, 2001. – С.36.

<sup>135</sup> Вишенський Іван. Вельможним їхнім милостям панам арцибіскупу Михайлу...// Вишенський Іван.

Твори. – К., 1986. – С.63 – 64.

<sup>136</sup> Шевчук В. Іван Вишенський та його послання // Вишенський Іван. Твори. – С. 12.

<sup>137</sup> Вишенський І. Викриття диявола-світодержця і звабної ловитви його скоропогибного віку...// Вишенський Іван. Твори. – С.23.



Євангельським настановам Ісуса Христа, бо тільки вони, на його думку, складають сенс людського життя і дають спасіння. Тобто, для подолання тогочасної суспільно-політичної і національно-релігійної кризи, український анахорет пропонував особливий шлях: цілковите повернення до духовних джерел, до ранньохристиянського способу життя. У цьому сенсі мав рацію І.Франко, який, відзначаючи знаковість постаті мислителя, підкреслював, що він: „...порушував думку, апелював до морального чуття, старався всю істоту чоловіка подвигнути в напрямку своїх думок та ідеалів..., будив в южноруській суспільності свого часу голос власного сумління..., ставив перед нею ідеали моральні,... котрі й нині не втратили своєї живучої сили...”<sup>138</sup>. Феноменальність і подвижництво Іван Вишенського, на наш погляд, полягає ще й в тому, що він зумів кинути виклик цьогосвітнім „звабам і спокусам”, наслідував вибудованому ним ідеалу ченця-аскета задля спасіння Русі і особливо пригнобленого простолюду, отих „убогих, гнаних і переслідуваних хлопів”, які споневірилися у верхівці, що зрадила національні почуття, традиції та віру батьків.

6. Релігійно-національними імперативами просякнуті всі послання Івана Вишенського. Будучи національно свідомою людиною, риси якої визначали моральна чистота й благородство, доброчесність і незламна воля, І.Вишенський гостро і болісно реагував на несправедливість у всіх її життєвих проявах, він жив бідами свого народу, його болем і потребами, немало розмірковував над питанням істинного щастя, яке розглядав крізь низку актуальних проблем земного життя окремо взятої людини та суспільно-політичного життя українського народу в цілому. Захищаючи православну віру як таку, полеміст категорично засуджував окремі, шкідливі, на його погляд, ухили православ'я. Так, розмірковуючи над освітою, мислитель радив відгородитися від усіх сторонніх, особливо латинських та світських впливів, задля збереження своєї національної самобутності та кінцевого спасіння<sup>139</sup>. Вагомим підтвердженням національно-патріотичних настанов творчої спадщини Івана Вишенського та його поваги до народу, є манера та стиль написання і звертання мислителя до української громадськості: „мої возлюблені”, „православні християни”, „братіє моя”, „руський благочестивий народе”, „Христові християни”. Перебуваючи на далекому Афоні, полеміст і сам зізнається в любові та найкращих почуваннях до українського народу: „Вас я кріпко люблю душею і не можу вигнати з пам'яті; зичу вам, як і собі самому, спасіння з усіма властивими йому добрами, які заповів Ісус Христос”<sup>140</sup>.

Наочним прикладом позиції й переконань Івана Вишенського з цілого комплексу догматико-канонічних питань, що складали предмет православно-католицьких суперечностей, можуть служити твердження зразка:

- § „Хто від семи боговибраних соборів скаже, що Святий Дух виходить від Отця і Сина, чи хто в правила вставить, щоб приносити опрісноки й стригти бороди, такі блудять і посилають у небо плювотину...”<sup>141</sup>;
- § «Чого ж ти, папо, - дорікав полеміст, - кажучи, що взяв владу від Петра, супротивно до тієї влади чиниш і дієш, оскільки не пасеш по-Божому і ревно для спасіння, а з примусу і за честь свого старійшинства та похвали, щоб тебе на землі прославляли і підносили; коли перед Богом согрішають, не зважаєш, а коли тобі честі не віддадуть і не звеличують твого імені, гнівом дишеш і помщаєшся?»<sup>142</sup>;

<sup>138</sup> Франко І. Іван Вишенський і його твори. – Л., 1895. – С.54.

<sup>139</sup> Вишенський Іван. Христолюбивому братству Львівському та іншим братіям...// Вишенський Іван. Твори. – С. 215.

<sup>140</sup> Вишенський Іван. Христолюбивому братству Львівському та іншим братіям...// Вишенський Іван. Твори. –С. 214.

<sup>141</sup> Вишенський Іван. Твори. – С. 95 – 96.

<sup>142</sup> Там само. – С. 120.

§ «Петрову владу, - пояснював автор, - пізнають звідси: треба в собі показати владу Петрових добродійностей, діла його творити, діяти, вчити і говорити як сказав Господь... Ти ж бо супротивно твориш, світлом Петрових чеснот не світиш...»<sup>143</sup>;

§ „Знай же, латинський костьоле, що те щастя й розум, у якому ти плаваєш і забавляєшся, - поганські; бо так Христос синам Заведеевим, котрі прагнули первосідного місця й честі славної, сказав: „Ви знаєте, що князі народів панують над ними, а вельможі їх тиснуть. Не так буде між вами, але хто великим із вас хоче бути – хай буде слугою він вам. А хто з вас бути першим бажає – нехай буде він вам за раба. Так само і Син Людський прийшов не на те, щоб служили йому, а щоб послужити”»<sup>144</sup>;

§ „Ти ж бо, костьоле латинський, з наступником та учнем апостола Петра, чесним папою, противлячись і поборюючи науку свого учителя Петра, іменуєшся не мандрівничим і прибульцем, тобто прихоськом і подорожнім, але вічним дідичем помпи, слави, марнотної могутності й видимої держави, трону й влади земного начальства всесвітнього володаря”<sup>145</sup>.

То ж цілком природно, що, намагаючись убезпечити православний загал улюбленого ним народу руського від латинських принад, Іван Вишенський то просив, то наказував, то застерігав:

§ „Аби тільки з віри до папи не біг” – у посланні «Хай буде вам відомо...»<sup>146</sup>;

§ „Дбай, православний християнине, щоб не отруїтися зловір’ям ересі” – у творі «Про єретиків»<sup>147</sup>;

§ „Покиньте бігати вслід за латиною і за вченням їхнім, бо, втомившись трудом зваби, невір’ям, напевне так поздыхаєте, як і всі вони – в «Загадці філософам...»»<sup>148</sup>;

§ „Збережи, Господи, руський народ од латинської брехні, оскільки вона йде від лукавого” – в «Короткослівній відповіді Феодула...»<sup>149</sup>;

§ „Коли тобі трапиться читати інше писання, видане латинськими мудрецами супроти православних, розділи свою думку навпіл: одну частину поклади на розмисел писання, а другу на суд євангельської і апостольської науки. Коли речі єднатимуться з євангельським розумом і коли згоджуватимуться, віруй і приймай, а коли ні, сміло можеш обплювати те писання – не согрішиш за те нітрохи”<sup>150</sup>;

§ „Тільки не ходи до поганських учителів і до латинської хитрослівної брехні, бо згубиш віру” – у «Зачіпці мудрого латинника»<sup>151</sup>.

Отже, виходячи з певності, що:

„Латинський рід давно вже зі своїм костьолом адовими ворітьми зачинений і на погибель вічну запечатаний ще відтоді, коли відвернувся від східної віри та Христової покори, поклонився князю віку цього, і схотів у цьому житті бути славним, мудрим і гордим”<sup>152</sup>, та маючи переконання в тому, що східна віра „... ні в чому не змінена, непорушна, чиста, від самого камінного фундаменту, Христового каменю, Петрового сповідання, фундована з іншими апостолами, й досі, як дерево при воді, квітнучи в

<sup>143</sup> Там само. – С. 119.

<sup>144</sup> Там само. – С. 210.

<sup>145</sup> Там само. – С. 212.

<sup>146</sup> Вишенський Іван. Хай буде вам відомо... // Вишенський Іван. Твори. – С. 54.

<sup>147</sup> Вишенський Іван. Про єретиків ... // Вишенський Іван. Твори. – С. 134.

<sup>148</sup> Вишенський Іван. Загадка філософам... // Вишенський Іван. Твори. – С. 136.

<sup>149</sup> Вишенський Іван. Короткослівна відповідь Феодула... // Вишенський І. Твори. – С. 143.

<sup>150</sup> Там само. – С. 146.

<sup>151</sup> Вишенський Іван. Зачіпка мудрого латинника ... // Вишенський Іван. Твори. – С. 186.

<sup>152</sup> Вишенський Іван. Короткослівна відповідь Феодула... // Вишенський Іван. Твори. – С. 167.

бідах світу цього, стоїть непорушно і ні в чому не має відміни в цілості терпіння”<sup>153</sup>, Іван Вишенський підсумовував:

- § „ Римський костюл можна назвати з-поміж усіх ересей найхитрішим, найлукавішим, найбеззаконнішим і найнеправеднішим. Не согрішить ніхто, коли так думатиме про римський костюл, як я звістив”<sup>154</sup>;
- § „ Латинський рід віру свою фундує на видимій людині, римському папі, і йому єднає славу від цього звабного світу”<sup>155</sup>;
- § „ Коли ж інакше (ніж у православ’ї. – *О.Ю.*) хтось захоче і спробує досягти й осягнути таїнство правди, то заблудить в антихристову звабу й гордість, куди й латинський рід заблудив”<sup>156</sup>;
- § „Уже-бо вони до решти у тому невір’ї заматеріли, уже-бо до решти у світлолюбності потонули, ото ж покиньмо їх рятувати і витягати з тієї світлолюбної погибелі, щоб самим із ними не загрузнути й не потонути, як це сталося іншим єпископам”<sup>157</sup>;
- § „ А коли тебе дух марнославства латинської науки переборє і ти моїй простоті не повіриш, відаючи, запевне відай, що життя вічного не досягнеш”<sup>158</sup>.

Зрештою, кажучи про Івана Вишенського як виразника певних умонастроїв періоду підготовки, проголошення та запровадження Берестейської унії, маємо виходити з того, що йдеться про людину глибокої релігійної свідомості, аскета, який поза православ’ям не бачив ані істинної релігії, ані можливості спасіння. Належачи до людей рефлексивної вдачі, він створив апокаліптичну картину української історії кінця XVI – початку XVII століть, відтворив ту суспільну реальність, прикладами якої певною мірою рясніє будь-яка дійсність, а тим більше унійної доби. Особливої переконливості всьому написаному й пережитому Іваном Вишенським надає його щира звірливість, вразлива вдача, чуйний характер, палке вболівання за долю рідного народу, релігійний ідеал якого він поєднував із православ’ям і тим керувався у всіх своїх судженнях та рефлексіях.

Цілком зрозуміло, що, під оглядом сьогодення узагальнення релігійного плюралізму, конфесійне кредо Івана Вишенського, як і його численних прибічників та однодумців, може виглядати на анахронізм чи ж піддаватись критиці або переосмисленню. Але не будемо забувати, що Іван Вишенський був і залишається виразником певного типу українства, а відтак його спосіб розмірковувань та його орієнтаційні напрямні є тією ціннісною парадигмою православного загалу України упродовж багатьох століть, якою не слід нехтувати й сьогодні як сакрально важливою складовою життя народу.

<sup>153</sup> Там само. - С.168 – 169.

<sup>154</sup> Там само. - С. 170.

<sup>155</sup> Вишенський Іван. Твори. - С. 194.

<sup>156</sup> Там само. - С. 137.

<sup>157</sup> Там само. - С. 145.

<sup>158</sup> Там само. - С. 22.

## РОЗДІЛ ПЯТИЙ

# ЗАКОНОДАВЧЕ ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ СВОБОДИ СОВІСТІ

*Коул ДЬЮРЕМ (Прово, США)*

## ЗАКОНОДАВЧЕ ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ СВОБОДИ РЕЛІГІЇ В СХІДНІЙ ЄВРОПІ ТА УКРАЇНІ

Мені дуже приємно бути тут, побачити багатьох давніх друзів. Також сподіваюсь, що зустріну багатьох нових. Як одному з організаторів цієї конференції, хотілось б привітати всіх, хто приїхав на неї як із України, так і з-за її меж. Ті з нас, хто живе в інших частинах світу слідкують за Україною в даний момент і розуміють, що країна зараз знаходиться на роздоріжжі. Той напрямок, який вона обере у своєму розвитку, буде важливим не лише для України, але й для інших країн світу.

Існує багато вимірів і підходів, які повинна зреалізувати Україна. Одним із важливих є підхід до свободи релігії або віросповідань. Дуже приємно було слухати голову Держкомнацрелігії України Олександра Сагана, який говорив про розвиток державно-церковних відносин в його країні. Також було цікаво слухати пана Колодного, який говорив про значно довшу перспективу. З цих доповідей видно, що поняття релігії, свободи буття віросповідань є одним з найважливіших, за яким будуть оцінювати Україну при її входженні в Європу. Значно важливим є те, як країна ставиться до свободи релігії. Присутні на цій конференції люди відіграють значно роль у вирішенні цих проблем. Від них, а не тільки від лідерів країни, залежить реальне втілення політики державно-церковних відносин на регіональному, місцевому рівні.

Спеціальний доповідач від ООН з свободи релігії казав тут, що в Україні є розвиток у сфері забезпечення свободи релігії. Вона також знаходиться в колі уваги Організації безпеки і співробітництва в Європі. Якщо в країні справді існує свобода релігії, то у неї є справжні шанси на те, що й інші людські свободи також будуть поважатися. Коротше кажучи, ми впевнені в тому, що та політика України у сфері свободи релігії, про яку ми знали раніше і яка провадиться нині державною інституцією, очолюваною Олександром Саганом і багатьма іншими працівниками сфери державно-церковних відносин на місцях, які тут присутні, буде мати ще значно серйозніші позитивні результати. Вони будуть виходити за межі України. Я так розумію, що вирішення вами проблем свободи релігії будуть важливі не лише для України, а й будуть впливати на означені сфери суспільного життя інших країн..

Мене попросили поговорити про закони свободи релігії в Східній Європі, про компаративну перспективу. Насамперед хочу сказати, що жодна система державно-церковних відносин не є ідеальною. Протягом 2001-2002 років в країнах регіону значно більше уваги приділялось захисту релігійної свободи, було більше можливості для того, щоб зняти наявні в них певні релігійні обмеження, зокрема наявні ще обмеження на діяльність релігійних спільнот, які не є настільки небезпечними. При цьому обмежувалася їхня свобода. Домінуючі церкви часто впливають на стан релігійного життя країни, становлення відповідного законодавства, не розуміючи при цьому те, що в довгостоківій перспективі така поведінка зрештою дасть втрату довіри до них і вони не зможуть вже так сильно розвиватись.

Що ж потрібно Україні? Україні потрібні кращі ідеї, нові напрацювання у сфері свободи буття релігії.. Нові позитивні ідеї можуть привести її до кращого майбутнього.

Що ж може сприяти прогресу в Україні у сфері свободи релігійного життя? У зв'язку з цим доречно згадати, що в 2006 році у вас був вироблений новий проект Закону про свободу совісті, який за кордоном вважають одним із кращих в Східній Європі. Він був розроблений Мін'юстом України для того, щоб втілити рекомендації ПАРЕ з впровадження недискримінаційної системи церковної реєстрації. Я знаю, що багато з присутніх тут брали участь у створенні цього законопроекту. Він був не зовсім ідеальним. Венеціанська Комісія Ради Європи і Комітет ОБСЄ з свободи релігії розглянули його і запропонувала деякі уточнення цього законодавчого проекту. Конкретні рекомендації цих інституцій ґрунтуються на міжнародних стандартах і компаративних поглядах. При цьому Україна запропонувала один із кращих законів в цієї сфери в цій частині світу.

Проблеми, які існують з існуючими законами повинні реформуватися. Багатьох речей можна досягнути просто мудрим адміністративним впровадженням існуючих законів. Адже ми знаємо, що закон, особливо на місцях, може інтерпретуватися владними структурами по-різному. Вони можуть відкрити наявні в ньому можливості для демократизації сфери релігійного життя, а можуть навпаки - їх закрити. Тому дуже приємно знаходитись в Україні, де можна відчуті в багатьох частинах країни, що всі намагаються щоб ці процеси працювали якомога краще.

Що стосується можливості адміністрування чи використанням законів з релігії, то все тут залежить від обраних цілей, яких надто багато. Релігійні цілі будуть значно продуктивнішими, коли вони використовуються для покращення релігійної діяльності, а не тільки для контролю за нею. Тут важливо не втратити той соціальний капітал, який несуть релігійні інституції. Релігія відіграє важливу роль у сфері гуманітарної допомоги. Тому ми говоримо про необхідність покращення волонтерської допомоги, загального поля суспільної діяльності конфесій.

Зазвичай існують способи регуляції релігії за певними критеріями. Коли закони забороняють дуже багато, то менш небезпечні релігійні групи менш небезпечні просто перестають працювати. Але більш небезпечні групи йдуть у підпілля, а там їх державі значно важче контролювати. Відтак закони, які щось забороняють, не завжди є ідеальним способом регулювання. Потрібно розуміти, що закони з реєстрації і органи реєстрації є не лише активними і ефективними лише в уточненні, засвідченні проблемної діяльності. До того ж, не лише реєстраційні органи оцінюють негативні результати діяльності релігійних груп, а ще й поліція, частіше - засоби масової інформації.

Тепер зосереджу свою увагу на деяких стандартах, які з'явилися останнім часом і які я хотів би згадати в моїй доповіді. Перш за все вважаю, що закони про обов'язкову реєстрацію релігійних спільнот не допустимі. Свобода релігії – це людське право, яке не залежить від дозволу держави. Тому обов'язкова вимога реєстрації не є можливою, бо ж це порушує людські права. Звичайно, більшість організацій прагнуть зареєструватися тому що значно простіше в сучасному корпоративному світі мати статус юридичної організації. Цей статус дуже зручний для більшості релігій. Він є аспектом інтегрованої свободи релігійних віросповідань і свободи асоціовань.

По-друге, органи асоціативні і релігійні не можуть визначати нечіткі положенням, які можуть бути дані офіційними особами. Необхідно, щоб вони давали чіткі вказівки для того, щоб можна було використовувати статусу юридичної особи повсюдно. По-третє, статус юридичної особи не повинен використовуватись для дискредитації інших різноманітних організацій і релігійних груп. Право на релігійні свободи належить всім.

По-четверте, процес надання юридичного статусу таким організаціям не повинен бути способом маніпуляції ними офіційними органами. Вони повинні регулювати такі стосунку протягом короткого терміну, який зазвичай не переважає одного місяця. П'яте, статус організації не повинен бути таким, що відкликається, якщо в цієї організації з'являються якісь проблеми. Наприклад, статус можна відкликати, але необхідно щоб вони

мали можливість захищати свій статус. Так, багато релігійних організацій України мають закордонні штаб-квартири, точніше – свої зарубіжні центри. Але це недостатній привід для того, щоб позбавляти їх юридичного статусу, виганяти з країни, як це нещодавно трапилось в Росії.

Державні органи не можуть грати в ігри, які організації потрібно дозволити зареєструвати, а які – ні. Релігійні групи повинні мати можливість виявляти свої вірування, ці вияви повинні бути законними. Вияви таких релігійних моментів стають легітимними. Якщо ж деякі вияви релігійності викликають стурбованості, то це не повинне призвести до заборони цих релігійних спільнот. Державні органи не повинні дискримінувати окремих осіб або релігійні груп, дискримінувати їх на тій основі, що їхня штаб квартира знаходиться за межами країни. Будь-які можливі обмеження релігійної діяльності повинні бути ретельно розглянуті.

Я тут не встиг подати вам всі ті принципи демократичного розвитку релігійного життя, які розглядаються в тексті моєї доповіді, яка буде надрукована. Я все ще вірю, що Україна є тією країною, де ми побачимо одну з провідних юрисдикцій в пострадянському просторі. Дуже радий, що я пов'язаний з вами хоча б невеличким чином і постійно дізнаюся хоча б дещо з того, що ви робите.

*Текст-анотацію українською мовою до видруку  
підготував А.Колодний*

**Cole DURHAM**

**I. Introduction.** It is a great pleasure for me to be back in Ukraine at this beautiful time of year. I am extremely grateful for the hard work of Professor Kolodny, Lyudmila Filipovich, and so many others that have worked with them over the years, who have again made this kind of event possible. It is a particular pleasure to see Oleksander Sagan, and to have his support for this important event.

Those of us living in other parts of the world are watching Ukraine at this time, understanding that the country stands at the cross-roads, and that the direction in which it moves will be important not only for Ukraine, but for many other parts of the world. There are many dimensions to choices Ukraine will make, but one of the most important is its approach to freedom of religion or belief. This is perhaps not obvious. Other issues, such as approaches to national defense, energy policy, economic development, democratization, and so forth, may capture media headlines. But in very important ways, it is the direction of the country with respect to freedom of religion or belief that will send the deepest signal about the direction in which the country is moving.

In this regard, the people at this conference play a particularly important role, because it is not the formal statements from national leaders that will prove most significant, but the actual implementation of policy at the regional and local level. In our tightly connected world, infringements of religious freedom in Ukraine come immediately to the attention of co-religionists in other countries, who rapidly communicate these concerns to their own national leaders. When other countries assess the direction in which Ukraine (or any other country) is actually moving, it is not lip-service to globally shared ideals of religious freedom that count, but credible reports of what is actually happening on the ground. These are the developments that come to the attention of the U.N.'s Special Rapporteur on Freedom of Religion or Belief. These are the developments that are the focus of the Organization for Security and Cooperation in Europe (OSCE). These are the developments that are brought to the attention national leaders everywhere. Certainly in my own country, these developments are viewed as one of the strongest indicators of where a country really stands. If the right to freedom of religion or belief is being protected, it is likely that all other human rights are being protected as well. Where religious

liberty violations are occurring, nothing else is really safe. Of course, these principles are followed not merely to impress others, but because they are principles of justice, and as such will benefit the lives of the people they protect, and will contribute to peace and stability in the countries that implement them well. In short, the policies framed in Oleksandr Sagan's office and implemented by many of the others who are here will have implications far beyond the religious realm. My own sense is that they will be important not only for Ukraine, but can be significant for other parts of Europe and throughout former Soviet space.

**II. The Trend Toward Undue Restrictions on Religious Freedom** In my remarks today, I have been asked to address religion laws of Eastern Europe in comparative perspective. I need to be honest and tell you that wherever one looks, there are problems. No legal system is perfect. For some time, particularly since 9/11, the pendulum has been swinging in Eastern Europe as in other parts of the world toward reduced protections of religious freedom. Concerns for heightened security are often used as a basis for increased restrictions on religious freedom, even though many such restrictions go too far, and in the long run compound rather than solve the very problems of security they are supposed to solve. Worries about religious extremism are often used to justify restrictions on legitimate groups and practices. Stereotypical images of so-called "dangerous sects" are invoked in drafting restrictive legislation that is often vague and excessively broad, giving officials discretionary latitude to treat less popular but non-dangerous groups in discriminatory ways that unfairly restrict their freedom. Dominant churches give into the temptation to draw on state power to strengthen their own positions, not understanding that in the long run, such conduct leads to loss of credibility, respect, and in the end, to loss of the very support they seek to strengthen. I could spend all my time giving incidents of such problems in country after country, including, I should add, my own. But this would not provide a helpful comparative overview. After all, what is needed in Ukraine is not information from other countries that can be used to justify problematic practices, but ideas of best practices that can lead to a better future.

### **III. Recommendations for Future Reforms.**

**A. Build on Prior Legislative Efforts** With that in mind, let me focus on comparative insights that I believe could help move Ukraine forward. In this regard, it is worth remembering that in 2006, Ukrainians developed a draft law that was widely regarded abroad as one of the best pieces of draft legislation on religious freedom to emerge from Eastern Europe in recent memory. The draft was prepared by the Ministry of Justice in order to implement recommendations of the Parliamentary Assembly of the Council of Europe (PACE) by introducing a non-discriminatory system of church registration.<sup>159</sup> Many of you here were involved in creating that draft. It was not perfect. Reviews by the Venice Commission of the Council of Europe and by the OSCE's Advisory Council on Freedom of Religion or Belief, suggested a number of vital improvements as well as numerous refinements. These suggestions constitute a rich inventory of concrete recommendations based on international standards and comparative perspectives. With that draft and the associated comments, Ukraine was well on its way to having one of the most enlightened laws on religion in this part of the world. The draft was derailed as part of a shift in politics, but could still serve as a very effective starting point for renewed reform efforts.

**B. Draw on International Experience** Whether or not such reforms go forward, much can be learned from international and comparative sources that guided that legislation. While there are problems with the legislation in force that should ultimately be reformed, many things can be accomplished by wise administration of the current laws. In this regard, it is important to remember that international instruments are not merely idealistic theoretical documents, but draw on years of practical experience from numerous countries around the world. I will not take the time of those here to reread and to explicate the general provisions from international instruments. The general standards are set forth and explicated in great detail in the Deskbook that I had the

---

<sup>159</sup> PACE Resolution 1466 (2005) on Honouring of obligations and commitments by Ukraine and the explanatory memo thereto, §§ 269 -271.

opportunity to help edit.<sup>160</sup> Relevant OSCE Standards have been collected in a volume that collects the human rights commitments of OSCE participating States, which is available online.<sup>161</sup> These are well-known and need not be repeated here. The standards that apply particularly with respect to the law of religious associations are elaborated in considerable detail in the “Guidelines for Review of Legislation Pertaining to Religion or Belief” (the “OSCE Guidelines”)<sup>162</sup> that were produced by the OSCE’s Advisory Panel on Freedom of Religion or Belief in 2004.<sup>163</sup> The Guidelines are available in English and Russian, and can be accessed on the OSCE Website.<sup>164</sup> An appendix to the Guidelines quotes the language of all the major international commitments that protect freedom of religion or belief.

**C. Keep Objectives of Religious Association Laws in Mind** Whether one is revising or applying religious association laws, it is important to keep their overall objectives in perspective. Religious association laws have proven to be much more productive in facilitating religious activity rather than controlling it. Unduly restrictive laws in this area result in significant loss of social capital. Religious organizations play a powerful role in inculcating altruism and other personal characteristics that enhance social stability, productivity and other forms of social capital such as increased volunteerism, social commitment, integrity, and general creativity. This impact is felt not only within religious organizations, but in other social settings as well. While religion can have negative as well as positive effects, it is socially wasteful to regulate religion in ways that unnecessarily curtail its positive effects. When laws are too restrictive, the effect is that legitimate law abiding groups are prevented from operating, whereas the more problematic groups simply go underground, and if anything, are more difficult to track and deal with.

Think by comparison about how modern legal systems attempt to regulate pollution. They do not have a general rule that says no corporation may be registered until it proves that it will not pollute. Rather, corporations are allowed to register on a fairly straightforward and efficient basis. Some laws are passed that prohibit particular kinds of polluting activity, following rule of law principles. Only those that actually cause pollution suffer the consequences. It should also be noted that many of the most effective anti-pollution rules involve not criminal or administrative sanctions, but economic incentives and other strategies. The point is, registration laws are not the most effective means of regulating bad practices. Anti-pollution regulations are more carefully targeted so that the positive values of corporate activity can go forward. Negative activities are more carefully targeted. Only in extreme circumstances is non-registration or corporate dissolution the appropriate or necessary remedy.

It is important to understand that registration laws and registration authorities are not particularly effective in terms of identifying problematic behavior. Experience in other countries suggests that in general it is not registration authorities that identify such conduct, but police, neighbors, disgruntled insiders, and most frequently, the media. In short, if the issue is controlling problems, a more productive way to proceed is to relax registration rules, take advantage of them

<sup>160</sup> Tore Lindholm, W. Cole Durham, Jr., and Bahia G. Tahzib-Lie (eds.), *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook* (Leiden: Martinus Nijhoff Publishers, 2004).

<sup>161</sup> OSCE Office of Democratic Institutions and Human Rights, OSCE Human Dimension Commitments, Vol 1: Thematic Compilation (2d. ed. 2005), available at [www.osce.org/publications/odihr/2005/09/16237\\_440\\_en.pdf](http://www.osce.org/publications/odihr/2005/09/16237_440_en.pdf). This document is also available in French ([www.osce.org/publications/odihr/2005/09/16237\\_440\\_fr.pdf](http://www.osce.org/publications/odihr/2005/09/16237_440_fr.pdf)) and Russian ([www.osce.org/publications/odihr/2005/09/16237\\_440\\_ru.pdf](http://www.osce.org/publications/odihr/2005/09/16237_440_ru.pdf)).

<sup>162</sup> The Guidelines were adopted by the Venice Commission of the Council of Europe at its 59th Plenary Session (Venice, 18-19 June 2004), and were welcomed by the OSCE Parliamentary Assembly at its Annual Session (Edinburgh, 5-9 July 2004). The Guidelines have also been commended by the U.N. Special Rapporteur on Freedom of Religion or Belief. Report of the Special Rapporteur on the Freedom of Religion or Belief to the 61st Session of the Commission on Human Rights, E/CN.4/2005/61, para. 57.

<sup>163</sup> The Advisory Panel has been reorganized and the body corresponding to the group that drafted the Guidelines is now called the Advisory Council for Freedom of Religion or Belief. I have had the privilege of being a member of both bodies.

<sup>164</sup> The OSCE Guidelines are available on a sub-page of the OSCE site ([www.osce.org](http://www.osce.org)) devoted to the Office of Democratic Institutions and Human Rights and its publications. They are available in English and Russian.



to keep track of contact points with organizations, and then rely on other social monitoring mechanisms to deal with actual problems.

**IV. Minimum Standards for Religious Association Laws under International Human Rights Law.** The jurisprudence of the European Court of Human Rights provides a helpful guide to the minimum standards that religious association laws must meet if they are to comply with international standards, since they apply to a sophisticated yet extremely diverse set of legal systems, including those with both common law and civil law backgrounds. This overview document provides a brief summary of basic features of religious association laws that are called for both by the rule of law and by international human rights standards.

**1. Registration Systems are Permissible.** The first point to make is the obvious one that laws governing the creation, operation and dissolution of legal entities that religious communities can use in carrying out their affairs are permissible. States have a legitimate interest, which has been recognized as a public order interest, in verifying “whether a movement or association carries on, ostensibly in pursuit of religious aims, activities which are harmful to the population.”<sup>165</sup> States have a right to look beyond the formalities of paper filings to assess these issues.<sup>166</sup> They also have a reasonable interest in knowing who is responsible for the organization and who to contact if there are problems. The difficulties arise when religious association laws are used to control and obstruct religious communities, as opposed to merely facilitating or receiving notice of their activities. Note that the fact that states may and should have religious association laws does not mean that it is appropriate to require registration as a precondition for engaging in religious activity. Such mandatory registration or “preapproval” requirements cannot withstand scrutiny under international human rights standards. They violate the essential notion of universally applicable human rights—that the rights are not created or bestowed by the state, but are inherent aspects of the status and dignity of being human—as well as the broad language of the Universal Declaration of Human Rights and other international instruments.<sup>167</sup>

**II. Denial of Registration Interferes with Religious Freedom.** It is precisely because legal entities have become so vital and pervasive as vehicles for carrying out group activities in modern societies that denial of entity status has come to be seen as an interference with freedom of religion and association. This is part of the reason why it is now so well-settled that religious communities have a right to acquire legal entity status. Accordingly, denial of legal entity status for a group of any size is itself a violation of international religious freedom standards.<sup>168</sup> Such denial can occur either at the point a group is initially seeking to acquire legal entity status, or at some later point, when re-registration is required or when dissolution proceedings are instituted. Inappropriate denial of access to registration may also result from provisions that call for more than a modest number of founders (ten or less is typical in most OSCE countries) for those religious groups who desire legal entity status but cannot meet the

<sup>165</sup> *Manoussakis v. Greece*, ECtHR, App. No. 18748/91, 26 September 1996, para. 40-41.

<sup>166</sup> *Moscow Branch of the Salvation Army v. Russia*, ECtHR, App. No. 72881/01, Oct. 5, 2006, para. 94; *Metropolitan Church of Bessarabia v. Moldova*, ECtHR, App. No. 45701/99, 13 December 2001, para. 125.

<sup>167</sup> For a more extensive critique of mandatory registration requirements, see W. Cole Durham, Jr., *Metropolitan Church of Bessarabia v. Moldova*, ECtHR, App. No. 45701/99, 13 December 2001, para. 125. *Facilitating Freedom of Religion or Belief Through Religious Association Laws* [hereinafter “Religious Association Laws”] in Tore Lindholm, W. Cole Durham, Jr. and Bahia Tahzib-Lie (eds.), *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook* (Leyden: Martinus Nijhoff Publishers, 2004) 321, 385-88.

<sup>168</sup> The cases discussed in this document come from the European Court of Human Rights, applying the European Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms. But the relevant language of Article 9 ECHR is virtually identical with the parallel language of Article 18 of the International Covenant of Civil and Political Rights, and there can be little doubt that the European Court of Human Rights is one of the most persuasive (if not *the* most persuasive) interpreters of the relevant standards.

minimum threshold requirements.<sup>169</sup> A parallel problem arises from provisions setting minimum time-in-country provisions for eligibility to register.<sup>170</sup>

**III. Religious Bodies are Rights Bearers.** The European Court has repeatedly held that a “church or ecclesiastical body [or other religious community] may, as such, exercise on behalf of its adherents the rights guaranteed by Article 9 of the Convention.”<sup>171</sup> The ability to serve as a bearer of rights in this respect is not dependent on a formal grant of entity status by a state; in this sense, the right to entity status precedes and is subsequently secured by the grant of entity status.<sup>172</sup>

**IV. Neutrality and Impartiality.** Government officials and bodies dealing with religious groups have a “duty of neutrality and impartiality.”<sup>173</sup> In particular, this means that substantive evaluation of religious beliefs is impermissible, including substantive evaluation of organizational structures (such as the use of military terminology and organizational forms in the *Salvation Army* case).

**V. Reducing Arbitrary Discretion.** Religious groups have particular claim to the more general right in a rule of law system to be free of the evils of arbitrary discretion.<sup>174</sup> The European Court has repeatedly stressed that the right to freedom of religion as guaranteed under the Convention excludes any discretion to review the substantive beliefs and practices of a religious community.<sup>175</sup> The temptation to engage in such impermissible review is particularly strong in dealing with registration issues, where officials charged with reviewing documentation relevant to acquisition of entity status may be inclined to assume authority over internal religious issues that should in fact remain beyond state purview. Note that the *Salvation Army* case indicated sharp constraints even on “formal review” of registration documents. Where the statute governing registration is insufficiently clear about what documents are required, officials need to give clear, prompt and reasonable indication of what is required. Formal review of required documents should not become an excuse for informal harassment and delay.

**VI. Inappropriate Religious Influence.** A particularly troubling form of arbitrary or discriminatory decision making arises in situations in which government officials allow one religious community to influence public decision making with respect to the rights of other religious communities. This problem was perhaps most evident in the *Metropolitan Church of Bessarabia* case.<sup>176</sup> There it was quite clear that behind-the-scenes collusion between government leaders and the Russian Orthodox Church (Moscow Patriarchate) was implicated in the state’s refusal to register the Bessarabian group. In response, the Court pronounced a straightforward ban on such conduct: “where the exercise of the right to freedom of religion or of one of its aspects is

<sup>169</sup> For further discussion of the problem of minimum memberships requirements, see Durham, *supra* note **Помилка! Закладку не визначено.**, at 388-90.

<sup>170</sup> See *id.*, at 390-92.

<sup>171</sup> *Metropolitan Church of Bessarabia v. Moldova*, ECtHR, App. No. 45701/99, 13 December 2001, para. 101; *Cha'are Shalom Ve Tsedek v. France*, ECtHR, App. No. 27417/95, 27 June 2000, para. 72 (addressing rights of a Jewish community).

<sup>172</sup> Thus, the *Metropolitan Church of Bessarabia* was able to assert Article 9 rights even though the state of Moldova had consistently refused to grant it legal entity status. See also *Canea Catholic Church v. Greece*, 27 EHRR

521 (1999) (ECtHR, App. No. 25528/94, 16 December 1997) (legal personality of the Roman Catholic Church protected despite lack of legal formalities creating the entity).

<sup>173</sup> *Moscow Branch of the Salvation Army v. Russia*, ECtHR, App. No. 72881/01, Oct. 5, 2006, para. 97; *Metropolitan Church of Bessarabia v. Moldova*, ECtHR, App. No. 45701/99, 13 December 2001, para. 116; *Hasan and Chaush v. Bulgaria*, ECtHR, App. No. 30985/96, 26 October 2000, para. 78.

<sup>174</sup> This was one of the early principles established in European Court jurisprudence. The leading case on this issue is *Manoussakis v. Greece*, ECtHR, App. No. 18748/91, 26 September 1996.

<sup>175</sup> See, e.g., *Moscow Branch of the Salvation Army v. Russia*, ECtHR, App. No. 72881/01, Oct. 5, 2006, para. 92; *Hasan and Chaush v. Bulgaria*, ECtHR, App. No. 30985/96, 26 October 2000, para. 78; *Manoussakis v. Greece*, ECtHR, App. No. 18748/91, 26 September 1996, para. 47.

<sup>176</sup> The European Court faced a similar issue in *Manoussakis v. Greece*, ECtHR, App. No. 18748/91, 26 September 1996, para. 51.

subject under domestic law to a system of prior authorisation, involvement in the procedure for granting authorisation of a recognised ecclesiastical authority cannot be reconciled with the requirements of paragraph 2 of Article 9 [of the European Convention].”<sup>177</sup>

**VII. Registration of “Non-Official” Religious Groups.** International standards, including the European Convention, do not necessarily ban official or established state religions. However, as the U.N. Human Rights Committee has noted in its official commentary on the religious freedom provision of the International Covenant on Civil and Political Rights (Article 18), “[t]he fact that a religion is recognized as a state religion or that it is established as official or traditional or that its followers comprise the majority of the population, shall not result in any impairment of the enjoyment of any of the rights under the Covenant, including articles 18 and 27, nor in any discrimination against adherents of other religions or non-believers.”<sup>178</sup> In particular, the state may not refuse to register one group or its representatives because it prefers a competing group. In *Metropolitan Church of Bessarabia*, the European Court rejected a number of arguments aimed at protecting the exclusive registration of the Orthodox Church affiliated with the Moscow Patriarchate. In support of its reasoning, the Court noted that “[i]n democratic societies the State does not need to take measures to ensure that religious communities remain or are brought under a unified leadership.”<sup>179</sup> In general, “state measures favouring a particular leader or group in a divided religious community or seeking to compel the community, or part of it, to place itself under a single leadership against its will would constitute an infringement of the freedom of religion.”<sup>180</sup> Even though denominational differences may result in discord, that Court concluded that what is at stake in such cases “is the preservation of pluralism and the proper functioning of democracy . . . . Accordingly, the role of the authorities in such circumstances is not to remove the cause of tension by eliminating pluralism, but to ensure that the competing groups tolerate each other.”<sup>181</sup>

**VIII. Formal Review Only.** Because neutral state officials do not have a right to evaluate the substantive merits of religious beliefs, including beliefs about how religious life should be structured and organized, government officials dealing with registration of religious associations should not engage in more than formal review of registration submissions, with the exception that they can look beyond written submissions when there is clear evidence that denying legal entity status to the group is necessary to avert concrete threats to public health, safety, order, morals or the rights of third parties.<sup>182</sup> Provisions that allow disapproval of entity status because of doctrinal or organizational considerations constitute inappropriate state intervention in the internal affairs of a religious community.<sup>183</sup>

**IX. Clear Standards.** Religious association laws that comply with fundamental rule of law constraints avoid vagueness, retroactive re-registration provisions, and other features that open the door to excessive discretion in granting or dissolving legal entity status.<sup>184</sup>

**X. Non-Discrimination.** State officials may not discriminate against individuals or groups. This includes the obligation not to discriminate against individuals or organizations because they are foreign or based outside of the country.<sup>185</sup>

<sup>177</sup> *Metropolitan Church of Bessarabia v. Moldova*, ECtHR, App. No. 45701/99, 13 December 2001, para. 117.

<sup>178</sup> U.N. Human Rights Committee, General Comment 22 (48), adopted 20 July 1993, U.N. Doc. CCPR/C/21/Rev.1/ Add.4 (1993), reprinted in U.N. Doc. HRI/GEN/1/ Rev.1 at 35 (1994), para. 9.

<sup>179</sup> *Metropolitan Church of Bessarabia v. Moldova*, ECtHR, App. No. 45701/99, 13 December 2001, para. 117.

<sup>180</sup> *Supreme Holy Council of the Muslim Community v. Bulgaria*, ECtHR, App. No. 39023/97, 16 December 2004, para. 76; *Serif v. Greece*, ECtHR, App. No. 38178/97, 1999, paras. 49, 52-53; *Hasan and Chaush v. Bulgaria*, cited above, para. 78).

<sup>181</sup> *Metropolitan Church of Bessarabia v. Moldova*, ECtHR, App. No. 45701/99, 13 December 2001, para. 116, citing *Serif v. Greece*, ECtHR, App. No. 38178/97, 1999, para. 53.

<sup>182</sup> See *Sidiropoulos and Others v. Greece*, ECtHR, App. No. App. No. 26695/95, 10 July 1998, para. § 40)

<sup>183</sup> For further discussion of these issues, see Durham, *supra* note Помилка! Закладку не визначено.Помилка! Закладку не визначено.; at 398-99.

<sup>184</sup> See id. at 394-400.

<sup>185</sup> *Moscow Branch of the Salvation Army v. Russia*, ECtHR, App. No. 72881/01, Oct. 5, 2006, paras. 82-85.

**XI. Prompt Review Process.** States committed to the due process features of the rule of law assure prompt decision in registration processes. The *Manoussakis* case made it clear that open-ended decision processes with unending review or reconsideration loops violate religious freedom standards.<sup>186</sup> The *Salvation Army* case further emphasized that denial of legal entity status violates religious freedom rights where courts or other administrative bodies do not give applicants clear guidance on what must be submitted at the outset of the filing process.<sup>187</sup> Successive requests for additional information inappropriately burden the right to entity status.<sup>188</sup>

**XII. Right to Appeal.** Most religious association laws provide a right to appeal to a court, or if registration is in a court, to an appellate court. Failure to do so could easily run afoul of the right to access to court assured among other things by Article 6(1) of the European Convention.

**XIII. Permissible Limitations Must Be Narrowly Construed.** The foregoing points summarize the practical features that religious association laws should have in order to strike an appropriate balance between “facilitation” and “control” of religious communities and to comply with the rule of law and international human rights standards. Of course, the best paper provisions can be frustrated by officials bent on thwarting or circumventing human rights requirements, or using religious association laws to achieve excessive control over religious groups.

Leaving such cases of abuse aside, however, it is worth commenting briefly on the general principles that govern what types of constraints are permissible in religious association laws and what are not. The fundamental guide for decision under international law is provided by the so-called “limitation clauses” of the pertinent international instruments—most notably Article 18(3) of the International Covenant for Civil and Political Rights and Article 9(2) of the European Convention. Since these are essentially parallel, it will suffice to quote the limitation clause from the European Convention:

Freedom to manifest one’s religion or beliefs shall be subject only to such limitations as are prescribed by law and are necessary in a democratic society in the interests of public safety, for the protection of public order, health or morals, or for the protection of the rights and freedoms of others.<sup>189</sup>

To the extent that creating legal entities for religious communities can be regulated at all, it is only permissible as a regulation of “manifestations” of religion, since it is only “manifestations that may be “subject to limitations.”<sup>190</sup> To the extent religious association laws facilitate religious practice, they do not constitute a limitation at all. When they are used as a control mechanism, in contrast, they often do impose limitations. Such restraints are permissible only if they fall within the permissible range of limitations set forth in the limitation clause. Specifically, limitations on manifestations of religion are permissible only if three rigorous criteria are met.

First, limitations can only be imposed by law, and in particular, by laws that comport with the rule of law ideal.<sup>191</sup> Many of the constraints on religious association laws described above flow from this requirement. Thus, limitations may not be retroactively or arbitrarily imposed on specific individuals or groups; neither may they be imposed by rules that purport to be laws, but

<sup>186</sup> *Manoussakis v. Greece*, ECtHR, App. No. 18748/91, 26 September 1996, para. 45.

<sup>187</sup> *Moscow Branch of the Salvation Army v. Russia*, ECtHR, App. No. 72881/01, Oct. 5, 2006, para. 90.

<sup>188</sup> *Church of Scientology Moscow v. Russia*, ECtHR, App. No. 18147/02, 5 April 2007, paras. 79-93.

<sup>189</sup> Article 9(2) ECHR.

<sup>190</sup> Matters relating to the internal forum, such as the internal holding of beliefs, changing beliefs, and so forth lie for the most part beyond the regulatory reach of the state. For more detailed discussion of internal forum issues, see Manfred Nowak and Tanja Vospernik, *Permissible Restrictions on Freedom of Religion or Belief*, in Lindholm, Durham & Tahzib-Lie, *supra* note 2, at 148-52; Malcolm D. Evans, *Religious Liberty and International Law in Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), pp. 294-98.

<sup>191</sup> See, e.g., *Sunday Times v. the United Kingdom*, 30 Eur. Ct. H.R. (ser. A) at 30 (1979); *Kokkinakis v. Greece*, 260-A Eur. Ct. H.R. (ser. A) at 15 (1993); Carolyn Evans, *Freedom of Religion under the European Convention of Human Rights* (Oxford: Oxford University Press, 2001), pp. 138-142; Malcolm Evans, *supra* note 190, pp. 319-320.

are so vague that they do not give fair notice of what is required or they allow arbitrary enforcement.<sup>192</sup> Due process considerations, such as the rights to prompt decisions and to appeals, also reflect these basic rule of law requirements.

Second, limitations must further one of a narrowly circumscribed set of legitimating social interests. Recognizing that all too often majority rule can be insensitive to minority religious freedom rights, the limitations clause makes it clear that in addition to mustering sufficient political support to be “prescribed by law,” limitations are only permissible if they additionally further public safety, public order, health or morals, or the rights and freedoms of others. Significantly, as the UN Human Rights Committee’s official commentary on the parallel language of Article 18(3) of the ICCPR points out, the language of the limitations clause is to be strictly interpreted:

Restrictions are not allowed on grounds not specified there, even if they would be allowed as restrictions to other rights protected in the Covenant, such as national security. Limitations may be applied only for those purposes for which they were prescribed and must be directly related and proportionate to the specific need on which they are predicated. Restrictions may not be imposed for discriminatory purposes or applied in a discriminatory manner.<sup>193</sup>

The reference to “public order” as a legitimating ground must be understood narrowly as referring to prevention of public disturbances as opposed to a more generalized sense of respecting general public policies. Significantly, the term for “public order” in the French version of the ICCPR is not “ordre public” in the sense often used in French public and administrative law to refer to the general policies of the community, but rather “*la protection de l’ordre*,”<sup>194</sup> terminology suggesting concrete public disturbance and disorder.

Third, even if a particular limitation on freedom of religion or belief passes all the foregoing tests, it is only permissible as a matter of international human rights law if it is genuinely necessary. The decisions of the European Court of Human Rights in Strasbourg, which has had the most experience adjudicating the meaning of limitation clause language, have made it clear that in most cases analysis turns ultimately on the necessity clause. In the European Court’s decisions, public officials defending a certain limitation can often point to legislation supporting it, and the legitimating grounds of Article 9(2) are broad enough that they can be used to cover a broad range of potential limitations. Insistence that limitations be genuinely and strictly necessary puts crucial brakes on state action that would otherwise impose excessive limitations on manifestations of religion.

1. Mandatory registration laws are not permissible. The right to freedom of religion or belief does not depend on acquiring legal entity status. Laws which penalize individuals or religious groups for engaging in religious activities without registering with the state violate their religious freedom rights.
2. For religious communities that desire to acquire legal entity status (which includes most religious communities in today’s world), the right to such status is an integral aspect of the right to freedom of religion (and freedom of association). The registration process should not itself pose a major obstacle to acquiring entity status.
3. Religious association laws may not obstruct access to legal entity status, either by making its acquisition unduly difficult or its dissolution unduly easy. Vague provisions which make arbitrary or discriminatory decisions by officials possible are impermissible, and the state has an affirmative obligation to provide clear guidelines so that multiple applications for legal entity status are not necessary.

<sup>192</sup> *Hasan and Chaush v. Bulgaria*, Eur. Ct. H.R., App. No. 30985/96 (Oct. 26, 2000), paras. 84-87; Carolyn Evans, *Freedom of Religion under the European Convention of Human Rights* (Oxford: Oxford University Press, 2001), pp. 139-42.

<sup>193</sup> United Nations Human Rights Committee, General Comment No. 22 (48) on Article 18, adopted by the U.N. Human Rights Committee on 20 July 1993, U.N. Doc. CCPR/C/21/Rev.1/Add.4 (1993), reprinted in U.N. Doc. HRI/GEN/1/Rev.1 at 35 (1994), para. 8.

<sup>194</sup> Carolyn Evans, *supra* note 191, p. 150.

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, 6/.

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 загальновизнаними 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 уможливлювали 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

аспекті її права бути віруючою або невіруючою. Зрозуміло, що таке ототожнення, а тим більше „звужений” підхід до визначення суті свободи совісті нівелює багатаспектність вияву даного феномена, унеможлиблює об’єктивність його осмислення.

Відзначимо, що коли ми ведемо мову про свободу совісті, то маємо на увазі феномен, що у своїй сутності перебуває в нерозривному зв’язку із сенсом, світоглядними (в т.ч. й релігійними), морально-етичними координатами буття людини. В узагальнюючому аспекті свобода совісті постає як атрибутивна ознака особистості, „як первісна свобода, що лежить в основі всіх інших свобод”.

*Саме поняття „свобода совісті” характеризує внутрішню здатність особистості осмислювати, оцінювати різні моральні, світоглядні, в тому числі й релігійні парадигми вільно, без будь-якого зовнішнього тиску, примусу робити завізований совістю вільний вибір, переводити їх ціннісносміслові параметри в площину своїх переконань, життєвих орієнтирів, а також можливість безперешкодної її самореалізації на основі свого самовизначення.*

Свобода совісті охоплює своїм змістом широку сферу духовного, світоглядного буття людини, в якому вона вільно самовизначається і самоактуалізується. Коротше кажучи, свобода совісті – це умова і можливість духовного самовизначення особистості, самореалізації її в координатах свого вільного вибору. Можна погодитись з думкою, що свобода совісті в її юридичному вимірі постає як суб’єктивне право кожної людини. Вона має у своїй структурі: право осмислювати, формувати позицію, вибирати певні світоглядні, духовні орієнтири, цінності; право захищати і розповсюджувати їх; право дотримуватися певних переконань або змінювати їх, а також право діяти (бездіяти) у відповідності до своїх переконань за умови, що її поведінка, дії, життєдіяльність у своєму публічному вияві не будуть протиправними<sup>195</sup>.

Означене вище дає підстави для висновку, що свобода віросповідання (свобода віри) постає лише одним із суттєвих елементів структури свободи совісті. Поняття „свобода совісті” „свобода віросповідання” нерозривно взаємопов’язані, але не є тотожними. Саме на забезпечення здійснення свободи віросповідання, як і свободи релігії взагалі, скерована переважаюча частина норм і положень законодавчої бази, що відноситься до сфери свободи совісті.

Інститут свободи совісті в Україні уможлиблює у своїй основі повноцінну реалізацію цього фундаментального права людини. Він відповідає демократичним принципам і вимогам. І цей факт однозначно був визнаний експертами європейських міжнародних структур.

Про його, образно кажучи, «працездатність» у функціональному вияві засвідчують ті якісні й кількісні трансформації, які відбулися в релігійному комплексі, що діє на території України – держави світської, релігійно плюральної. Про ці зміни вже йшлося. Зауважу у цьому зв’язку, що ці процеси відбувалися не просто, вони потребували ліквідації законодавчих лакун, наявність яких несла негатив, реанімувала конфліктний потенціал у релігійному середовищі, в системі міжконфесійних відносин.

Можна сказати, що система законодавчих норм, які регулюють питання свободи буття релігійних організацій, церков, публічної реалізації свободи віросповідань, за всі роки незалежності України тим чи іншим чином трансформувалася, частково змінювалася, а точніше сказати - корегувалися, реагуючи на виклики часу, потреби релігійного життя людей, міжнародні вимоги, зокрема Ради Європи. Такі зміни й доповнення, до окремих статей Закону України „Про свободу совісті та релігійні організації” вносилися за десять останніх років 7 разів. Однак це були несистемні зміни: вони стосувалися окремих проблем буття релігійних спільнот.

<sup>195</sup> Див.: Гражданские права человека в России: современные проблемы теории и практики. Под. ред. Ф. Рудинского. – М., 2006.- С. 246; Бурьянов С.А. Ксенофобия, нетерпимость и дискриминация по мотивам религиозных убеждений в субъектах Российской Федерации. – М., 2007.- С. 16-18 )

Зрозуміло, що все це вимагало і вимагає законодавчих ініціатив щодо певних змін, до означеного Закону, поліпшення його окремих положень, норм у контексті більш чіткого забезпечення права на свободу релігії, свободу совісті. Такого роду ініціативні проекти (а їх було чимало, вони є і сьогодні) були спрямовані за своєю суттю: а) на практично значну зміну Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації»; б) на його удосконалення через внесення деяких поправок, доповнень, заміни окремих норм і положень. Найбільше пропозицій щодо внесення окремих змін в означений Закон було в 2006-2007 роках.

**Аналіз** таких законодавчих ініціатив засвідчує щире бажання більшості їх авторів заповнити *наявні прогалини*, удосконалити цілий ряд норм Закону, зробити їх працюючими й однозначними в правозастосовній практиці. Однак було (і є сьогодні) чимало таких проектів, *які не приховують своєї деструктивності, політичної, а також конфесійної заангажованості*. В цій площині відрядним є те, що такі проекти, як правило, не приймалися Верховною Радою до розгляду (а точніше не рекомендувалися до внесення в порядок денний профільними комітетами).

Однак проблем у сфері свободи релігії залишається ще немало, деякі з них набули гостроти, активно тематизуються релігійними організаціями, державними чинниками і потребують свого невідкладного законодавчого врегулювання. Та й сам Закон потребує істотного вдосконалення в контексті як внутрішніх чинників, так і зовнішніх глобалізаційних впливів, які активно резонують, зокрема на систему духовних *координат*, на практику державно-конфесійних взаємин, на процеси в релігійному середовищі, а також в аспекті претензій ПАРЕ щодо виконання зобов'язань, обов'язків Україною у плані вдосконалення законодавства у сфері свободи совісті.

Зауважу ще раз, що законодавчих ініціатив в означеній площині було чимало. Найбільш опрацьованими в юридичному відношенні були законопроекти, які свого часу підготовував Держкомрелігії. Суттєві опрацювання (по суті, підготовку нової редакції проекту Закону) зробила *робоча група*, створена у квітні 2006 року Міністерством юстиції України. До її складу входили юристи, представники ряду наукових установ, зокрема Відділення релігієзнавства ІФ НАН України, представники цілого ряду конфесій, зацікавлених центральних органів виконавчої влади.

На основі експертного, глибокого аналізу діючого Закону «Про свободу совісті та релігійні організації», узагальнення досвіду правового регулювання питань забезпечення свободи совісті, свободи релігії в цілому ряді держав Європейського Союзу було підготовлено законопроект, який одержав у принципі позитивну оцінку експертів Венеціанської Комісії.

Розроблений проект містить значну частину новел, які ліквідують наявні в діючому законі прогалини, демократизують наявні норми, зокрема, в аспекті запропонованих організаційно-правових форм, в яких можуть утворюватися релігійні організації при збереженні й повазі до їхніх традицій у цій сфері (релігійне товариство, релігійна установа, релігійне об'єднання). Хоча в цьому питанні не було досягнуто консенсусу в робочій групі.

Законопроект виписує чітку й зрозумілу процедуру державної реєстрації релігійних організацій, зменшує терміни її здійснення. Функції реєстрації пропонується передати до компетенції Міністерства юстиції. Фіксується в ньому норма про надання релігійним об'єднанням (церквам) статусу юридичної особи. Законопроект знімає проблему «дискримінації віруючих-іноземців та осіб без громадянства»; передбачена норма, яка нівелює гостроту питання інкорпорації релігійної освіти в систему державної освіти через надання релігійним організаціям права засновувати власні загальноосвітні навчальні заклади (вищі навчальні заклади), в яких дотримання державних стандартів освіти корелюється з можливістю здійснення релігійного навчання й виховання. Важливими постають норми (в новаційному аспекті), які чітко й аргументовано регламентують заборону на участь релігійних організацій у політичній діяльності. Тобто йдеться про припинення процесу політизації релігії. Зрозумілішими, без ризику подвійного

витлумачення, постали норми, які вказують на підстави судового рішення для припинення діяльності релігійних організацій. Містяться в законопроекті й норми щодо особливостей майнового статусу релігійних організацій. Цей перелік новацій можна продовжити. Однак суть в іншому: законодавці зберігаючи працюючі в позитивному вимірі норми, положення діючого Закону, розширюють через низку новацій рамки можливостей реалізації свободи совісті і свободи релігії в Україні. Зауважу, що законопроект не позбавлений недоліків, містить ряд положень, які ще потребують доопрацювання.

Проте законопроект не пройшов процедури розгляду ні в комітетах, ні на пленарному засіданні Верховної Ради України через умову *політичної кризи*. Політичний аспект домінує і нині, перемагаючи гостру необхідність врегулювання законодавчих прогалин у правовому полі дії принципу свободи совісті.

Були також законодавчі ініціативи щодо окремих змін у контексті вирішення назрілих питань в означеній сфері (зокрема, земельні проблеми, фіксація права на заснування загальноосвітніх навчальних закладів релігійними організаціями). Однак і вони не одержали з тих же причин підтримки Верховної Ради. Знову переміг не здоровий глузд щодо врегулювання цих питань, а політичні амбіції. На цьому шляху, знову постав політичний шлагбаум.

Що сьогодні турбує віруючих, релігійні спільноти в Україні суших в аспекті пропонованих змін щодо удосконалення законодавчої бази у сфері свободи релігії, свободи совісті? Є значні побоювання, що такого роду зміни можуть призвести до погіршення діючого Закону, пониження рівня свободи релігії, зокрема свободи церкви (релігійних організацій), а в цьому контексті – обмеження свободи буття релігійних меншин, неорелігійних утворень, особливо в площині державної реєстрації, можливостей повноцінної релігійної діяльності в межах закону. І ці побоювання не безпідставні. Адже релігійні меншини й сьогодні в рамках діючого Закону відчувають несправедливість дій щодо них „чиновничого” люду, заангажованого політично і віросповідно. В процесі реєстрації, виділення земель для будівництва культових приміщень, вирішення інших важливих питань відчутним, особливо останнім часом, є дискримінаційний підхід. Відчутною є також дифамація щодо неорелігій у світських, релігійні засобах масової інформації, у виступах окремих ієрархів „традиційних” церков, політиків і політичних сил. На жаль, ця тенденція знаходить свій вияв і в окремих законодавчих ініціативах із внесенням змін до Закону „Про свободу совісті та релігійних організацій”.

Наголошуючи на фундаментальності обов’язку правової держави щодо захисту та забезпечення прав та свобод людини і громадянина, автори окремих законодавчих ініціатив пропонують закріпити в законі поняття „тоталітарні культи”, „культи деструктивного типу”, перевіривши їх в юридично обґрунтовану площину. А у цьому зв’язку ставиться за мету посилення контролю за неорелігійними організаціями, протидія „деструктивній” їх діяльності, здійснення суворого обліку їх і контролю, зокрема у сфері місійної роботи релігійних спільнот, а також захисту закладів освіти від втручання в їх діяльність релігійних організацій, впорядкування процедури реєстрації; заборона іноземним громадянам займати керівні посади в релігійних спільнотах, входити до складу їх керівних структур; розширюється перелік підстав не для *припинення* діяльності релігійних організацій, а їх *ліквідації* за рішенням суду тощо.

Законопроекти такого типу (а їх уже в 2008 році внесено два) містять цілий ряд норм, які обмежують, регламентують внутрішнє право релігійних спільнот автономно, вільно вирішувати структурно-організаційні питання свого буття без втручання зовні. В законопроектах міститься пропозиція збільшити число засновників релігійних громад з 10 до 50. При цьому авторів такого роду законодавчих новацій абсолютно обходить те, що такі підходи суперечать Конституції України, міжнародним правовим документам, рекомендаціям ПАРЕ, де зафіксовано, що всі релігії повинні мати можливість розвиватись у рівних умовах.

Поза сумнівом, необхідність мінімізації екстремістських проявів у релігійному середовищі не викликає заперечень. Однак для нього є апробовані методи, напрацьований досвід, зокрема і в Україні, в рамках діючого законодавства. Зауважимо, що такого роду законодавчі ініціативи, які останнім часом поступили на розгляд Верховної Ради України (автори О. Фельдман, Г. Москаль), за своєю суттю спрямовані на обмеження свободи релігії, зокрема свобода діяльності так званих „нетрадиційних” релігійних спільнот, а відтак на обмеження свободи совісті їх прихильників.

Аналіз свідчить, що наявний негатив окремих законодавчих ініціатив часто-густо продиктований політичною і конфесійною заангажованістю їх авторів. Значну роль у цьому відіграє і необізнаність, і непоінформованість щодо суті діяльності, скажімо, релігійних новоутворень. Таке незнання, правова і релігієзнавча безграмотність часто породжує упередженість, несприйняття, нетерпимість, щодо них, які, при об'єктивному вивченні, не мають підстав. Тим більше, що такий підхід суперечить демократичним законам України і практиці європейських демократичних країн.

Можна констатувати, що часто в законодавчих ініціативах щодо сфери свободи совісті, свободи релігії містяться значні ризики, які чатують на демократію, свободу релігійної совісті, якщо вони до того ж спрямовані на нав'язування своєї правди, свого бачення смислу життя і переконань. У цьому зв'язку варто нагадати мудрі слова Оригена, який наголошував: „Христос не перемагає нікого, хто не хоче. Він перемагає, лише переконуючи”. Відтак світоглядне самовизначення людини, а тим більше її віросповідний вибір свого шляху до Бога, відносини з ним – це її власний, завізований совістю вибір. У цій делікатній, чутливій сфері – сфері совісті й духу - закон не діє. Це важливо пам'ятати. Пам'ятати, що свобода совісті релігії - фундаментальне право кожної людини. І всі, хто з цим правом стикається, мають бути виважені, обачливі й відповідальні як у своїх судженнях, ініціативах, так і практичних діях.

*Юрій РЕШЕТНИКОВ (Київ)*

## **ЗАКОНОДАВЧЕ ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ СВОБОДИ СОВІСТІ ТА ДІЯЛЬНОСТІ РЕЛІГІЙНИХ ОРГАНІЗАЦІЙ: СТАН І ПРОБЛЕМИ**

У доповіді „Про виконання обов'язків та зобов'язань Україною” від 5 жовтня 2005 року ПАРС, з одного боку, відзначила те, що чинний Закон України „Про свободу совісті та релігійні організації” є одним із найкращих законів про свободу віросповідання у регіоні, а з іншого - обґрунтовано зазначила, що „досить прогресивний закон на час його прийняття зараз потребує значних змін”. З цим висновком не можна не погодитись з огляду на значні суспільні зміни, що відбулися і відбуваються в Україні з моменту ухвалення зазначеного Закону.

Не викликає сумнівів те, що законодавче забезпечення свободи совісті та діяльності релігійних організацій є живою матерією, яка повинна розвиватися відповідно до розвитку суспільних відносин, що впливають на зазначену сферу. До цього мабуть варто ще додати і наявний суб'єктивний чинник в оцінюванні стану державно-конфесійних і міжконфесійних відносин, бачення напрямів їх подальшого розвитку, особливо з боку народних депутатів України, які, відповідно до Конституції України, є суб'єктами законодавчої ініціативи, а відтак мають змогу безпосередньо впливати на формування законодавчої бази в галузі свободи совісті та діяльності релігійних організацій.

Тому вважав би за доцільне зробити невеликий аналіз законопроектів, присвячених тим чи іншим аспектам забезпечення свободи совісті та діяльності релігійних організацій, внесених на розгляд Верховної Ради України впродовж минулого та нинішнього скликань.

Нагадаю, що Верховна Рада минулого скликання (як і поки що нинішнього) практично не спромоглася ухвалити жодного нормативного акту в інтересах подальшої гармонізації державно-конфесійних відносин. Натомість за досить короткий термін свого існування вона встигла відхилити аж чотири відповідних законопроекти: два законопроекти щодо надання релігійним організаціям права постійного користування земельними ділянками із земель державної та комунальної власності (законопроекти № 1101 від 30.06.06 та № 2260 від 04.10.06 відповідно В.Стретовича та О.Турчинова), законопроект В.Стретовича щодо надання релігійним організаціям права на заснування загальноосвітніх навчальних закладів (реєстр. № 2020 від 30.08.06) та законопроект щодо встановлення мораторію на приватизацію майна культового призначення, що перебуває у державній та комунальній власності (реєстр. № 2758 від 15.12.06; автори – О.Боднар та О.Турчинов).

Весь масив відповідних законопроектів умовно можна розділити на чотири категорії:

- 1) спрямовані на розв'язання нагальних питань забезпечення свободи совісті та діяльності релігійних організацій, подальшу гармонізацію державно-конфесійних відносин;
- 2) спрямовані на обмеження свободи совісті, свободи релігії;
- 3) ті, які декларативно спрямовані на розв'язання проблемних питань у галузі державно-конфесійних відносин, проте на практиці не досягають цього;
- 4) законопроекти, що присвячені іншим питанням, але в той чи інший спосіб мають відношення і до галузі свободи совісті, свободи буття релігійних організацій.

До першої групи можна віднести законопроекти щодо надання релігійним організаціям права постійного користування земельними ділянками із земель державної та комунальної власності (законопроекти № 1101 від 30.06.06 та № 2260 від 04.10.06 відповідно В.Стретовича та О.Турчинова та № 2426 від 30.10.06 народних депутатів України Р.Лук'янчука, О.Турчинова та Я.Сухого), законопроекти щодо надання релігійним організаціям права на заснування загальноосвітніх навчальних закладів (реєстр. № 2020 від 30.08.06, автор В.Стретович та реєстр. № 3160 від 12.02.07, автори - В.Стретович, В.Марущенко, О.Боднар, В.Малишев), законопроект щодо встановлення мораторію на приватизацію майна культового призначення, що перебуває у державній та комунальній власності (реєстр. № 2758 від 15.12.06, автори – О.Боднар та О.Турчинов) та законопроекти В.Марущенка щодо внесення змін до Кримінально-процесуального кодексу з метою дотримання таємниці сповіді (№ 2895-1 від 25.01.07).

Водночас практично всі вони з політичних, а подекуди - з ідеологічних, міркувань були відхилені тодішньою коаліцією (у складі представників компартії, соцпартії та Партії регіонів), а законопроекти 3160 (щодо надання релігійним організаціям права на заснування загальноосвітніх навчальних закладів) та 2895-1 (щодо змін до КПК) не розглядалися через розпуск Ради.

Більше «поталанило» законопроекту щодо надання релігійним організаціям права постійного користування земельними ділянками (№ 2426), який 19 червня минулого року, тобто через 5 днів після того, як депутати «Нашої України» та БЮТ склали депутатські повноваження, був проголосований, знов таки з політичних міркувань, у першому читанні та на сьогодні підготовлений профільним Комітетом з питань аграрної політики та земельних відносин до розгляду у другому читанні.

Що стосується нинішнього скликання, то до зазначеної категорії можна віднести законопроекти В.Марущенка про внесення змін до Кримінально-процесуального кодексу (щодо дотримання таємниці сповіді) (№ 1308 від 08.01.08) та проект щодо внесення змін до Закону України «Про Державний бюджет України на 2008 р. та про внесення змін до деяких законодавчих актів України» (№ 2082 від 15.02.08).



Останній в основному спрямований на подолання негативних для церков і релігійних організацій моментів, закладених у Законі про Держбюджет на цей рік. Нагадаю, що йдеться про встановлення виключно аукціонного порядку оренди державного та комунального нерухомого майна, а також земельних ділянок, що ставить релігійні організації у нерівне становище порівняно з комерційними структурами, та про збільшення розміру орендної плати за землю. Відповідно, зазначеним законопроектом пропонується зробити виняток для релігійних організацій із передбаченого порядку набуття в оренду державної чи комунальної нерухомості та земельних ділянок, встановити для них розмір орендної плати за землю на рівні одного відсотку її грошової оцінки (а не 12 відсотків, як це передбачено чинним Законом про Держбюджет). Крім того, пропонується скасувати оподаткування податком на додану вартість операцій із ввезення предметів культового призначення, зокрема богослужбової літератури.

До другої групи законопроектів, тобто спрямованих на обмеження свободи совісті, в минулому скликанні варто віднести законопроект О.Фельдмана про внесення змін до Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» (щодо зловживання правом на свободу совісті і віросповідання) (№ 3035 від 26.01.07). Завданням цього законопроекту, як зазначалося у пояснювальній записці, було встановлення порядку застосування способів обмеження свободи світогляду і віросповідання.

Водночас законопроект, допускаючи можливість обмеження права на свободу світогляду та віросповідання, не давав вичерпного уявлення про те, яким чином відбувається це обмеження, практично віддаючи це на розсуд суду, що могло вести до зловживань та протиправного обмеження зазначеного права; необґрунтовано розширював коло суб'єктів права подання позову щодо обмеження права на свободу світогляду та віросповідання, що у разі його ухвалення мало б негативні наслідки як для дотримання свободи совісті, так і для стану міжконфесійної ситуації та суспільної стабільності в Україні в цілому.

Варто зауважити, що зазначений законопроект був першою спробою запозичення російського досвіду у сфері законодавчого регулювання свободи совісті, про що прямо зазначалося у пояснювальній записці.

У нинішньому скликанні законопроектом аналогічної спрямованості став законопроект про внесення змін до Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» (щодо запобігання діяльності релігійних культів деструктивного типу та тоталітарних сект) (реєстр. № 2419 від 21.04.08; автор – Г.Г.Москаль). Відповідно до пояснювальної записки, цей законопроект спрямований проти діяльності релігійних культів деструктивного типу, які, на думку автора, створюють реальну загрозу правам людини й свободам громадян України. При цьому неформально, «в кулуарах», зазначається його основне спрямування проти Сандея Аделаджі.

До основних негативних моментів цього законопроекту можна віднести збільшення необхідної для одержання релігійною громадою статусу юридичної особи кількості її членів до п'ятидесяти осіб, обмеження права на існування автономних релігійних громад та практичне позбавлення права релігійної організації на вихід із складу релігійного об'єднання, обмеження поля діяльності релігійної громади, пропозиція щодо зазначення в назві релігійного об'єднання слів «центр» або «управління», встановлення цензу існування громад на території України для утворення ними релігійного об'єднання, запровадження «переліку елементів релігійного культу», використовувати які мають право лише зареєстровані релігійні організації, збільшення терміну розгляду документів, поданих на реєстрацію, до не менш ніж шести місяців, а в окремих випадках – до дванадцяти та запровадження щорічної перереєстрації у державному органі у справах релігій впродовж перших десяти років діяльності релігійних громад, які не належать до вже зареєстрованих в Україні релігійних об'єднань, заборона іноземним громадянам під час їх перебування в Україні належати тут до релігійних організацій та обіймати в них керівні посади тощо.

Таким чином, його ухвалення насправді матиме негативні наслідки не для окремої громади, а для усієї релігійної спільноти України, а найбільше - для римо-католицьких та іудейських релігійних організацій з огляду на те, що близько 50 відсотків їхніх священнослужителів є іноземцями. Відповідно ухвалення законопроекту матиме негативні наслідки для міжнародного іміджу України, ускладнить її відносини з європейською та світовою спільнотами.

При цьому зазначений законопроект суперечить низці статей Конституції України, Цивільного кодексу України, Закону України «Про правовий статус іноземців та осіб без громадянства», а також позиції ПАРС, зокрема висловленій у доповіді від 5 жовтня 2005 року „Про виконання обов’язків та зобов’язань Україною”.

До третьої групи можна віднести законопроекти про внесення змін до Кримінально-процесуального кодексу (щодо дотримання таємниці сповіді) (№ 2895 від 12.01.07, автори – народні депутати Г.Савосін та Ю.Зубко) (V скликання) та Р.Ткача про внесення змін до Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» (№ 1276 від 25.12.07).

Хоча автори першого з них правильно зазначили колізію між Кримінально-процесуальним кодексом та Законом України «Про свободу совісті та релігійні організації», проте спосіб, в який вони намагались її розв’язати, скоріш ускладнював справу, чим вирішував проблему.

Що стосується другого із означених тут законопроектів, то його завданням є нормативно-правове закріплення набуття статусу юридичної особи релігійною організацією з дня її державної реєстрації, підстав відмови релігійній організації у реєстрації її статуту (положення) та розширення переліку суб’єктів надання висновків, до яких орган, що здійснює реєстрацію, має право звертатися за необхідними роз’ясненнями.

Водночас законопроект не розв’язує наявної проблеми «подвійної реєстрації» релігійних організацій. Разом з тим, введення релігійних центрів (управлінь) до переліку органів, до яких має право звертатися за необхідними роз’ясненнями орган, що здійснює реєстрацію статуту (положення) релігійної організації, містить небезпеку порушення принципу рівності релігійних організацій, фактичну легалізацію можливої конфесійної упередженості осіб, відповідальних за реєстрацію статутів релігійних організацій.

Тому можна лише вітати позицію Головного науково-експертного управління щодо доцільності направлення зазначеного законопроекту на доопрацювання та позицію Комітету з питань культури та духовності щодо доцільності його відхилення.

Четверта група може включати низку законопроектів різних авторів, присвячених посиленню покарання винних в розпаленні міжнаціональної та міжрелігійної ворожнечі. Проте проблема насправді полягає не в м’якості передбаченого на сьогодні покарання, а в тому, що відповідна норма, передбачена статтею 161 Кримінального кодексу України, не застосовується на практиці, хоча зазначені правопорушення регулярно зустрічаються. Відповідно просте збільшення розміру покарання нічого само по собі не вирішить.

До цієї ж категорії можна віднести і законопроект про внесення змін до Закону України “Про державну реєстрацію юридичних осіб та фізичних осіб – підприємців” (щодо процедури припинення повноважень суб’єктів господарювання) (реєстр № 0913 від 23.11.07), що заходить у Комітеті з питань промислової і регуляторної політики та підприємництва для підготовки до другого читання. Ним пропонується у стислі терміни завершити державну реєстрацію юридичних осіб та фізичних осіб-підприємців, після чого ті юридичні особи, що вчасно не подали відомості для включення до Єдиного державного реєстру, вважатимуться припиненими з усіма правовими наслідками цього. На практиці це призведе як до необхідності у короткий строк здійснити перереєстрацію значної частини релігійних організацій, що спричинить як додаткове навантаження на уповноважені органи, так і до того, що частина релігійних організацій не встигне пройти відповідну процедуру, внаслідок чого їхня діяльність буде припинена. З огляду на декларування 70-75

відсотками населення України своєї релігійності, така ситуація здатна істотно посилити суспільне напруження в країні.

Також вже було зазначено, що і Закон «Про Державний бюджет України на 2008 рік» містить положення, що безпосередньо стосуються і релігійних організацій, на жаль, не покращуючи, а погіршуючи їхнє становище.

Говорячи про розвиток законодавства в галузі свободи совісті та діяльності релігійних організацій доречно торкнутися діяльності профільного Комітету з питань культури та духовності з огляду на його значну роль в цьому процесі.

На жаль, діяльність цього Комітету, очолюваного В.Яворівським, впродовж минулого скликання виявилась не надто конструктивною в частині гармонізації державно-конфесійних відносин. Так, Комітет рекомендував Верховній Раді відхилити три законопроекти щодо надання релігійним організаціям права постійного землекористування (підтриманих, до речі, Комітетом з питань аграрної політики та земельних відносин, і Державним комітетом України по земельних ресурсах) та законопроект В.Стретовича щодо надання релігійним організаціям права на заснування загальноосвітніх навчальних закладів.

Мабуть відчуваючи всю неадекватність такої «плідної» діяльності, згаданий Комітет все ж таки вирішив підтримати законопроект щодо встановлення мораторію на приватизацію майна культового призначення, що перебуває у державній та комунальній власності (реєстр. № 2758 від 15.12.06; автори – О.Боднар та О.Турчинов).

Що стосується нинішнього скликання, то викликають стурбованість висловлювання голови Комітету В.Яворівського практично на підтримку вищезазначеного законопроекту Г.Москаля. На наш погляд, парламентський Комітет з питань культури і духовності має стояти на захисті свободи совісті в Україні, а тому заяви його керівника не повинні містити трактування як таких, що підтримують ідеї обмеження свободи совісті та прав громадян за релігійною ознакою чи ознакою громадянства.

Слід зазначити, що законопроекти О.Фельдмана, Г.Москаля а певною мірою і Ткача (не кажучи вже про висловлювання К.Куликова, М.Томенка та В.Яворівського) наочно демонструють рівень розуміння значною частиною депутатського корпусу реального стану речей та наявних проблем у релігійній сфері, а відповідно і небезпеку внесення до «Верховної Ради України» законопроектів, що в процесі свого проходження можуть відобразити такі настрої. Зазначене вказує на передчасність внесення до Верховної Ради нової редакції Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації», підготовленої 2006 р. робочою групою Міністерства юстиції, відповідних пропозицій Держкомнацрелігій, а може навіть і проекту Концепції державно-конфесійних відносин.

За минулі сімнадцять років незалежності в Україні було створено правову базу для реалізації права людини на свободу совісті та віросповідання, що позитивно вплинуло на розвиток державно-конфесійних відносин, дозволило конфесіям розгорнути активну проповідницьку, просвітницьку та благодійницьку діяльність на благо українського народу та відродження його духовності, сприяло розвитку мережі релігійних організацій.

Водночас у сфері державно-конфесійних відносин існують певні проблеми, які потребують свого розв'язання, що обумовлює формування напрямків подальшої гармонізації зазначених відносин.

Необхідно усунути колізію між Законом України „Про свободу совісті та релігійні організації” та Законом України „Про державну реєстрацію юридичних осіб та фізичних осіб-підприємців” у частині подвійної реєстрації релігійних організацій як юридичних осіб. Така реєстрація має відбуватися виключно в порядку, передбаченому Законом України „Про свободу совісті та релігійні організації”.

Є необхідним законодавчо визнати релігійні організації суб'єктами права заснування дошкільних, загальноосвітніх і вищих навчальних закладів, законодавчо передбачити можливість державного ліцензування та акредитації духовних (релігійних) навчальних закладів, забезпечити рівність у соціальних правах викладачів і студентів

духовних навчальних закладів з викладачами і студентами державних і приватних навчальних закладів.

Необхідною є розробка механізмів державного сприяння соціальній і благодійній діяльності релігійних організацій, опрацювання механізмів співпраці відповідних державних органів і служб з релігійними організаціями у здійсненні соціальної та благодійної діяльності.

Потребують свого розв'язання й інші питання, зокрема землекористування релігійними організаціями, оренди ними об'єктів нерухомості державної та комунальної власності тощо. Вочевидь є необхідним законодавче забезпечення процесу повернення релігійним організаціям колишнього церковного майна і термінове встановлення заборони на приватизацію чи інше відчуження майна культового призначення, що перебуває у державній та комунальній власності.

При цьому формування партнерських відносин між Державою і Церквою, що передбачає участь церков у освітньому та виховному процесі дітей та молоді, забезпечення можливостей душпастирської роботи у Збройних Силах та інших військових формуваннях України, спільну реалізацію соціальних проектів, всебічне забезпечення свободи совісті, реалізація принципу рівноправності релігійних організацій в Україні, має бути пріоритетним напрямком державної політики у сфері подальшої розбудови державно-конфесійних відносин в Україні.

Підсумовуючи, можна зазначити, що європейський вектор розвитку Української держави вимагає від неї подальшого продовження та поглиблення демократичних перетворень в усіх сферах життя, зокрема в галузі свободи совісті та державно-церковних відносин, їх законодавчого оформлення. Тому можна висловити впевненість, що робота щодо удосконалення чинного законодавства у зазначеній галузі, приведення його у відповідність з вимогами часу (а це мабуть навіть важливіше, ніж вимоги Ради Європи) буде продовжено на користь не лише релігійної спільноти, але й усього українського суспільства, адже віруючі громадяни є чільною частиною останнього.

*Мерілін KIBIOPГ (ВЕЛИКА БРИТАНІЯ)*

## **ЄВРОПЕЙСЬКІ ПРАКТИКИ І ПІДХОДИ ДО РЕЄСТРАЦІЇ РЕЛІГІЙНИХ ОРГАНІЗАЦІЙ**

Мета моєї доповіді – розповісти про нову практику і підходи Євросоюзу до питань реєстрації релігійних організацій. Центром нашої розмови про права людини є ідея рівноцінності і гідності кожної людини. Основний принцип Хартії ООН про права людини: гідність і рівність притаманні всім людям. Релігія або віра є одним із фундаментальних елементів концепції життя, концепції прав людини.

Всі країни Євросоюзу підписали європейську конвенцію з прав людини. Це означає, що всі країни Європи взяли зобов'язання дотримуватися свободи віросповідань, на чому наголошує документ. Україна також є країною Європи, вона прагне до членства в ЄС. Тому важливо, щоб Україна слідувала тим же принципам, які є основою правового статусу релігійних спільнот і прийняті країнами Євросоюзу.

Важливим питанням документу є питання реєстрації релігійних громад, визначення їх прав і обов'язків. Європейський суд з прав людини чітко визначив, що кожна окрема людина має право формувати релігійні асоціації, має право утворювати організацію як юридичну особу, щоб колективно виступати у своєму конфесійному вияві. Одержання

права юридичної особи – це частина права на свободу совісті, не обов'язок, а право. Адже можна сповідувати певну релігію, не маючи статусу юридичної особи.

Автономнее існування релігійних спільнот – це є нормою демократичного суспільства. Звернусь до конкретного прикладу щодо перереєстрації громади саєнтологів у Москві. Тут вона ніяк не могла переєструватися, оскільки не мала статусу юридичної особи. Відтак, як бачимо, відмова у реєстрації прямо впливає на юридичний статус релігійної спільноти. Не реєструючи саєнтологів, держава цим самим дискримінує їх організацію.

Релігійні спільноти захищає європейська конвенція. Навіть не маючи статусу юридичної особи, вони мають право на захист євроконвенцією з прав людини.

Спільна риса всіх міжнародних правових документів із свободи совісті – не теоретичний захист релігійних спільнот, а конкретні дії з цього захисту.

Забезпечення релігійних свобод ґрунтується на ряді умов. Насамперед необхідний закон, який би визначав правові рамки діяльності релігійних спільнот. Визнання автономного існування релігійних громад – умова плюралістичного суспільства. Релігійні організації не повинні відчувати якісь ускладнення при одержанні ними статусу юридичної особи. Недосконалість законодавств ряду європейських країн в тому, що вони чітко не визначають, які спільноти і за яких умов мають право на такий статус, а які ні. У деяких законах релігійні організації необґрунтовано розглядаються як неприбуткові організації або як комерційні компанії.

Держава має бути нейтральною, безпристрадною до різних вірувань, які існують на її теренах. Відтак буде збережений плюралізм і демократичність релігійного життя. Закріплений законами релігійний плюралізм передбачає повагу не тільки до різних релігійних вірувань, а й до різних видів релігійної діяльності, зокрема навчання релігії.

Європейський суд визнає, що конфесійне багатоманіття може стати джерелом напруження і конфліктів. Європейська конвенція визнає право на певні обмеження свободи вияву віросповідань, але вони мають бути заздалегідь всебічно виправдані, обґрунтовані, описані в законі. Ці обмеження насамперед мають стосуватися інтересів суспільства, громадського порядку, підтримки здоров'я і моралі.

**Merilin KIVIORG**

**Introduction** The centrepiece of human rights talk and human rights law today is the idea of equal worth, dignity and autonomy of every human being. The idea that human rights are equally held by all who possess them is intrinsic to the concept of human rights. For example, the preamble of the *Declaration on the Elimination of all Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief* postulates that, 'one of the basic principles of the *Charter of the United Nations* is that of the dignity and equality inherent in all human beings'.<sup>196</sup> It establishes further that 'religion or belief, for anyone who professes either, is one of the fundamental elements in his conception of life'. With this concept of human rights in mind, I will now proceed to discuss the main principles setting the framework for registration of religious communities in the European Union.

All countries of the European Union have signed the *European Convention for the Protection of Fundamental Freedoms and Rights*.<sup>197</sup> This means that all European Union countries are obliged to adhere to freedom of religion or belief as embodied in the Convention. Ukraine is also a member of the Council of Europe and party to the European Convention of Human Rights. Moreover, as Ukraine is seeking membership in the European Union, I believe it

<sup>196</sup> Declaration on the Elimination of all Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief, proclaimed by UN General Assembly Resolution 36/55 (25 November 1981).

<sup>197</sup> European Convention for the Protection of Fundamental Freedoms and Rights (hereinafter European Convention on Human Rights), Nov. 4, 1950, 213 U.N.T.S.

is important for its future to follow the same principles underpinning the legal status of religious communities as adopted by EU member states.

**I. Registration/Legal Personality: Right or Obligation?** Firstly, let me address the question, as to whether registration of religious communities is a right or an obligation. For a start, the European Court of Human Rights has clearly recognised that the individual is enriched by association. In the case of *Sidiropoulos v. Greece*, the Court stated that the right to form an association is an inherent part of the right to freedom of association and that citizens should be able to form a legal entity in order to act collectively in fields of mutual interest.<sup>198</sup> The right to form an association is an inherent part of the right set forth in Article 11 of the Convention. 'The way in which national legislation enshrines this freedom and its practical application by the authorities reveal the state of democracy in the country concerned'.<sup>199</sup> The right of religious communities to obtain legal personality is recognized as part of the collective freedom of religion or belief. In the case of the *Metropolitan Church of Bessarabia*, the Court stated that 'where the organization of the religious community is at issue, a refusal to recognize it also constitutes interference with the applicants' right to freedom of religion under Article 9 of the Convention'.<sup>200</sup>

In the European Union there are various options to obtain legal personality.<sup>201</sup> Registration is one of the options. However, registration and obtaining legal personality should not be considered to be an obligation. There are communities, which do not want to obtain it.<sup>202</sup> Religious communities with or without legal personality are in principle protected by the European Convention of Human Rights.<sup>203</sup> Obtaining legal personality is a right but not an obligation. Making communal enjoyment of freedom of religion dependent on legal personality/registration is contrary to the idea expressed in the Article 9 (2) of the ECHR – *right to freedom of thought, conscience and religion includes freedom in community with others and in public or private, to manifest religion or belief, in worship, teaching, practice and observance*.

However, many religious communities prefer to obtain some sort of legal personality. This option is vital for everyday functioning of a religious community and for a meaningful and effective communal enjoyment of freedom of religion or belief. 'As a rule, religious activities

<sup>198</sup> ECtHR, App. No. 26695/95, Decision of 10 July 1998.

<sup>199</sup> *Church of Scientology Moscow v. Russia*, Appl. No. 18147/02, Decision of 24 September 2007, para. 73.

<sup>200</sup> *Metropolitan Church of Bessarabia and Others v. Moldova*, Appl. No. 45701/99, Decision of 27 March 2002, para. 105.

<sup>201</sup> There are also communities which may have legal personality *sui generis*. For example, Discrimination in relation to legal personality was discussed in the European Human Rights Court case of *Canea Catholic Church v. Greece*. The Catholic Church was unable to take legal proceedings to protect its property rights because Greek courts refused to acknowledge that it had legal personality. This was due to non-compliance with the formalities set forth in Greek domestic law governing acquisition of legal personality. The European Human Rights Court compared the situation of the Catholic Church to that of the Greek Orthodox Church and Jewish communities. It pointed out that the latter communities were granted legal personality and standing in courts without any formality or required procedure. The court concluded that there was no objective and reasonable justification for such a difference in treatment. The applicant church had the continuity which the law normally ascribed to legal persons; it therefore did not need to produce a document proving that it had acquired legal personality in accordance with the formalities of domestic law. It was considered as a legal personality *sui generis*. *Canea Catholic Church v. Greece*, App. No. 143/1996/762/963, Decision of 16 December 1997.

<sup>202</sup> However, these cases are rare and most of the problems with legal personality/registration are related to situations where States have been obstructing registration of religious communities.

<sup>203</sup> In the admissibility case of the *Christian Association of Jehovah's Witnesses v. Bulgaria*, the commission stated that 'according to the commission's case-law non-governmental organisations include also religious associations without legal personality.' *Christian Association of Jehovah's Witnesses v Bulgaria*, App. No. 28626/95, Admissibility Decision of 3 July 1997. This case ended in a friendly settlement on 9 March 1998. It should be noted that the term 'association' has an autonomous meaning under the Convention. 'The legal form chosen and the legal consequences attached thereto by national law, cannot be decisive here, since otherwise the guarantee of Article 11 might be rendered illusory by the national legislature, and there might exist great differences in scope of that guarantee among the legal systems of the various Contracting States.' P. van Dijk, G.J.H. van Hoof, *Theory and Practice of the European Convention on Human Rights* (Kluwer Law International, 1998), p. 591.

such as gathering for prayer etc. can be performed without the need for any legal organization: but...inability to obtain legal personality can indirectly affect religious liberty when it prevents the religious community from owning or renting a place of worship, or opening a bank account, etc.<sup>204</sup> Obtaining some sort of legal personality at a basic level is generally not an issue in EU countries.<sup>205</sup> In many cases religious groups have the option to choose between being granted the 'general' legal personality available to all associations, or the specific legal personality reserved for religious associations. In some legal systems religious communities can incorporate as non-profit making organisations, foundations, partnerships and even commercial companies.<sup>206</sup>

## II. What are the Duties of the State?

**2.1. Effective Protection of Convention Rights** In the case of *Leila Şahin v. Turkey* the Court reassured that 'it is of crucial importance that the Convention is interpreted and applied in a manner which renders its rights practical and effective, not theoretical and illusory'.<sup>207</sup> Article 13 of the Convention fortifies the effective protection of rights even further establishing that effective domestic remedies should be provided for arguable breaches of convention rights.<sup>208</sup> The principle of effective protection of rights could be said to be a common feature of all human rights treaties, including UN treaties, for example, ICCPR.<sup>209</sup> The effectiveness principle has been relied upon many times in order to allow the European Human Rights Commission or Court to the interpretation that convention rights are not merely negative rights, but also positive rights which put positive obligations on States.<sup>210</sup> The Court has not provided an authoritative definition of positive obligations. Judge Martens in his dissenting opinion defined them as 'requiring members to...take action'.<sup>211</sup> Even if positive duty does not *expressis verbis* read out from the text of the Convention, it may accompany the purely negative duty of States to refrain from interfering in the enjoyment of Convention rights. The practice of the ECHR does not leave any doubt that the Court has to some extent recognised the positive obligations of States. The Court has recognised that States have positive duties to protect (from third parties), but it also has to a certain extent recognised positive duties to provide (or facilitate) religious needs. It could be argued that there is a positive obligation on behalf of the State to provide a legal framework (duty to take legislative measures), which does not inhibit communal enjoyment of freedom of religion or belief or freedom of association by religious communities. The effectiveness principle in combination with the European Court of Human rights case law on registration, in fact, makes a clear point about State duty to provide at least the existential minimum, basic tools for enjoyment of collective freedom of religion. In practical terms it means many things. Firstly, there should be options available for religious communities to obtain legal personality. This means the existence of an

<sup>204</sup> See e.g. S. Ferrari, 'Religious Communities as Legal Persons: An Introduction to the National Reports' in *Churches and Other Religious Organisations as Legal Persons*, p. 5.

<sup>205</sup> Although many European countries have multi-tiered systems 'it is typically possible at the "base level" for a religious group to organize as a normal nonprofit association (e.g., a registered association). Some have base-level associations specifically designed for religious communities.' W. C. Durham, Jr., 'Facilitating Freedom of Religion or Belief Through Religious Association Laws' in T. Lindholm, W. C. Durham, Jr., B. G. Thazib-Lie (eds.), *Facilitation Freedom of Religion or Belief: A Deskbook* (Martinus Nijhoff Publishers, 2004), p. 343.

<sup>206</sup> S. Ferrari, 'Religious Communities as Legal Persons: An Introduction to the National Reports' in *Churches and Other Religious Organisations as Legal Persons*, p. 3.

<sup>207</sup> *Leila Şahin v. Turkey*, para. 136. 'The Strasbourg organs have consistently held that Article 9 guarantees not only a negative aspect of freedom of religion, that is, the protection against unjustified interference by the State, but also positive obligations inherent in an effective "respect" for the individuals freedom of religion.' *X v. UK* (1981) No. 8160/78, para. 3.

<sup>208</sup> See also K. Starmer, *European Human Rights Law* (London, Legal Action Group, 1999); A. R. Mowbray, *Development of Positive Obligations under the European Convention on Human Rights by the European Court of Human Rights* (Oxford: Hart Publishing, 2004), p. 5.

<sup>209</sup> International Covenant of Civil and Political Rights (ICCPR), GA Res. 2200 A, 21 U.N. GAOR, Supp. (No. 16) 52, U.N. Doc. A/6316 (1966).

<sup>210</sup> E.g. *Marckx v. Belgium*, 13 June 1979, A.31, 15, para 31, 45; *Belgian Linguistics case*, Series A no. 6.

<sup>211</sup> Dissenting opinion of Judge Martens in *Gul v. Switzerland* 1996-I 165; See also A.R. Mowbray, *Development of Positive Obligations under the European Convention on Human Rights by the European Court of Human Rights* (Oxford: Hart Publishing, 2004), pp 1-6.

adequate legal framework. Secondly, obtaining legal personality/registration should not be overly burdensome. Without these corresponding duties the right to legal personality would not make much sense.

**2.2. The Duty to Remain Neutral and Impartial** The European Human Rights Court has often emphasised the State's role as the neutral and impartial organiser of the exercising of various religions, faiths and beliefs and has pointed out that this role is conducive to public order, harmony and tolerance in a democratic society. The State has a duty to remain neutral and impartial in relation to various religions and beliefs, which is important for the preservation of pluralism and the proper functioning of democracy.<sup>212</sup> The Court has also stated that a State's duty of neutrality and impartiality is incompatible with any power on the State's part to assess the legitimacy of religious beliefs, or the ways in which those beliefs are expressed.<sup>213</sup> The latter makes a very strong point about autonomy of religious individuals or communities. It is also making a clear point about respect to autonomy of religious communities in the process of registration. In the case of the *Moscow Branch of the Salvation Army v. Russia*<sup>214</sup> the European Court held that refusal to re-register and the threat of dissolution of the legal entity of the Salvation Army, (a well-respected protestant religious group), violated both the freedom of association and the freedom of religion provisions of the European Convention. The Moscow branch of the Salvation Army obtained its legal personality in 1992 after being registered by the Justice Department of the Moscow City Council of People's Deputies. On 1 October 1997 a new Law on Freedom of Conscience and Religious Associations entered into force in Russia. It required all associations which had previously been granted the status of legal entities to bring their articles of association into conformity with the Act, and to re-register. The applicant was refused re-registration on a variety of inconsistent grounds. None of them were sufficiently substantiated. One of the allegations the Moscow Justice Department put forward was that the applicant was a paramilitary organisation, since its members wore uniforms and performed service, and because the use of the word "army" in its name was not legitimate. The European Human Rights Court pointed to its constant case law which has established that the right to freedom of religion as guaranteed under the Convention excludes any discretion on the part of the State to determine whether religious beliefs or the means used to express such beliefs are legitimate.<sup>215</sup> Thus, the State officials should not have evaluated the particular ways of organizing the internal life of the religious community and the ways it was manifesting its religious beliefs. The Court concluded that 'the Moscow authorities did not act in good faith and neglected their duty of neutrality and impartiality vis-à-vis the applicant religious community'.<sup>216</sup> As the Court stated in the case of *Hasan and Chaush* '...the autonomous existence of religious communities is indispensable for pluralism in a democratic society, and is thus an issue at the very heart of the protection which Article 9 affords'.<sup>217</sup> A similar idea was expressed in the *Church of Scientology* case<sup>218</sup>. Neutrality under the European Convention on Human Rights can be understood to mean impartiality, that is, an obligation to respect religious choices of citizens, whether or not they adapt to the widespread religious beliefs in the country, and whether such beliefs are popular or unpopular. Moreover, the Court found in the Salvation Army case that it could not be seriously maintained that the community was advocating violent change of constitutional foundations, or

<sup>212</sup> Case of *Leyla Sahin v. Turkey*, Appl. No. 44774/98, para. 107; *Manoussakis and Others v. Greece*, Judgment of 26 September 1996, *Reports* 1996-IV, p. 1365, para. 47; *Hassan and Chaouch v. Bulgaria* [GC], App. No. 30985/96, para. 78, ECHR 2000-XI, Case of *Refah Partisi (The Welfare Party) and Others v. Turkey*, Appl. Nos. 41340/98, 41342/98, 41343/98 and 41344/98, Decision of 13 February 2003.

<sup>213</sup> *of the Moscow Branch of the Salvation Army v. Russia*, App. No. 18147/02, Decision of 5 April 2007, para. 72; *United Communist Party of Turkey and Others v. Turkey*, Decision of 30 January 1998, *Reports* 1998-I, para. 57; *Metropolitan Church of Bessarabia v. Moldova*, 2001, 123.

<sup>214</sup> *Case of the Moscow Branch of the Salvation Army v. Russia*, App. No. 18147/02, Decision of 5 April 2007.

<sup>215</sup> *Ibid.*, para. 92.

<sup>216</sup> *Ibid.*, para. 97.

<sup>217</sup> *Hasan and Chaush v. Bulgaria*, App No 30985/96, Decision of 26 October 2000, para. 62.

<sup>218</sup> *Church of Scientology Moscow v. Russia*, App. No. 18147/02, Decision of 5 April 2007.



undermined the State's integrity or security. There was no evidence before the domestic courts that in seven years of its existence the religious community, its members or founders had contravened any Russian law.<sup>219</sup>

**2.3. The Principle of Pluralism** Endorsement of religious pluralism often figures in the rhetoric of the Court. The ECtHR has repeatedly stated that religious pluralism is one of the cornerstones of a democratic society. The idea of religious pluralism was expressed in the often referred to *Kokkinakis* case:

[F]reedom of thought, conscience and religion is one of the foundations of a "democratic society" within the meaning of the Convention. It is, in its religious dimension, one of the most vital elements that go to make up the identity of believers and their conception of life, but it is also a precious asset for atheists, agnostics, sceptics and the unconcerned. The pluralism indissociable from a democratic society, which has been dearly won over the centuries, depends on it.<sup>220</sup>

In the case of *The Moscow Branch of the Salvation Army* the Court stated that besides political parties and other associations, associations formed for the purposes of proclaiming or teaching religion are important for the proper functioning of democracy. It went further to explain that:

Pluralism is also built on the genuine recognition of, and respect for, diversity and the dynamics of cultural traditions, ethnic and cultural identities, religious beliefs, artistic, literary and socio-economic ideas and concepts. The harmonious interaction of persons and groups with varied identities is essential for achieving social cohesion. It is only natural that, where a civil society functions in a healthy manner, the participation of citizens in the democratic process is to a large extent achieved through belonging to associations in which they may integrate with each other and pursue common objectives collectively.<sup>221</sup>

Several points can be made on the basis of the above statements from the ECtHR practice on pluralism. Firstly, the principle of pluralism requires that not only religious beliefs, but also other beliefs are recognised and protected. Secondly, pluralism is built on a genuine recognition of the diversity of associations with various beliefs. Thus not just diversity of individual beliefs, but also diversity of associations, (communities with various beliefs), is important from the point of view of pluralism. Thirdly, the ECtHR clearly links the principle of pluralism to democracy. Pluralism seems to be an obligatory element of democracy, which is the only political model considered compatible with the Convention.<sup>222</sup> There can be no democracy without pluralism.<sup>223</sup> Emphasising pluralism as an element of democracy also implies that democracy itself is not necessarily required within religious communities - diversity of communal expression of beliefs should be respected.

Moreover, when one talks about the principle of pluralism in the context of human rights generally, and in the context of the ECHR, one should point out the theoretical, but also practical link between pluralism and tolerance. The European Human Rights Court has recognised that diversity may cause conflicts and tensions. However, it has emphasised that this is one of the unavoidable consequences of pluralism. 'The role of the authorities in such circumstances is not to remove the cause of tension by eliminating pluralism, but to ensure that the competing groups tolerate each other.'<sup>224</sup>

<sup>219</sup> *Case of the Moscow Branch of the Salvation Army v. Russia*, para. 95.

<sup>220</sup> *Kokkinakis v. Greece*, para. 31.

<sup>221</sup> *The Moscow Branch of the Salvation Army v. Russia*, 2006, para. 61. See also *Supreme Holy Council of the Muslim Community v. Bulgaria*, 2004, para. 93; *Gorzeliak and Others v. Poland* [GC], no. 44158/98, (17 February 2004), para 92.

<sup>222</sup> *The Case of Barankevich v. Russia*, App. No. 10519/03, 26.07.2007; *The Case of the Moscow Branch of the Salvation Army v. Russia*, 2006, para. 60; *Christian Democratic Peoples Party v. Moldova*, No. 28793/02, paras. 62-63.

<sup>223</sup> *Case of Refah Partisi (the Welfare Party) and Others v. Turkey*, para. 44.

<sup>224</sup> *Agga v. Greece*, 2003, para. 60; *The Plattform "Ärzte für das Leben" v. Austria*, judgment of 21 June 1988, Series A no. 139, p. 12, § 32.

**2.4. Justified Restrictions on the Right to Register Religious Communities** In the case of *the Moscow Branch of the Salvation Army v. Russia* the Court stated that Article 9 must be interpreted in the light of Article 11 of the Convention, which safeguards associative life against unjustified State interference.

Seen in that perspective, the right of believers to freedom of religion, which includes the right to manifest one's religion in community with others, encompasses the expectation that believers will be allowed to associate freely, without arbitrary State intervention.<sup>225</sup>

The European Convention on Human Rights allows restrictions on the manifestation of freedom of religion or belief. However, the limitations have to be prescribed by law, they have to be necessary in a democratic society in the interest of public safety, for the protection of public order, health or morals, or for the protection of the rights and freedoms of others. In the *Scientology* case the Court stated that:

[T]he restriction on the rights to freedom of religion and assembly, as contained in Articles 9 and 11 of the Convention, is exhaustive. The exceptions to the rule of freedom of association are to be construed strictly and only convincing and compelling reasons can justify restrictions on that freedom. In determining whether a necessity within the meaning of paragraph 2 of these Convention provisions exists, the States have only a limited margin of appreciation, which goes hand in hand with rigorous European supervision embracing both the law and the decisions applying it, including those given by independent courts.<sup>226</sup>

To conclude, in practical terms it means that only justified restrictions are allowed when it comes to the registration of religious communities. Religious freedom often confronts ignorance and intolerance. It is important to give real thought to the underpinning reasons for obstructing registration of religious communities, and not to lose sight of the idea of equal worth and dignity of all human beings.

**Йоланта АМБРОСЕВИЧ-ЯКОБС (ПОЛЬЩА)**

### **РЕКОМЕНДАЦІЇ ОБСЄ У СФЕРІ ВИВЧЕННЯ РЕЛІГІЇ (ТОЛЕДСЬКІ ПРИНЦИПИ)**

Свою презентацію документу «Принципи Толедо, навчання релігії та віруванням в публічних школах» я розпочну із рефлексії щодо парадоксу різноманітності. Це - певний виклик для кожного з тих, хто живе в сучасному світі і вирішує питання, як справитись з різноманітністю та з політичною волею з метою створення вірних та єдиних громадян з мінімальними стандартами в національній освітній програмі, яка відповідає загальним вимогам навчання. З іншого боку, у нас є відповідні очікування, багатий соціально-культурний фон, що також потрібно взяти до уваги. Тут ми маємо три точки зору: підхід рівних можливостей, соціальна справедливість, імператив прав людини. Це - перспектива ОБСЄ, яку я репрезентую на цій конференції. Важливо визнати, що освіті потрібна політична підтримка. Досить часто політики перекладають сферу освіти на самих педагогів, на вчителів. Тому я буду декларувати директиви, як допомогти працівникам освіти та тим, хто складає освітню політику. Запропоную перспективи прав людини відповідно до навчання їх релігіям та віруванням в публічних школах.

<sup>225</sup> ECtHR, App. No. 72881/01, Decision of 5 October 2006, para. 58.

<sup>226</sup> *Case of Church of Scientology Moscow v. Russia*, App. No. 18147/02, Decision of 5 April 2007, para. 86; See also *Case of Svyato-Mykhaylivska Parafiya v. Ukraine*, App. No. 77703/01, 14.06.2007, para. 114; the same reasoning has been put forward also in an earlier case law. See *Wingrove v. the United Kingdom*, judgment of 25.11.1996, Reports of Judgments and Decisions 1996-V, p. 1956, para. 53.

Спочатку я представлю організацію, яка є найбільшою організацією з безпеки в світі та концентрує увагу на ранньому попередженні та відверненні конфліктів. Вона складається з 56 країн Європи, Центральної Азії, Північної Америки. Часто її називають «Товариством цінностей». Там працюють багато організацій в 18 галузях спеціалізації з питань свободи слова, совісті, релігії. Права ці виділені в документі ОБСЄ в 1975 році в заключному акті Хельсінкі.

Яка ж природа ОБСЄ? Що є унікальним для ОБСЄ серед інших міжурядових організацій? ОБСЄ залучає інші неурядові організації як партнерів у своїй роботі з державами по відношенню до практик та утвердження обов'язків, зокрема, проведення конференцій, найбільші з яких відбувається щороку восени у Варшаві. Процес ОБСЄ є політичним процесом. Він не створює норми, які зобов'язують законодавців або постають як загальнообов'язкові принципи. Але через них ОБСЄ реагує дуже швидко на потреби. Ця організація ґрунтується на консенсусі, тому що коли досягнутий консенсус, то рішення вступають в силу невідкладно. В порівнянні з ООН, Радою Європи та ЄС, ОБСЄ може реагувати досить швидко, тому що сфера попередження конфліктів є дуже важливою. Основна організація ОБСЄ – ОДІР (Офіс демократичних інституцій та прав людини). Вона допомагає державам розвивати принципи демократії, поваги прав людини та фундаментальних свобод, допомагає захищати та створювати демократичні організації. Вона також є прагматичною організацією в боротьбі з ксенофобією, расизмом та нетерпимістю серед мусульман, попередження та сприяння встановленню взаємоповаги. ОДІР створив групу респектів стосовно свободи віросповідань. Вона створена більше 10 років тому з метою, щоб спрямовувати, давати консультаційні послуги, експертні оцінки країнам-учасникам, за їх поханням. Кожна держава-учасник визначає своїх двох делегатів - членів ради. На даний момент в Раді існує 60 делегатів. В Раді створена рада з питань свободи релігії у складі 15 експертів, Деякі з них присутні тут, зокрема Коул Дьюрем. Серед форм її діяльності, зокрема, є розгляд законопроектів з питань свободи совісті країн учасників. Рада також сприяє розвитку діалогу серед релігійних спільнот, сприяє полегшенню діалогу між ними, розробляє проекти стосовно освіти, які сприяють створенню терпимості, забезпечує коментарі та аналіз з ряду інших важливих питань, наприклад, релігійних символів, та розробляє спрямовуючі принципи Толедо, які я буду тут репрезентувати. Всі матеріали ОБСЄ безкоштовні на її веб-сайті.

Я б хотіла звернути увагу на три концепції, коли ми говоримо про релігію та освіту. Ми можемо проводити освітню програму з *релігії*, коли єдина релігійна традиція вивчається з середини і релігія є об'єктом віри. Ми можемо навчати *про релігію* крізь призму історично-описового підходу, який загальновідомий з релігійного навчання у вищих освітніх закладах. Також ми можемо навчати *із релігії*, що дає можливість розвивати власні погляди, сфокусувати увагу на досвід дітей, на їх власні унікальні світоглядні поглядах. Тому цей підхід має такі центри, які забезпечують здійснення основних цілей освіти по відношенню до віросповідань. До них належать зокрема: 1) сприяти розвитку поваги до моральних цінностей та допомагати дітям у формуванні їх духовного світу; 2) розвивати міжособистісну компетенцію студентів не лише в діалозі між педагогами та студентами, а й між самими студентами.

Керуючі принципи Толедо не є навчальним планом. Цей підхід не є загальнообов'язковим. Це є такі директиви, які можуть бути використані в розробці навчальних планів. Вони відображають підхід поваги до прав людини і піклування про забезпечення цих прав. Толедські принципи стосуються розвитку освітніх програм, які відображають культурний плюралізм, розробляють навчальні плани на основі зняття тих відмінностей, яка наявні між державними, освітніми та релігійними владами. Наприклад, в Англії та Німеччині вже існують такого роду освітні програми. Дуже важливо розвивати мультирелігійну освіту, якої не вистачає в багатьох країнах Європи. Дуже важливо, щоб навчальні посібники, які використовуються в школах, були узгодженими з релігійними спільнотами з тим, щоб символічно кожний серед інших міг впізнати себе в посібнику,

який запропонований в рамках навчального процесу. Важливим елементом є надання ресурсів вчителям. Вся структура освіти повинна бути спрямована на введення принципів, про які ми говорили. Тобто, нам необхідно звертати увагу на весь процес освіти і, звичайно, на навчання вчителів, на курси підвищення кваліфікації. Потрібно забезпечувати і пропагувати кращі практики передового досвіду. В цій ситуації ми пропонуємо гарний приклад для людей, які викладають. Приклад того, яким чином викладаються релігійні вчення в інших країнах, в Боснії та Герцеговині, в Канаді. Важливо, щоб діти дізнавались про різні релігійні традиції, а також про власну релігійну традицію, оскільки багато проблем виникають не лише із-за нерозуміння релігії інших, а також з причини нерозуміння навіть власної релігійної традиції, що трапляється ще досить часто. Толедські принципи представляють те, як можна перемогти консервативне, етноцентричне і догматичне навчання релігії, яке, на жаль, на сьогодні все ще існує в різноманітних країнах, в ситуаціях, коли основні моральні цінності окремої релігії розглядаються як виняткові і при цьому не звертається увага на міжрелігійні відносини з точки зору етичного, теологічного або практичного смислу.

Нам необхідно представити принципи, які можуть допомогти країнам-учасникам в розвитку освітніх програм з тим, щоб можна було покращити освітні програми в тій ситуації, якщо певній країні це потрібно. Два основні ключові принципи: існує позитивна цінність в навчанні релігії та віруванням, яка підкреслює повагу до прав кожного на свободу совісті та віросповідання; по-друге, навчання релігії може знизити кількість непорозумінь та стереотипів в сфері релігії та вірувань, тому що часто вчителі виявляються безпорадними, говорячи що в них немає інструментів, матеріалів, вони не знають, яким чином можна справитись з упередженнями та конфліктами, джерелом яких є непорозуміння у сфері релігії.

Толедські принципи є конкретною стратегією того, яким чином можна знизити або ліквідувати релігійні упередження. Вони не є загальнообов'язковими для виконання, але існують для того, щоб замінити певні існуючі недосконалі системи. Насправді вони потрібні для досягнення балансу та нейтрального підходу, вони спрямовані на право дотримуватись релігійних переконань, а також спрямовані на те щоб впроваджувати повагу до вірувань інших. Підхід Толедських принципів передбачає надання слова тим, хто випадає з нашої релігійної системи. Досить важливо залишатись чутливими до існуючої ситуації, оцінювати її. Звичайно, ми пропонуємо допомогу країнам-учасникам, приділяючи увагу основним сферам освітнього процесу, пропонуючи програми освіти викладачів та передові практики.

Що ж стосується передових практик, то я б хотіла розповісти про ініціативу щодо культури релігії, яка застосовується в Боснії та Герцеговині. Відтак Толедські принципи не лише наводять приклади, які впроваджуються в таких розвинених країнах як Канада, а й пропонують приклади із країн, які переживають постконфліктний період або все ще знаходяться в конфліктній ситуації для того, щоб продемонструвати, що можна починати роботу в цій сфері на різному етапі.

**Культура релігії** – це предмет, який розроблений в Боснії та Герцеговині для того, щоб навчати школярів в сфері чотирьох основних релігій, які існують в цих країнах. Вони не викладаються з точки зору релігійної доктрини, як зазвичай це відбувається на традиційних уроках релігії, спрямованих на студентів певного віросповідання. Навпаки, завдання цього курсу полягає в запрошенні всіх студентів вивчати всі чотири релігії крізь призму історії культури та суспільства. Цей підхід включає до себе абсолютно всіх, сприяє розвитку впевненості та впровадженню толерантності та міжконфесійному взаємопорозумінню, допомагаючи також бути відкритими як студентам, так і викладачам. Курс «Культура релігії» спрямований на те, щоб знизити непорозуміння, пов'язані з нехваткою знань та вмінь багатьох викладачів. Він по-різному впроваджується в різних частинах країни, але цей курс може слугувати важливою частиною навчальної програми для всіх студентів.

Базовий підхід, базова стратегія експертів, які склали Толедські принципи, полягають в тому, що навчання в сфері релігій та вірування є цінним не лише для студентів, які дотримуються певної релігії, а й для студентів, які не дотримуються взагалі релігійних переконань.

*Матеріал до друку українською мовою  
підготував Д.Базик*

## EXECUTIVE SUMMARY

**Background.** In line with the OSCE's conflict prevention role and its commitment to fostering a culture of mutual respect and understanding, the Advisory Council of the- ODIHR Panel of Experts on Freedom of Religion or Belief<sup>11</sup>, together with other experts and scholars, met in Toledo, Spain, in March 2007 to discuss approaches to teaching about religions and beliefs in public schools in the 56-state OSCE region. The experts came from a wide range of backgrounds and included leading scholars, policy makers, educators, lawyers, and representatives of inter-governmental and non-governmental organizations. The Toledo meeting launched an intensive process, involving subsequent meetings in Bucharest and Vienna, and extensive collaboration among members of the Advisory Council, the larger Panel, and other experts, resulting in the formulation of the *Toledo Guiding Principles on Teaching about Religions and Beliefs in Public Schools*.

**Aim and Purpose.** The Toledo Guiding Principles have been prepared in order to contribute to an improved understanding of the world's increasing religious diversity and the growing presence of religion in the public sphere. Their rationale is based on two core principles: first, that there is positive value in teaching that emphasizes respect *for everyone's* right to freedom of religion and belief, and second, that teaching *about* religions and beliefs can reduce harmful misunderstandings and stereotypes. The primary purpose of the Toledo Guiding Principles is to assist OSCE participating States whenever they choose to promote the study and knowledge about religions and beliefs in schools, particularly as a tool to enhance religious freedom. The Principles focus solely on the educational approach that seeks to provide teaching *about* different religions and beliefs as distinguished from instruction in a specific religion or belief. They also aim to offer criteria that should be considered when and wherever teaching about religions and beliefs takes place.

**Summary.** The Toledo Guiding Principles on Teaching about Religions and Beliefs are divided into five chapters:

Chapter I provides an introduction to the rationale, aim and scope of the Toledo Guiding Principles as well as a summary of initiatives undertaken by other inter-governmental organizations related to teaching about religions and beliefs. The chapter highlights the high importance the OSCE attaches to the promotion of freedom of religion or belief and the availability of different forms of institutional support the OSCE has at its disposal including the High Commissioner on Human Rights and the ODIHR's Advisory Council of Experts on Freedom of Religion or Belief. The chapter also identifies the particular contribution of the ODIHR and its Advisory Council in examining teaching about religions and beliefs through the lens of religious freedom and a human rights perspective that relies on OSCE commitments and international human rights standards.

Chapter I also defines the scope of the Principles. Issues concerning religion in education are legion, and the Advisory Council is convinced that its contribution will be most effective if carefully focused on teaching *about* religions and beliefs, without attempting to address the full range of issues involving religion, belief and education in OSCE countries.

Chapter II provides an overview of the human rights framework and legal issues to consider when training teachers and developing or implementing curricula for teaching about

religions and beliefs in order to ensure that the freedom of thought, conscience and religion of all those touched by the process are properly respected. In this regard, the rights of parent, child, and teacher, as well as the more general interests of minority and religious communities and of society as a whole are examined.

Chapter III outlines approaches and concepts for the preparation of curricula for teaching about religions and beliefs. The chapter discusses the need for curricula to respect several principles: to adhere to recognized professional standards; to be inclusive and to pay particular attention to key historical and contemporary developments pertaining to religion and belief issues; to be sensitive to different interpretations of reality and the principle of multi-perspectivity; and to be responsive to different local manifestations of religious and secular plurality found in schools and the communities they serve. Different types of curriculum and approaches to teaching about religions and beliefs are also presented (including subject-specific, integrated, and cross-curricular) as well as different pedagogical approaches (teacher-centred and student-centred). A summary of learning **outcomes** associated with teaching about religions and beliefs is included as well as structures and processes for the elaboration of curricula.

Chapter IV looks at the important role of teacher education and underlines the importance of such education to teaching about religions and beliefs because of the high demands such a curriculum places on a teacher's knowledge, attitudes and competences. Specific aspects of teacher training, including pre-service and in-service teacher education are discussed and a summary of skills and knowledge required for teaching about religions or beliefs is presented. The importance of assessment and evaluation of teacher presentation is also noted.

Chapter V looks at the practical application of the general human rights framework to teaching about religions and beliefs and focuses on a number of key legal issues that may arise in the process of implementing programmes for teaching about religions and beliefs once they have been developed. Issues discussed include: formulating inclusive implementation policies; granting reasonable adaptations for conscientious claims; state neutrality and opt-out rights; and addressing actual and potential problems linked to religions and beliefs.

**Conclusions and Recommendations.** Teaching about religions and beliefs may be adapted to take into account the needs of different national and local school systems and traditions. The Toledo Guiding Principles are based on the following overall conclusions that are supported by a growing consensus among lawyers and educators and which should be taken into consideration by all OSCE participating States when devising schemes for teaching about religions and beliefs:

### **Conclusions**

1. Knowledge about religions and beliefs can reinforce appreciation of the importance of respect for everyone's right to freedom of religion or belief, foster democratic citizenship, promote understanding of societal diversity and, at the same time, enhance social cohesion.

2. Knowledge about religions and beliefs has the valuable potential of reducing conflicts that are based on lack of understanding for others' beliefs and of encouraging respect for their rights.

3. Knowledge about religions and beliefs is an essential part of a quality education. It is required to understand much of history literature, and art, and can be helpful in broadening one's cultural horizons and in deepening one's insight into the complexities of past and present.

4. Teaching about religions and beliefs is most effective when combined with efforts to instill respect for the rights of others, even when there is disagreement about religions or beliefs. The right to freedom of religion or belief is a universal right and carries with it an obligation to protect the rights of others, including respect for the dignity of all human beings.

5. An individual's personal religious (or non-religious) beliefs do not provide sufficient reason to exclude that person from teaching about religions and beliefs. The most important considerations in this regard relate to professional expertise, as well as to basic attitudes towards or commitment to human rights in general and freedom of religion or belief in particular,

6. Reasonable adaptations of policies in response to distinctive religious needs may be required to avoid violation of rights to freedom of religion or belief. Even when not strictly required as a matter of law, such adaptations and flexibility contribute to the building of a climate of tolerance and mutual respect.

7. Where compulsory courses involving teaching about religions and beliefs are sufficiently neutral and objective, requiring participation in such courses as such does not violate the freedom of religion and belief (although states are free to allow partial or total opt-outs in these settings).

**Recommendations.** It is recommended that the OSCE participating States:

1. Disseminate the Toledo Guiding Principles among teachers, school administrative staff, students associations, parents organizations, education policy makers, and all parties that could be interested in teaching about religions and beliefs, and draw upon these Principles when such teaching is developed or implemented.
  2. Apply, when developing and implementing these programmes, the relevant standards and recommendations of international organizations, including OSCE commitments as well as the Council of Europe Parliamentary Assembly's recommendations 1202 (1993) on religious tolerance in a democratic society, 1396 (1999) on religion and democracy, and 1720 (2005) on education and religion.
  3. Evaluate existing curricula being used in public schools that touch upon teaching about religions and beliefs with a view to determining whether they promote respect for freedom-of-religion rights and whether they are impartial, balanced, inclusive, age appropriate, free of bias and meet professional standards.
  4. Assess the process that leads to the development of curricula on teaching about religions and beliefs to make sure that this process is sensitive to the needs of various religious and belief communities and that all relevant stakeholders have an opportunity to have their voices heard.
  5. Examine to what extent existing teacher-training institutions are capable of providing the necessary professional training for teaching about religions and beliefs in a way that promotes respect for human rights and, in particular, for freedom of religion or belief.
  6. Determine the extent to which teacher-training institutions provide sufficient knowledge of human rights issues, an understanding of the diversity of religious and non-religious views in society, a firm grasp of various teaching methodologies (with particular attention to those founded on an intercultural approach) and significant insight into ways that one can teach about religions and beliefs in a respectful, impartial and professional way.
  7. Facilitate the organization of processes that provide input to authors, editors and publishers who publish textbooks on teaching about religions and beliefs so that they can be optimally respectful of the Toledo Guiding Principles.
- B. Take advantage of the expertise of the OSCE/ODIHR Advisory Council on Freedom of Religion and Belief when they develop or implement curricula to teach about religions and beliefs or when they establish or assess teacher-training institutions and programmes. Based on the final conclusions and recommendations, the following key guiding principles have been identified and are proposed to the attention of the OSCE participating States for promoting the teaching of religions and beliefs in their schools.

**Key Guiding Principles.** Whenever teaching about religions and beliefs in public schools is provided in OSCE participating States, the following guiding principles should be considered:

1. Teaching about religions and beliefs must be provided in ways that are fair, accurate and based on sound scholarship. Students should learn about religions and beliefs in an environment respectful of human rights, fundamental freedoms and civic values.
2. Those who teach about religions and beliefs should have a commitment to religious freedom that contributes to a school environment and practices that foster protection of the rights of others in a spirit of mutual respect and understanding among members of the school community.
3. Teaching about religions and beliefs is a major responsibility of schools, but the manner in which this teaching takes place should **not** undermine or ignore the role of families and religious or belief organizations in transmitting values to successive generations.
4. Efforts should be made to establish advisory bodies at different levels that take an inclusive approach to involving different stakeholders in the preparation and implementation of curricula and in the training of teachers.
5. Where a compulsory programme involving teaching about religions and beliefs is not sufficiently objective, efforts should be made to revise it to make it more balanced and impartial, but where this is not possible, or can not be accomplished immediately, recognizing opt-out rights may be a satisfactory solution for parents and pupils, provided that the opt-out arrangements are structured in a sensitive and non-discriminatory way.
6. Those who teach about religions and beliefs should be adequately educated to do so. Such teachers need to have the knowledge, attitude and skills to teach about religions and beliefs in a fair and balanced way. Teachers need not only subject-matter competence but pedagogical skills so that they can interact with students and help students interact with each other in sensitive and respectful ways.
7. Preparation of curricula, textbooks and educational materials for teaching about religions and beliefs should take into account religious and non-religious views in a way that is inclusive, fair, and respectful. Care should be taken to avoid inaccurate or prejudicial material, particularly when this reinforces negative stereotypes.
8. Curricula should be developed in accordance with recognized professional standards in order to ensure a balanced approach to study about religions and beliefs. Development and implementation of curricula should also include open and fair procedures that give all interested parties appropriate opportunities to offer comments and advice.
9. Quality curricula in the area of teaching about religions and beliefs can only contribute effectively to the educational aims of the Toledo Guiding Principles if teachers are professionally trained to use the curricula and receive ongoing training to further develop their knowledge and competences regarding this subject matter. Any basic teacher preparation should be framed and developed according to democratic and human rights principles and include insight into cultural and religious diversity in society.
10. Curricula focusing on teaching about religions and beliefs should give attention to key historical and contemporary developments pertaining to religion and belief, and reflect global and local issues. They should be sensitive to different local manifestations of religious and secular plurality found in schools and the communities they serve. Such sensitivities will help address the concerns of students, parents and other stakeholders in education.



## **ВСЕУКРАИНСКИЙ СОВЕТ ЦЕРКВЕЙ И РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ И ЕГО ПОЗИЦИЯ В ОТНОШЕНИИ ЗАКОНОДАТЕЛЬНЫХ ИНИЦИАТИВ В РЕЛИГИОЗНОЙ СФЕРЕ**

Вопросы законодательного обеспечения свободы совести и деятельности религиозных организаций в Украине постоянно находятся в фокусе внимания представителей разных конфессий. Перед тем, как говорить об отношении Всеукраинского Совета Церквей и религиозных организаций (сокращенно – ВСЦ) к вопросам законодательства, скажу несколько слов об этой межконфессиональной институции.

ВСЦ был создан в 1996 году, как представительский межконфессиональный консультативно-совещательный орган, одной из задач которого является участие в разработке проектов нормативных актов по вопросам государственно-церковных отношений. На данный момент в состав ВСЦ входят 19 конфессий (христиане, иудеи и мусульмане). Количество религиозных организаций членов ВСЦ составляет более 90 процентов всей религиозной карты Украины.

Основной формой работы Совета являются заседания, на которых представители конфессий поочередно председательствуют. Для подготовки вопросов, которые выносятся на рассмотрение Всеукраинского Совета Церквей и религиозных организаций, в нем функционирует Секретариат. Помимо Секретариата, в составе ВСЦ функционируют Комиссия по социальным вопросам и Рабочая группа по вопросам реституции имущества религиозных организаций.

В Украине, кроме Всеукраинского Совета Церквей и религиозных организаций, действуют и другие межконфессиональные институции, в частности такие как Совещание представителей христианских церквей Украины, Совет Евангельских Протестантских Церквей Украины, которые также занимают достаточно активную позицию в сфере государственно-церковных отношений. Однако Всеукраинский Совет Церквей и религиозных организаций в сравнении с другими аналогичными институциями более последовательно и системно работает в направлении содействия усовершенствованию законодательного обеспечения свободы совести и вероисповеданий в Украине.

Несмотря на то, что на более ранних этапах своего существования ВСЦ неоднократно участвовал в разработке проектов нормативных актов по вопросам свободы совести, впервые комплексный подход к вопросам законодательного обеспечения свободы совести и деятельности религиозных организаций Всеукраинский Совет Церквей и религиозных организаций продемонстрировал 13 апреля 2005 года в обращении к Президенту Украины. Среди вопросов, актуализированных ВСЦ в указанном и последующих обращениях к органам власти Украины, следует отметить следующие:

- § Концепция государственно-конфессиональных отношений в Украине.
- § Новая редакция Закона Украины «О свободе совести и религиозных организациях».
- § Религиозное образование и право церквей на учреждение светских учебных заведений на уровне государственного стандарта образования.
- § Социальная и благотворительная деятельность.
- § Реституция имущества религиозных организаций.
- § Вопросы практической деятельности религиозных организаций (землепользование, аренда недвижимости, налогообложение).

В дальнейшем комплексный подход к решению актуальных вопросов государственно-церковных отношений стал характерной чертой политики, которую ВСЦ проводит в указанной сфере.

Вопросы законодательного обеспечения свободы совести наряду с вопросами защиты общественной морали стали неотъемлемой частью повестки дня встреч Всеукраинского Совета Церквей и религиозных организаций с Президентом Украины (июнь 2005 г. и март 2006 г.), спикером Верховной Рады Украины и лидерами парламентских фракций (октябрь – ноябрь 2006 г.), Премьер-министром Украины (апрель 2008 г.). Секретариатом ВСЦ проводится мониторинг проектов нормативных актов по вопросам свободы совести, которые находятся на рассмотрении парламента и правительства. Если законодательные инициативы положительны с точки зрения развития свободы вероисповедания, то тогда ВСЦ выражает поддержку таким инициативам. Если же предлагаемые законопроекты могут негативно повлиять на свободу вероисповедания, Всеукраинский Совет Церквей и религиозных организаций использует все законные средства (письменные обращения/заявления, СМИ, консультации с политиками и т.д.) для того, чтобы такого рода инициативы не нашли необходимой поддержки в соответствующих органах власти.

В деятельности Всеукраинского Совета Церквей и религиозных организаций есть пример, когда в ответ на обращение ВСЦ по поводу принятого парламентом закона «О внесении изменений в Закон Украины «О государственной регистрации юридических лиц и физических лиц-предпринимателей» Президентом Украины было наложено вето на указанный законодательный акт. При этом следует отметить, что формы и методы работы ВСЦ в сфере законодательного обеспечения свободы совести и вероисповедания постоянно совершенствуются.

В 2006 году представители Всеукраинского Совета Церквей и религиозных организаций принимали участие в составе рабочей группы Министерства юстиции Украины в разработке проекта новой редакции Закона Украины «О свободе совести и религиозных организациях». (Данный законопроект разрабатывался Минюстом в соответствии с указом Президента Украины о выполнении Украиной обязательств перед Советом Европы). Разработанный законопроект получил позитивные отзывы экспертов Венецианской комиссии и ОБСЕ. Однако он не был подан на утверждение в правительство с целью последующей его подачи на рассмотрение в парламент по причине того, что между членами Всеукраинского Совета Церквей и религиозных организаций не было достигнуто консенсуса по отдельным принципиальным положениям законопроекта, в связи с чем ВСЦ 24 ноября 2006 года обратилась к Президенту Украины и к Премьер-министру Украины с просьбой продолжить консультации по поводу концепции государственно-конфессиональных отношений и новой редакции Закона Украины «О свободе совести и религиозных организациях». Кроме того, по мнению представителей конфессий и экспертов, существовали большие риски на фоне зарождающегося политического кризиса, что данный законопроект может быть изменен в парламенте в худшую сторону во время процедуры второго чтения.

В апреле этого года на встрече Премьер-министра Украины с Всеукраинским Советом Церквей и религиозных организаций представители конфессий подтвердили свою позицию по поводу алгоритма внесения изменений в Закон Украины «О свободе совести и религиозных организациях»: (1) принятие на законодательном уровне Концепции государственно-конфессиональных отношений в Украины; (2) принятие новой редакции Закона Украины «О свободе совести и религиозных организаций». Параллельно с этим, по мнению представителей конфессий, может идти процесс внесения изменений в другие нормативные акты, имеющие отношение к практическим аспектам деятельности религиозных организаций, в частности такие как земельное законодательство, законодательство об аренде недвижимости и другие.

С осени 2007 года в Украине начался новый этап процесса по внесению изменений в Конституцию Украины, который, по мнению политиков и наблюдателей, помимо положений о полномочиях органов власти, может затронуть положения Основного Закона, которые касаются прав и свобод человека и гражданина. В связи с этим Всеукраинский Совет Церквей и религиозных организаций в настоящее время формирует свою позицию по данному вопросу, с которой общественность и политикум будут ознакомлены по мере развития конституционного процесса.

В целом, подытоживая сказанное, а также анализируя деятельность Всеукраинского Совета Церквей и религиозных организаций в сфере законодательного обеспечения свободы совести и вероисповедания (обращения/заявления, встречи с политиками), можно сделать следующие выводы:

1. Внесение изменений в действующий Закон Украины «О свободе совести и религиозных организациях» будет сопровождаться диалогом между субъектами законодательного процесса (правительство, парламент, президент) и Всеукраинским Советом Церквей и религиозных организаций. Качество этого диалога будет оказывать непосредственное влияние, как на сам законодательный процесс, так и на вносимые изменения.
2. Наиболее оптимальным вариантом внесения изменений в законодательство о свободе совести и религиозных организациях мог бы быть следующий порядок: (1) принятие на законодательном уровне Концепции государственно-конфессиональных отношений в Украине; (2) принятие новой редакции Закона Украины «О свободе совести и религиозных организациях».
3. Параллельно с вышеуказанным алгоритмом внесения изменений в законодательство о свободе совести и религиозных организациях возможно: (1) решение ряда проблемных вопросов деятельности религиозных организаций путем внесения «точечных» изменений в законодательство о землепользовании, образовании, налогообложении, аренде государственного и коммунального имущества и другие нормативные акты; (2) введение моратория на приватизацию бывшего имущества религиозных организаций, разработка и принятие Закона Украины о возвращении бывших культовых сооружений религиозным организациям.
4. Процесс внесения изменений в законодательство о свободе совести и религиозных организациях должен протекать в контексте общественно-политических процессов в Украине. При этом важную роль играет уровень понимания потребностей религиозной свободы со стороны представителей украинского политикума. На данный момент следует констатировать, что по этому аспекту, за некоторым исключением, существуют определенные проблемы.

В заключение, хотелось бы отметить, что состоявшаяся в апреле этого года встреча Всеукраинского Совета Церквей и религиозных организаций с Премьер-министром Украины Ю.Тимошенко вселяет надежды, что процесс внесения изменений в действующее законодательство о свободе совести и религиозных организациях будет развиваться в демократическом направлении и в условиях последовательного и системного государственно-церковного диалога.

**ВПЛИВ ПРЕЦЕДЕНТНОГО ПРАВА ЄВРОПЕЙСЬКОГО СУДУ  
З ПРАВ ЛЮДИНИ НА ЗАКОНОДАВСТВО УКРАЇНИ  
У СФЕРІ СВОБОДИ ВІРОСПОВІДАННЯ:  
РЕАЛІЇ ТА ПЕРСПЕКТИВИ**

**1. Вступ.** Дозвольте мені почати мій виступ з прикладу, узятого з історії країни, в якій я нині живу, і яку встиг щиро полюбити. 1982 року Європейський Суд з прав людини виніс рішення у справі *Кампбелл та Косанс проти Об'єднаного Королівства* (*Campbell And Cosans v. The United Kingdom*). Обидві пані скаржилися до Страсбургу на те, що в державних школах, де вчаться їхні діти, адміністрація за переступ шкільної дисципліни як виховний засіб застосовує тілесні покарання. Такі покарання на час розгляду справи цілком узгоджувалися з чинним законодавством.

Заявниці просили Суд визнати, що тілесне покарання суперечить зобов'язанням, які Об'єднане Королівство взяло на себе, підписавши Конвенцію про захист прав людини та засадничих свобод, зокрема ст. 3 «Заборона катування». Суд одностайно визнав, що порушення Конвенції мало місце, внаслідок чого тілесні покарання, як виховний засіб, були заборонені у британських школах.

Який зв'язок ця справа має зі свободою віросповідання? Аргументуючи свою скаргу, заявниці стверджували, що тілесне покарання у школах порушує їхнє право «забезпечувати освіту і навчання відповідно до їхніх релігійних і світоглядних переконань», гарантоване ст. 2 Першого Протоколу до Конвенції. Коментуючи це твердження, Суд у так званій *obiter dictum* дійшов висновку: «У своєму звичайному сенсі слово «переконання» не є синонімом слів «погляди» чи «ідеї», як вони використані у ст. 10 Конвенції, що гарантує свободу вираження поглядів; воно [слово «переконання»] ближче до терміну «вірування» (*en. – beliefs; fr. – convictions*), як він ужитий у ст. 9, яка гарантує свободу думки, совісті та релігії та означає **світогляд, що сягає певного рівня переконливості, серйозності, узгодженості та важливості**».

Так чи не вперше в більш як 50-річній практиці Європейського Суду з прав людини було здійснено спробу окреслити певні межі поняття вірування (в офіційному українському перекладі Конвенції – переконання), яке охоплює ст. 9 Конвенції. Приклад доволі вдалий, аби продемонструвати спосіб, у який Суд тлумачить і розвиває лаконічні принципи, закладені у текст Конвенції. Якщо хтось шукатиме в прецедентному праві Суду відповідь на питання, протягом якого часу державний орган має зареєструвати релігійну організацію чи яка мінімальна кількість осіб, що мають право утворити релігійну громаду, то він буде, напевне, розчарований, бо ані текст Конвенції, ані його розвиток у рішеннях Страсбурзького Суду не містять відповідей на такі й подібні питання.

Це незвичне для українських юристів та держслужбовців право, яке не містить чітких інструкцій щодо його застосування. Воно шанує дискрецію держав-членів Ради Європи. Якщо мені буде дозволено застосувати богословський термін до царини юриспруденції, я б назвав страсбурзьке право «апофатичним», бо юриспруденція Суду набагато краще демонструє, що є порушенням Конвенції, виходом за межі дозволеного, аніж позитивними приписами для держав-членів, як саме вони мають забезпечити дотримання тієї чи іншої свободи, проголошеної в Конвенції. Як у традиції Християнської Церкви формулювання догмату завжди було не академічною вправою, а реакцією на певне викривлення духовного досвіду – ересь (під цим кутом зору дуже показово сформульований – через чотири заперечення: «незлитно, незмінно, нероздільно, нерозлучно» Халкидонський догмат про поєднання у Христі людської та божественної природи), так право, яке формулює Страсбурзький Суд – завжди реакція на порушення прав людини.

Це слід пам'ятати, коли ми говоримо про вплив страсбурзької юриспруденції на законодавство держав-членів Ради Європи в цілому і на законодавство України зокрема. Зробивши таке застереження, я спробую коротко нагадати принципи, яких мають дотримуватися підписанти Конвенції про захист прав людини та засадничих свобод у сфері свободи віросповідання. Але перед тим я хочу нагадати що згідно зі ст. 32 Конвенції:

Юрисдикція Суду поширюється на «всі питання, тлумачення і застосування

Конвенції та протоколів до неї...», а згідно зі ст. 46 «Високі Договірні Сторони зобов'язуються виконувати остаточні рішення Суду в будь-яких справах, у яких вони є сторонами».

І хоча остання фраза ст. 46 неначе натякає, що рішення Європейського Суду з прав людини обов'язкові тільки для виконання сторонами у справі, однак насправді страсбурзька юриспруденція має квазі-конституційний характер. Тобто, тлумачення Конвенції від ЄСПЛ обов'язкові не лише як рішення у конкретній справі, але є прецедентними за своєю суттю, тобто формують право, тривалість та межі застосування якого сягають далеко за межі конкретної справи. Як казав губернатор Нью-Йорка, а пізніше Голова Верховного Суду США Чарльз Еванс Хагес: «Всі ми під Конституцією, однак Конституція є тим, що скажуть судді». Ці слова можна цілком справедливо застосувати до Європейської Конвенції з прав людини та Страсбурзького суду.

**2. Принципи свободи віросповідання у практиці Європейського Суду з прав людини.** Європейський суд виніс перше рішення, у якому констатував порушення 9 статті Конвенції доволі пізно - лише у 1993 році, напевно пізніше, ніж за будь-якою іншою статтею. Норвезька дослідниця Донна Гомьєн пише з цього приводу: «Частково це пояснюється тим, що право на свободу думки, совісті та релігії людини значною мірою здійснює у своєму серці та свідомості. Тільки коли вона виявляє свої думки або переконання, держава дізнається про їх існування та характер. Але саме здійснення виявлення думок або переконань може бути пов'язане зі сферою питання про свободу виявлення поглядів (стаття 10) або з іншими статтями Конвенції». Першою порушницею ст. 9 була визнана Греція у справах *Коккінакіс проти Греції (Kokkinakis v. Greece)*, (1993) *Мануссакіс та інші проти Греції (Manoussakis and Others v. Greece)*, (1996).

У першій з названих справ Суд накреслив вододіл між легітимним сповіданням-проповіддю релігії та «хибним прозелітизмом»: «Потрібно провести чітку межу між поведінкою християнського свідчення та хибним прозелітизмом. Перше знаходить свій вияв у правдивій проповіді Євангелія, котра, як записано у доповіді Всесвітньої Ради Церков 1956 року, є природним завданням та обов'язком кожного християнина і кожної церкви. Другий уявляє з себе викривлення або деформацію першого. Він може, як говориться у тій самій доповіді, приймати форму діяльності із залучення до церкви нових членів через обіцяння їм матеріальних та соціальних вигод або ж підступного впливу на тих, хто поневіряється чи злидарює; він може навіть вдаватися до фізичного або психічного насильства. Загалом такий прозелітизм несумісний з повагою до свободи думки, совісті та віросповідання».

У другій справі страсбурзькі судді визначили один з принципів легітимного втручання держави у релігійні справи: «Суд визнав, що держава уповноважена перевіряти, чи не провадить [релігійний] рух чи організація, прикриваючись релігійними цілями, діяльність, що заподіює шкоду населенню». Водночас, «право на свободу віросповідання, як воно гарантоване в Конвенції, **виключає будь-яку дискрецію держави визначати, чи є легітимними релігійні переконання чи засоби висловлення таких переконань**».

У справі *Бускаріні та інших проти Сан-Маріно (Buscarini and Others v. San Marino)* ЄСПЛ визначав сумісність з Конвенцією традиції парламентарів складати присягу на Біблії, що існувала у цій невеликій європейській, й країні. Суд ухвалив: «Вимога, щоб заявники склали присягу на Біблії, є рівноцінною вимозі, щоб обрані народні представники присягли на вірність певній релігії, що суперечить статті 9 Конвенції».

У справі *Серіф проти Греції* (*Serif v. Greece*) Суд проводив межу, до якої виправдане втручання державних органів у внутрішні справи релігійної організації, зокрема з'ясував, чи має держава право протидіяти поділу, а чи ж, якщо завгодно, розколу релігійної громади. ЄСПЛ визначив своє ставлення до окресленої проблеми у таких формулюваннях:

«Суд не вважає, що в демократичному суспільстві державі необхідно вживати заходів для того, щоб релігійні громади залишалися або були поставлені під єдине керівництво. Суд визнає, що можливість загострення відносин виникає у тих ситуаціях, коли відбувається поділ релігійних або інших громад. Проте він зауважив, що це один з неминучих наслідків плюралізму. Роль органів влади у подібних ситуаціях полягає не в тому, що усунути причину загострення відносин, ліквідувавши плюралізм, а в тому, щоб забезпечити взаємну толерантність груп, які ворогують між собою».

У відомій справі *Бессарабська Митрополія проти Молдови* (*Metropolitan Church of Bessarabia and Others v. Moldova*) ЄСПЛ розглядав скаргу об'єднання релігійних організацій (церкви) на відмову держави зареєструвати її і тим самим надати статус юридичної особи. Цікаво, що в цій справі Суд визнав за Бессарабською Митрополією, що не мала статусу юридичної особи, права заявника чи у звичній нам термінології – позивача. У цій справі Суд сформулював наступний важливий принцип: [Національне] «законодавство має достатньо чітко визначати межі будь-яких повноважень [державних органів] та спосіб їхнього використання», а також «передбачати засоби юридичного захисту проти свавільного втручання державних органів в здійснення прав, гарантованих Конвенцією».

Суд наголосив на нерозривному зв'язку права на свободу віросповідання, гарантованого ст. 9, та права на свободу об'єднання, гарантованого ст. 11: «Оскільки релігійні спільноти традиційно існують у формі організованих структур, статтю 9 належить тлумачити в світлі статті 11 Конвенції, що захищає спільнотне життя від не виправданого державного втручання. У такій перспективі право віруючих на свободу релігії, що охоплює право кожного сповідувати релігію спільно з іншими, включає очікування, що віруючі матимуть право об'єднуватися вільно, без свавільного втручання держави. Тим паче, автономне існування релігійних спільнот невідокремне від плюралізму у демократичному суспільстві, а відтак є центральним питанням захисту, що його передбачає ст. 9 Конвенції».

Молдова, законодавство якої дозволяло здійснювати «релігійну практику» тільки зареєстрованим релігійним організаціям, програла справу й змушена таки була надати юридичний статус «розкольникській» церкві. Суд вчергове наголосив, що оцінювання державою легітимності тих чи тих вірувань, переконань чи релігійних практик, є прямим порушенням Конвенції. Компетенція владних органів не поширюється далі контролю за законністю дій релігійних спільнот та їхніх членів.

Після Молдови, яка програла справу 2001 року, настав час Росії відповідати за обмеження свободи віросповідання. Суд визнав, що РФ порушила ст. 9, відмовляючи у перереєстрації (обов'язковій згідно із Законом РФ 1997 року «Про свободу совісті та релігійні організації») Московському відділенню Армії Спасіння (2006) та Московській Церкві Саєнтології (2007). ЄСПЛ вкотре підкреслив нерозривний зв'язок права на свободу віросповідання з правом на свободу об'єднання: «... право утворювати об'єднання невідокремне від права, закладеного у ст. 11. Можливість громадян створювати юридичну особу, аби спільно діяти у сфері взаємного інтересу – це один з найважливіших аспектів права на свободу об'єднання, без якого це право буде позбавлено будь-якого сенсу. Спосіб, у який національне законодавство забезпечує це право та його практичне застосування органами влади, свідчить про стан демократії в країні... Владу держави захищати її інституції та громадян від об'єднань, що можуть представляти загрозу, слід застосовувати обмежено, винятки з права на свободу об'єднання належить виписувати максимально точно. Лише переконливі та непереборні причини можуть виправдати обмеження цієї

свободи. Будь-яке втручання має відповідати «конечній суспільній потребі»; концепт «конечний» (necessary) не має гнучкості виразів «корисний» чи «бажаний».

Аби Суд не виглядав у наших очах таким суворим вершителем долі європейських держав. На завершення цієї частини мого виступу розповім вам трохи курйозну історію, що також стала предметом розгляду ЄСПЛ 2001 року. Два французи, власники аптеки в провінційному містечку неподалік від Парижа, оскаржували дії французької влади, що наклала на них стягнення за відмову продати контрацептиви трьом жінкам, що мали відповідний рецепт. Заявники аргументували свою скаргу тим, що їхня поведінка була обумовлена релігійними переконаннями. Суд відмовив у задоволенні скарги на наступній підставі: «... стаття 9 Конвенції не завжди гарантує право поводитись у публічних місцях відповідно до власних переконань. Слово «практикувати», що вжито в ст. 9, не охоплює будь-який акт чи поведінку, обумовлену чи навіяну релігією чи переконаннями. Оскільки продаж контрацептивів є легальним й придбати їх можна лише в аптеці за рецептом лікаря, то заявники можуть виправдати свою відмову продати товар своїми релігійними переконаннями, оскільки вони можуть сповідувати релігію багатьма іншими способами, поза сферою професійної діяльності».

Підсумовуючи цей короткий нарис практики Суду щодо 9-ої статті, хочу звернути увагу на кілька загальних принципів, що впливають зі страсбурзької юриспруденції:

- 1) свобода віросповідання (релігії та переконань) не поширюється на будь-яку думку, ідею чи ставлення людини: релігія та переконання мають **«сягати певного рівня переконливості, серйозності, узгодженості та важливості»**;
- 2) свобода сповідувати (*manifest*) релігію чи переконання не є безмежною;
- 3) випадки обмеження свободи віросповідання мають бути максимально чітко виписані у національному законодавстві у термінах, що не дозволяють «розширеного» чи двозначного їх витлумачення;
- 4) такі випадки мають служити легітимній меті забезпечення громадської безпеки, охорони публічного порядку, здоров'я, моралі, захисту прав і свобод інших осіб;
- 5) засоби досягнення означених цілей, пов'язані з обмеженням свободи віросповідання, не мають перевищувати мінімального рівня, потрібного для досягнення легітимної мети;
- 6) в жодному разі держава не має права втручатися у внутрішню діяльність церков, зокрема визначати, яка частина релігійної спільноти, що розкололася, є легітимною, а яка ні;
- 7) державний обов'язок дотримуватися нейтралітету й безсторонності несумісний із владою державних органів оцінювати легітимність релігійних переконань;
- 8) держава має надати релігійній спільноті статус юридичної особи, коли остання бажає його отримати для мирної й законної реалізації права на свободу об'єднання, незалежно від її релігійної доктрини такої релігійної організації.

### **3. Історія розвитку законодавства України про свободу віросповідання.**

Оскільки мета цієї статті не репрезентувати – бодай у самих загальних рисах – прецедентне право Європейського Суду з прав людини у царині свободи віросповідання, а спробувати окреслити його вплив на законодавство України, я дозволю собі на цьому завершити цитування справ, у яких Україна не була стороною, і коротко проаналізую історію українського законодавства про свободу совісті та релігійні організації.

Український Закон «Про свободу совісті та релігійні організації» був прийнятий Верховною Радою тоді ще УРСР у квітні 1991 року, тобто більш як 17 років тому. Він був трохи переробленою версією загальносоюзного «горбачовського» закону з саме такою ж назвою. Від того часу Закон змінювався вісім разів, востаннє 2003 року. Жодного разу Закон не переглядався системно. Приміром, ті ж таки зміни 2003 року стосувалися винятково трудових прав та соціальних гарантій осіб, які працюють у релігійних організаціях та на підприємствах, які останні заснували.

Передостанні зміни до Закону було внесено у грудні 1996 року й стосувалися вони питань оподаткування товарів, що ввозяться на митну територію України. Зміни 1995-го року також цілком присвячені питанням митного та податкового регулювання.

Нагадаю, що перше рішення за ст. 9 Конвенції ЄСПЛ виніс 2003 року, наступне – 2006-го. Україна приєдналася до Ради Європи 9 грудня 1995 року. Тож, як не прикро це констатувати, практика Європейського Суду і навіть сам факт вступу нашої країни до РЄ ніяк не позначився на вітчизняному законодавстві про свободу віросповідання. Більше того, профільна 35 стаття Конституції України, яку було ухвалено 1996 року, вживає (як на мене, вдалий й цілком виправданий) термін «свобода віросповідання», у той час як Закон «Про свободу совісті...» оперує як основним поняттям «свобода совісті», розглядаючи «свободу віросповідання» (назва розділу IV) як його похідну. Це тільки внесло зайву плутанину й у без того недосконале законодавство, покликане, зокрема, імплементувати в національне законодавство 9-ту статтю Конвенції по захист прав людини та засадничих свобод.

Слід наголосити, що це - нетипове ставлення України до вимог Конвенції. Нагадаю лише, що зобов'язання, узяті під час вступу України до Ради Європи, були серйозним стимулом скасувати смертну кару, прийняти Цивільний кодекс, реформувати систему судів тощо. Свободі віросповідання поталанило менше. Мабуть, що тут давався взнаки периферійний характер закону під кутом зору абсолютної більшості українських парламентарів, поширений за часів головування в Держкомрелігій п.В. Бондаренка міф про те, що український закон, за оцінкою анонімних міжнародних експертів, є «найдемократичнішим у Європі», й брак відсутності якихось судових рішень, що свідчили б про, м'яко кажучи, недосконалість чинного закону.

Але таке нехтування вимогами Конвенції з боку українського законодавця, звичайно, не могло тривати вічно. Перший дзвоник пролунав 2005 року. У своєму висновку 10676 «Про виконання Україною обов'язків та зобов'язань, узятих під час вступу до Ради Європи» Парламентська Асамблея РЄ вказала на цілу низку невідповідностей чинного українського закону «Про свободу совісті...» європейським стандартам у цій сфері. Зокрема, у документі було зазначено:

«Україна зобов'язалася запровадити нову недискримінаційну систему реєстрації церков та знайти правове рішення для повернення церковного майна. Чинний Закон «Про свободу совісті та релігійні організації» датується 1991 роком. Незважаючи на те, що він вважається одним із найкращих законів про свободу віросповідання у регіоні, деяким з його положень бракує ясності.

1. Цим законом обмежуються форми, у яких можуть створюватись релігійні організації,
2. Встановлюється обмеження на мінімальну кількість засновників, які можуть зареєструвати статут організації, у кількості 10 осіб (водночас для інших громадських організацій вимагається 3 особи),
3. Забороняється створювати місцеві або регіональні відділення без статусу юридичної особи,
4. Не передбачається надання статусу юридичної особи релігійним об'єднанням,
5. Проводиться дискримінація іноземців та осіб без громадянства.
6. Прозорості бракує і в питанні того, які організації реєструються обласними державними адміністраціями, а які – Державним комітетом України у справах релігій.
7. Закон також містить ряд інших нечітких положень, які залишають широкий вибір виконавчим органам».

Тому досить прогресивний закон на час його прийняття зараз **потребує значних змін**. Водночас існуючий принцип реєстрації статутів релігійних організацій для отримання статусу юридичної особи та відсутність вимог до реєстрації релігійної



організації як такої слід зберегти у відповідності з Рекомендацією Парламентської асамблеї № 1556 (2002).

Україна начебто адекватно відреагувала на зауваження зі Страсбургу. Вже напочатку 2006 року Президент видав указ, яким затвердив План заходів із виконання обов'язків та зобов'язань України, що випливають з її членства в Раді Європи. На виконання одного з пунктів цього плану Міністерство юстиції взялося готувати нову редакцію Закону «Про свободу совісті...». Влітку 2007 року законопроект, у написанні якого взяли участь представники усіх провідних релігійних об'єднань України, був направлений на експертизу до Венеціанської Комісії. Комісія в цілому позитивно оцінила документ, зазначивши: «загалом, проект закону має розглядатися як прогресивне та сприятливе підґрунтя для реалізації свободи віросповідання».

Однак через демарш однієї (в дужках зазначу ненайбільшої) конфесії законопроект у Секретаріаті Президента вже наприкінці 2006 року тихенько поклали під сукно, мабуть, за відомим принципом класичного героя: я тебе породив, я тебе і вб'ю. Відтоді владі, занурений у з'ясування стосунків між власними гілками, було вже не до свободи віросповідання. Хоча обидві так звані демократичні коаліції – і та, що не відбулася 2006 року, і та, що начебто відбулася 2007 – задекларували в угоді про створення коаліції публічне зобов'язання «розробити та ухвалити нову редакцію Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації»».

**4. Свято-Михайлівська парафія проти України.** Не дивно, що результатом такого нехтування українськими можновладцями власними зобов'язаннями стало рішення Європейського Суду у справі *Свято-Михайлівська парафія проти України*, у якому він вперше визнав Україну такою, що порушила 9 статтю Конвенції. Через брак часу я не буду переказувати майже детективну фабулу конфлікту із силовим захопленням храму, втручанням у справу правоохоронних органів на боці однієї зі сторін, залякуванням опонентів і навіть проханням про притулок у Норвегії однієї з учасниць конфлікту. В контексті цієї доповіді важливо, що Суд побіжно вказав не тільки на те, що органи виконавчої влади діяли всупереч приписам Конвенції, а й визнав брак послідовності й передбачуваності в українському законодавстві про свободу віросповідання, констатувавши принагідно щонайменше 2 недоліки чинного українського Закону «Про свободу совісті...»:

1. Недостатньо чітко прописані підстави відмови релігійній організації у реєстрації статуту (ст. 15);
2. Незрозуміла класифікація релігійних організацій (ст. 7-8).

Лаконічність цього списку аж ніяк не означає, що решта закону досконала: радше, це є лише свідчення того, що інші вади не прислужилися до порушення Конвенції у цій конкретній справі.

Оскільки рішення ЄСПЛ, на відміну від рекомендацій ПАРЕ, мають обов'язкову юридичну силу для сторін у справі, вочевидь Україна виконає судові приписи щодо громади Свято-Михайлівської парафії, що перебуває в юрисдикції УПЦ КП. Однак висновки з програної справи, якщо держава не бажає аби подібні справи були поставлені у Страсбурзі «на потік», мають бути далекосяжніші. До цього не просто закликає, а зобов'язує кілька положень Закону України «Про виконання рішень та застосування практики Європейського суду з прав людини».

Так, згідно зі статтями 13-15 цього Закону, уповноважені державні органи мають вжити заходів, спрямованих на те, аби усунути недоліки системного характеру, що лежать в основі виявленого Судом порушення Конвенції. Ці заходи можуть полягати, зокрема, у внесенні потрібних змін до чинного законодавства. У нашому випадку, в якому Страсбурзький суд прямо вказав на цілу низку недоліків чинного Закону України «Про свободу совісті...», саме підготовка та прийняття змін до цього закону (чи його нової редакції) має стати належною реакцією уряду на програну справу.

Закон України «Про виконання рішень та застосування практики Європейського суду з прав людини» *один місяць* «з дня одержання повідомлення про набуття рішенням статусу остаточного» на підготовку та надсилання до Кабінету Міністрів України подання щодо вжиття заходів загального характеру; на підставі цього подання прем'єр-міністрові належить визначити центральні органи виконавчої влади, які є відповідальними за виконання заходів загального характеру, та *невідкладно* надати їм відповідні доручення; урядові належить внести відповідний законопроект на розгляд Верховної Ради України протягом *трьох місяців* від дня видання доручення прем'єр-міністра. Як не рахуй, означені строки давно сплили, водночас уряд не тільки не вніс відповідний законопроект до парламенту – такого законопроекту-реакції на рішення ЄСПЛ у справі *Свято-Михайлівська парафія проти України* взагалі, наскільки мені відомо, на сьогодні не існує, навіть у надрах виконавчої влади.

Хоча, як не прикро це констатувати, таке беззаконня не дивує. Міф про демократичних «помаранчевих» лідерів давно канув у лету. Кількість цинічного й зухвалого нехтування приписами Конституції, міжнародними зобов'язаннями та «просто» нормами чинного законодавства з боку чинної влади сьогодні, мабуть, у рази перевищує найтемніші часи кучмізму. Свобода в українському контексті існує насамперед тому, що ніхто з національних лідерів не має контрольного пакета акцій у владі. І це добре. Зле, що цим лідерам (жоден з яких так і не спромігся подолати свою світоглядну провінційність, вивчивши бодай одну іноземну мову, окрім російської, яка для більшості з них є рідною) європейськість України потрібна лише як передвиборче гасло. Насправді ж, всі вони внутрішньо бояться жити й урядувати за європейськими стандартами, які їм внутрішньо чужі й незрозумілі.

В цій ситуації мотором законодавчих реформ у некомерційній сфері має стати громадянське суспільство. Справа *Свято-Михайлівська парафія проти України* свідчить, що громадяни можуть перемагати державне свавілля, підкріплене міліцією, прокуратурою і мертвими чиновницькими душами. Водночас, позиція УПЦ КП (а саме вона різко виступила проти законопроекту, що його підготувала робоча група, створена Міністерством юстиції) щодо законодавчих змін може бути ознакою того, що й церквам іноді простіше домовлятися з владою за, а часто й поза непрозорими правилами гри, закріпленими у законодавстві, аніж вимагати ухвалення простих, ефективних і досконалих законодавчих актів.

Залишається сподіватися, що українці, які у 2004 покуштували смак справжньої свободи, вже ніколи не віддадуть свою долю, долю своєї країни на відкуп політичним та церковним можновладцям. Свобода – важкий тягар, але це той хрест, нести який закликає християнство й більшість інших релігій. Європейський Суд – ефективний інструмент, щоб цю свободу відстоювати й боротися за неї. Він – їддя зрілих, свідомих громадян, готових кинути виклик свавіллю державної влади. І як свідчить досвід, як тільки постає критична маса таких активних громадян, державний Левіафан відступає.

## РОЗДІЛ ШОСТИЙ

# ФУНКЦІОНАЛЬНІСТЬ І ДІЯЛЬНІСТЬ РЕЛІГІЙНИХ СПІЛЬНОТ

*Олег КИСЕЛЬОВ (Київ)*

### РЕЛІГІЙНІ ОРГАНІЗАЦІЇ ЯК СУБ'ЄКТИ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Зазвичай, коли йдеться про формування та розвиток громадянського суспільства, то провідну роль у цьому процесі покладають на громадські організації. Існує достатньо підстав для такого розуміння. Ми не збираємося тут його заперечувати, адже метою громадських організацій є цілеспрямована діяльність на захист прав, свобод та інтересів громадян та спільнот (національних, релігійних, культурних тощо), а тому вплив на прийняття рішень у виконавчій та законодавчій владі, контроль за виконанням цих рішень є одним із основних їхніх завдань. Церкви, деномінації, секти та культи є інституціями, в яких громадяни реалізують своє право сповідувати певну релігію та здійснювати культові практики; вони нерідко стають об'єктами захисту деяких громадських організацій. Це пов'язано з тим, що релігійні організації (зокрема ті, що вважають «нетрадиційними» для якогось регіону чи країни в цілому) іноді відчують дискримінацію або утиски як з боку інших релігійних організацій (здебільшого «традиційних»), так і з боку органів державної влади, що є порушенням конституційних принципів рівності всіх релігійних організацій перед законом та відокремлення церкви (релігійних організацій) від держави. Рівність релігійних організацій перед законом також передбачає рівне ставлення до них з боку державних інституцій, що має реалізуватися у справедливому розподілі майна, яке підлягає поверненню релігійним організаціям (т. зв. «політика реституції церковного майна»), при виділенні земельних ділянок під будівництво культових споруд тощо. Правозахисні організації, які працюють у площині захисту свободи совісті та свободи релігій, зазвичай представляють інтереси релігійних організацій. Проте останні можуть й самі виступати як суб'єкти такої діяльності, тобто виконувати завдання та функції громадських організацій. Автор цієї статті пропонує окреслити і проаналізувати ту ситуацію, коли релігійні організації виступають або потенційно можуть бути суб'єктами розбудови громадянського суспільства. Такий підхід не є абсолютно новим. Наприклад, у проектних напрацюваннях до «Національної концепції розвитку громадянського суспільства в Україні», метою якої є визначення стратегічних та тактичних завдань для громадськості, серед сегментів, соціальних інституцій громадянського суспільства, поряд із громадськими організаціями, політичними партіями та рухами, мас-медіа та ін., значиться церква<sup>227</sup>.

Щоб зрозуміти ту особливу роль, яку відіграють релігійні організації у розвитку громадянського суспільства, слід осмислити саму специфіку релігійних організацій. Найлегше це зробити, порівнюючи їх із іншими соціальними інституціями, зокрема такими як громадські організації та політичні партії. Метою громадських організацій є захист прав, свобод та інтересів громадян і покращення сімейних, побутових, соціальних,

<sup>227</sup> Проектні напрацювання. Національна концепція розвитку громадянського суспільства в Україні // Кроки до громадянського суспільства. Науковий альманах. – К., 2004. – С 11.

правових та інших сфер нашого життя. У своїй діяльності ці організації виходять не стільки з усвідомлених інтересів та потреб громадян, скільки з т. зв. «суспільного блага».

Політичні партії, які також відіграють важливу роль у формуванні громадського суспільства (особливо ті з них, які знаходяться в опозиції), головним завданням своєї діяльності вбачають захоплення будь-якої влади, хоча в ідеалі вони є засобом представлення інтересів громадян чи певного соціального класу, верстви населення у формуванні державної політики. У політичній боротьбі політичним партіям доводиться критикувати однієї іншу, «піаритись» за рахунок захисту прав і свобод громадян, підтримувати діяльність громадських організацій. Політичні партії, на відміну від громадських організацій, намагаються представити свої вузькі інтереси (партійні, класові інтереси) як всезагальні.

Релігійні ж організації головною своєю метою мають задоволення релігійних потреб громадян через здійснення спільних практик (молитов, обрядів, церемоній, ритуалів тощо), що прилучають віруючих до сакрального та забезпечують їх необхідними релігійними знаннями через проповіді та релігійну літературу. Але релігія є також соціальним феноменом, а релігійні організації – суспільними інституціями, які виконують цілий ряд соціальних функцій: інтегративну, комунікативну, регуляторну тощо. Релігії функціонують у суспільстві, а тому прямо чи опосередковано мають на нього вплив. Церква, як суспільна інституція, за соціологічними дослідженнями має найбільшу довіру серед населення України<sup>228</sup>. Згідно з останнім соціологічним дослідженням Центру Разумкова, церкві повністю довіряють – 30,8% громадян України, тим часом як українським ЗМІ – 13,2%, громадським організаціям – 5,5%, а політичним партіям – 3,8%<sup>229</sup>.

Таким чином, є підстави говорити про те, що релігійні організації можуть мати великий вплив на суспільну свідомість. Причому, якщо взяти до уваги те, що громадські організації мають досить незначний вплив на суспільство<sup>230</sup>, то роль релігійних організацій у процесі формування та розвитку громадянського суспільства виглядає принципово значущою. Варто відзначити, що кількість релігійних організацій в Україні (33841)<sup>231</sup> перевищує сукупну кількість політичних партій (146)<sup>232</sup> і громадських організацій (28000)<sup>233</sup>. Відтак вони є більш поширеними (хоча, звісно, в усіх трьох групах є «мертві організації», тобто такі, які реально не функціонують). Треба зазначити, що релігійні організації є також найбільш поширеним типом організацій, членами яких є українські громадяни (від 3% до 5%)<sup>234</sup>. Відзначимо й те, що релігійні організації мають власні мас-медіа: газети, журнали, радіо- та телепередачі (і навіть цілі радіостанції та телеканали), веб-портали. Якщо говорити про друковані релігійні ЗМІ, то на початок 2008 року було 383 періодичних видань, проте, напевно можна назвати хоча б одну авторитетну й читану у всій країні релігійну газету чи журнал. Окрім того, у релігійних виданнях основний зміст здебільшого складають питання віровчення, релігійної історії, відповіді на запитання віруючих, а суспільні проблеми займають незначну і не основну частку їхнього змісту. Можна впевнено сказати, що вплив релігійних організацій на суспільство в цілому обмежений, на що вказує, наприклад, ігнорування українськими громадянами

<sup>228</sup> Динаміку довіри до церкви та духовенства. Див.: Панина Н. Социологический мониторинг. Украинское общество 1994-2005: год перелома. – К., 2005. – С. 39.

<sup>229</sup> Думка громадян України про підсумки 2007 року, владу, політиків, ситуацію в країні // [http://www.uceps.org.ua/img/st\\_img/table/1532/press1207.doc](http://www.uceps.org.ua/img/st_img/table/1532/press1207.doc)

<sup>230</sup> Див.: Кроки до громадянського суспільства. Науковий альманах. – К., 2004. – С. 13,92.

<sup>231</sup> Релігійна панорама. – 2008.- №2. – С. 72.

<sup>232</sup> <http://www.cvk.gov.ua/paty/paty.htm>

<sup>233</sup> Стан та динаміка розвитку неурядових організацій України 2002-2006 роки. Звіт за даними дослідження. – К., 2006. – С. 18.

<sup>234</sup> Див.: Панина Н. Социологический мониторинг. Украинское общество 1994-2005: год перелома. – К., 2005. – С. 15.

рекомендації християнських церков не дивитися кінострічку за романом Дена Брауна «Код да Вінчі».

Важливо також пам'ятати, що зростання кількості релігійних організацій, розвиток релігійної мережі супроводжувалися на початку 90-х рр. XX ст. міжконфесійними та міжцерковними конфліктами, що негативно впливало на стабільність в українському суспільстві. Звісно, зараз не варто акцентувати увагу на тих конфліктних ситуаціях, які все ще існують у релігійному середовищі. Проте варто відзначити, що релігійні організації досі сприймають одна одну як конкурентну. При цьому подібна ситуація відбувається не лише у православному середовищі, а й серед українських мусульман та іудеїв. Це, звичайно, не є сприятливим чинником для включення релігійних організацій до активних учасників розвитку громадянського суспільства в Україні.

Поліконфесійність нашої країни навряд чи дає право говорити про особливу роль якоїсь однієї релігійної організації у розвитку громадянського суспільства. Ми переконані, що наявний в Україні релігійний плюралізм є однією із сприятливих умов для формування, розвитку та нормального функціонування громадянського суспільства. Вважаємо, що тут доречно навести думку відомого американського соціолога релігії Хосе Казанови: «Виходячи з такої значної кількості і різноманітності релігійних спільнот у сучасній Україні, можна висловити принаймні два гіпотетичних судження. Передусім, можна підсумувати, що менш ніж за два десятиліття в Україні сформувалася найбільш різноманітна, плюралістична та прозора конкурентна релігійна система в Європі. Справді, можна сказати, що Україна – єдина європейська країна, яка наближається до американської моделі релігійного деномінаціоналізму»<sup>235</sup>.

У США та Європі релігійні організації є фактично громадськими організаціями, але із специфічною «додатковою» діяльністю, спрямованою на сакральне. Х. Казанова згадує, що ще А. Токвіль відзначив, що релігійні організації в Америці є прототипами громадських організацій. Натомість інший американський соціолог і філософ Р. Белла показав, що соціальна діяльність є чи не найголовнішою складовою для членів християнських спільнот у США<sup>236</sup>. Французький релігієзнавець Ж.-П. Віллем відзначає, що європейські християнські церкви та деномінації виявляють велику активність у розбудові Європи, об'єднання якої сприяє розвитку християнського єкуменізму<sup>237</sup>.

Проте про єкуменізм в Україні говорити ще передчасно. Аналіз розвитку міжконфесійних та міжцерковних відносин в Україні дає підстави говорити лише про становлення єкуменічних відносин між християнськими церквами та деномінаціями<sup>238</sup>. Це проявляється у виникненні міжконфесійних об'єднань із єкуменічним потенціалом здатності церков до вироблення спільних оцінок щодо духовно-моральної чи політичної ситуації у суспільстві при відсутності при цьому водночас плідного та тривалого співробітництва й ведення богословських діалогів. Християнську солідарність суспільство спостерігало у 2004 році під час президентських виборів на Майдані та у 2005 році у зв'язку з поставленням питання про введення у загальноосвітніх навчальних закладах України предмету «Етика віри».

У зв'язку з активністю релігійних організацій під час Помаранчевої революції (слід зазначити, що церкви та деномінації були з обох боків барикад) виникає два запитання. Як взагалі релігійні організації ставляться до суспільних процесів, чи вважають вони за потрібне активно діяти у суспільстві? Де та межа, де закінчується суспільна активність і починається політика?

<sup>235</sup> Казанова Х. Релігія та громадянське суспільство в Україні // Гідність. Солідарність. Субсидіарність: до громадянського суспільства в Україні. – Львів, 2007. – С 37.

<sup>236</sup> Див.: Белла Р. Религиозный индивидуализм и религиозный плюрализм // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии / Сост. В. Гараджа, Е. Рудкевич. – М., 1996. – С. 677-699.

<sup>237</sup> Див.: Віллем Ж.-П. Європа та релігії. Ставки ХХІ століття. – К. 2006. – С. 75-78.

<sup>238</sup> Див.: Кисельов О. Православні церкви в контексті становлення єкуменічних відносин в Україні // Міжправославні відносини в Україні: характер, проблеми, тенденції розвитку. – К., 2006. – С 91-95.

Відповідаючи на перше запитання, ми звернемося до соціальних вчень християнських церков та деномінацій. В «Основах соціальної концепції Української Православної Церкви» міститься заклик до віруючих бути законослухняними громадянами держави, проте йдеться також і про можливість виступати проти вимоги закону, якщо вона загрожує «вічному спасінню, передбачає акт віровідступництва або здійснення того чи іншого очевидного гріха щодо Бога і ближнього»<sup>239</sup>. У документі передбачається навіть те, що віруючі можуть прийняти позицію громадянської непокори: «У разі неможливості підкоритися державним законам і розпорядженням влади з боку церковної Повноти, церковне священноначаліє після належного розгляду питання може вдатися до таких дій: вступити в прямий діалог із владою щодо проблеми, яка виникла; закликати народ застосувати механізми народовладдя для зміни законодавства або перегляду рішення влади; звернутися до міжнародних інстанцій і світової суспільної думки; звернутися до своїх чад із закликом до мирної громадянської непокори»<sup>240</sup>. Таким чином, у документі передбачається активна позиція віруючих, вплив законними шляхами на формування та реалізацію державної політики та законодавства.

Церква відмежовується від участі у політиці, не дозволяє своїм священикам та єпископам брати участь у діяльності політичних партій та у політичній агітації, балотуватися до органів представницької влади. Проте така «аполітичність» не означає, що священики чи миряни не мають права брати участь у виборах, а останні – балотуватися, або що церква відмовляється від публічного виявлення своєї позиції з важливих суспільних питань<sup>241</sup>.

З цього можна зробити висновок, що вчення православної церкви не суперечить основним принципам побудови громадянського суспільства і може стати основою для включення як віруючих, так і окремих спільнот до його розбудови. Попри це, соціологічне дослідження, яке проводилося у Росії виявило, що православна віра жодним чином не впливає на демократичні установки православних громадян (гіпотеза дослідження була, що нібито православ'я має негативний вплив)<sup>242</sup>.

Соціальне вчення протестантів в основних моментах подібне до соціальної доктрини православ'я. Наприклад, Церква Адвентистів сьомого дня виступає за правову державу та соціальну справедливість, де кожній особі не лише гарантуються права та свободи, а й надається можливість реалізації кожної особистості. Ця релігійна організація проголошує захист прав, свобод і гідності людини та справедливості. Поруч із цим, адвентисти мають підкорятися будь-якій владі, доки ця влада служить «соціальному добру» і не перешкоджає реалізації права свободи совісті. У протилежному випадку кожен віруючий і церква загалом залишають за собою право діяти згідно з власною совістю та «принципам, що закладені у Євангелії», у т.ч. викривати владу у негідних вчинках та законними шляхами виступати на захист «біблійних принципів»<sup>243</sup>.

Проте у соціальному вченні адвентистів існує застереження від насильницького повалення влади. Участь Церкви Адвентистів сьомого дня у житті суспільства не передбачає участі у політичному житті, партійній боротьбі та агітації. Однак такого обмеження не існує для віруючих як громадян країни. Відтак участь їх у суспільно-політичному житті постає як блага діяльність, оскільки приносить користь суспільству та державі. «Адвентисти, – сказано у їхньому соціальному вченні, – призиваються зі всією серйозністю відноситися до можливості брати участь у творенні громадянського

<sup>239</sup> Основи соціальної концепції Української Православної Церкви. – К., 2002. – С. 24.

<sup>240</sup> Там само. – С. 15.

<sup>241</sup> Див.: Там само. – С. 25-26.

<sup>242</sup> Christopher M. Orthodox Christianity, Civil Society, and Russian Democracy // Demokratizatsiya. – Summer 2005. – [http://findarticles.com/p/articles/mi\\_qa3996/is\\_200507/ai\\_n15704838/pg\\_1](http://findarticles.com/p/articles/mi_qa3996/is_200507/ai_n15704838/pg_1).

<sup>243</sup> Див.: Основи соціального учения Церкви АСД в Украине // Церковь христиан Адвентистов седьмого дня в Украине. – К., 2003. – С. 183-184. 212.

суспільства»<sup>244</sup>. Щоправда, у документі йдеться лише про участь у виборах та референдумах, оскільки вони є засобами формування державної влади. Не буде великою помилкою сказати, що подібну соціальну позицію в цілому займають й інші протестантські церкви та деномінації<sup>245</sup>. У лютому 2008 році вісім християнських керівників поширили звернення «Досвід Християнських Церков у побудові громадянського суспільства». У ньому зокрема підкреслювалося, що Церква є небайдужою до суспільного життя та несе цінності та принципи, «вшанування й утвердження яких здатне преобразити будь-яке суспільство»<sup>246</sup>.

Діячі конфесій говорять про те, що релігійні організації мають реагувати на події у суспільно-політичному житті країни в межах чинного законодавства<sup>247</sup>. А як відомо, Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» забороняє релігійним організаціям брати участь у діяльності політичних партій, фінансувати їх, висувати кандидатів до органів влади, агітувати, але разом із цим закон дозволяє брати участь у громадському житті.

Отже, відповідь на перше запитання буде такою: релігійні організації не відкидають можливість брати активну участь у функціонуванні суспільства та політиці (у широкому значенні цього слова). Проте ця активність обмежується соціальною діяльністю (роботою із особами похилого віку, наркоманами, безпритульними тощо), і час від часу виходить до оцінювання суспільно-політичних процесів у державі. Яскравим прикладом останнього є «Звернення до українського народу керівників Церков і релігійних організацій – учасників Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій» з приводу політичної кризи у країні, що була викликана указом Президента про розпуск парламенту у квітні 2007 року. У Зверненні представники шести християнських церков та деномінацій фактично підтримали дострокові парламентські вибори.

Тут ми переходимо до другого запитання. Як відомо, Президентські вибори 2004 року залишили ще багато матеріалу для рефлексій політологам, соціологам, філософам, релігієзнавцям та іншим гуманітаріям. Осмислюючи включення релігійного фактору у ті події, варто визначити, якою мірою Помаранчева революція була політичним феноменом, і наскільки громадянським. Ймовірно, що чіткої відповіді тут не буде. З одного боку, організаторами Майдану була політична опозиція, яка виступала не лише проти порушення прав виборців, а й за кандидата у президенти В. Ющенка. З другого боку, Майдан став символом громадського впливу на владу. Чи був би Майдан без неполітичних гасел? Чи був би Майдан без політичних гасел? А чи можна чітко розділити гасла Майдану на політичні та неполітичні, адже виступ проти фальсифікації виборів прирівнювався до підтримки Ющенка?! Справедливими більшістю прибічників «помаранчевих» вважалися лише такі вибори, в яких виграє кандидат від опозиції.

Участь релігійних організацій у тих виборах була різноманітною. Однозначно втягнутою у виборчий процес була Українська Православна Церква Московського Патріархату, прибічники якої, не соромлячись, проводили хресні ходи не лише на підтримку кандидата від влади, а й під відповідну політичну символіку та транспаранти, роздавали агітаційні листівки прямо у храмах тощо. З іншого боку, після другого туру виборів ряд релігійних організацій – Харківсько-Полтавська єпархія Української Автокефальної Православної Церкви, Українська міжцерковна рада виступили із заявами, що визнають єдиного легітимного Президента України – Віктора Ющенка. Впливові християнські церкви – Українська Православна Церква Київського Патріархату та

<sup>244</sup> Там само. – С 189.

<sup>245</sup> Див.: Социальная позиция протестантских церквей России. – М., 2003. – 72 с.

<sup>246</sup> Звернення предстоятелів християнських церков до християн та усіх людей доброї волі «Досвід Християнських Церков у побудові громадянського суспільства» // [http://www.risu.org.ua/ukr/resources/religdoc/ecumen\\_doc/appeal\\_churches&citizenship](http://www.risu.org.ua/ukr/resources/religdoc/ecumen_doc/appeal_churches&citizenship)

<sup>247</sup> Див.: Пальчинская М. В. Роль Интернета в политической деятельности религиозных организаций Украины // Наукове пізнання: методологія та технологія. – Вип. 2. - 2005. – С. 117.

Українська Греко-Католицька Церква – такого собі не дозволяли, хоча опосередковано також були втягнуті до виру політичних подій, зокрема виступаючи на сцені Майдану і вигукуючи «помаранчеві гасла».

У контексті участі релігійних організацій у розвитку громадянського суспільства важливими були: «Звернення керівників християнських Церков України з приводу результатів виборів Президента України» та «Відкритий лист до чинного Президента України пана Леоніда Кучми» керівників шести християнських церков та деномінацій. У Зверненні, яке було оприлюднене з майданівської сцени через два дні після другого туру виборів, йшлося про таке: «Ми, як керівники християнських Церков України і як громадяни нашої Батьківщини, стурбовані несправедливим перебігом виборчої кампанії, а особливо – масовою фальсифікацією результатів народного волевиявлення... Ми закликаємо нашу паству та весь український народ відстоювати правду, зберігати єдність і громадянський мир, дотримуватися Конституції і законів України, не допускати насильства. Ми звертаємося до органів влади... із закликом пам'ятати про свою відповідальність перед Богом за те, як вони виконують покладені на них народом України обов'язки»<sup>248</sup>. У листі ж до Президента керівники християнських церков та деномінацій нагадували Л. Кучмі його обов'язки як «гаранта Конституції», закликали притягнути до відповідальності фальсифікаторів виборів. «Людські та Божі закони, – йдеться у листі, – уповноважують Вас подбати про законність передачі повноважень легітимно обраному наступникові...»<sup>249</sup>.

У вирі загальної помаранчевої ейфорії та у порівнянні з прямими закликами інших релігійних організацій до підтримки того чи іншого кандидата, ці звернення християнських лідерів сприймалися як дуже обережні, боязкі. Проте в цих документах була дотримана «золота середина»: і осторонь суспільно-політичних процесів не залишилися, і законодавство не порушили.

Таким чином, теза про те, що релігійні організації у країнах перехідного періоду діють у публічній сфері не в інтересах громадянського суспільства, а у своїх власних інтересах<sup>250</sup>, потребує, принаймні для України, уточнення – у пограничних, гострих суспільно-політичних ситуаціях деякі релігійні організації можуть цілком адекватно діяти у напрямі розбудови громадянського суспільства. З іншого боку, релігійні організації не змогли голосно заявити про своє ставлення до реорганізації державного органу у справах релігій 2006 року. Нагадаймо, що рішення про підвищення статусу цього органу – з Державного департаменту України у справах релігій при Мін'юсті до Державного комітету України у справах національностей та релігій як центрального органу виконавчої влади – було прийняте без будь-якого попереднього інформування, а тим паче консультацій із громадськістю та релігійними організаціями. Підвищення статусу цього органу аналітики розцінювали як посилення державного тиску на релігійну сферу, а тому дивно, що релігійні організації досить мляво реагували на рішення уряду. Слід згадати, що саме через Держкомрелігій уряд маніпулював Всеукраїнською Радою Церков та релігійних організацій і навіть поширив від її імені заяву, в якій громадян застерігали від вуличних протестів.

Не слід також ігнорувати ще одну важливу тезу соціологів релігії: якщо церкви щось роблять на користь громадянського суспільства, вони можуть перешкоджати такій діяльності іншим суб'єктам, насамперед іншим релігійним організаціям<sup>251</sup>. Але чи

<sup>248</sup> Керівники християнських Церков України звернулися до народу України з приводу результатів виборів Президента України // <http://www.risu.org.ua/ukr/news/article;3671>.

<sup>249</sup> Провідники 6-ти християнських Церков звернулися до чинного Президента України // <http://www.risu.org.ua/ukr/news/articlei3797>.

<sup>250</sup> Horvat V. Church in Democratic Transition between the State and the Civil Society // Religion in Eastern Europe. - 2004. - Vol. XXIV, №2. - P. 5.

<sup>251</sup> Borowik I. Religion and Civil Society in Poland in the Process of Democratic transformations // Religion and Patterns of Social Transformations. - Zagreb, 2004. - P. 133.



зможуть релігійні організації активно брати участь у розвитку громадянського суспільства без беззастережного прийняття конституційних принципів відокремлення церкви (релігійних організацій) від держави та рівності усіх релігій (релігійних організацій) перед законом, що фактично означає рівні можливості участі у житті суспільства?

Громадські організації, які працюють на благо громадянського суспільства, розглядають одна одну не як конкурентів, а як партнерів. Повторимося знову – монополія якоїсь церкви на участь у суспільно-політичних процесах країни є не в інтересах громадянського суспільства, а навпаки – розвиток та підтримка релігійного плюралізму є однією з необхідних умов демократичних перетворень.

Ми підійшли ще до одного питання, якого до цього часу уникали: чи потрібна самому суспільству активна участь релігійних організацій у консультаціях, дискусіях, дебатах, адже воно (суспільство) позиціонує себе як світське? Для розвитку громадянського суспільства безперечно важливим є утвердження релігійної толерантності та зменшення конфліктів на релігійному ґрунті, що можливо лише при постійній співпраці між релігійними організаціями. Також важливо, щоб голос церков та релігійних організацій, як репрезентантів віруючого населення України, брався до уваги у державній внутрішній політиці. Проте не слід гіперболізувати це представництво, оскільки більшість українських віруючих є такими лише номінально. Концепт громадянського суспільства передбачає активну участь усіх бажаючих сторін, і тому немає підстав виключати із цього процесу релігійні організації.

*Галина РОГОВА (Кишинів, МОЛДОВА)*

### **ХРИСТІЯНСЬКІ МОРАЛЬНІ ЦІННОСТІ В СУЧАСНІЙ ПОЛІТИЦІ**

Поняття «моральної політики» постійно витає в атмосфері молдавського суспільства новітньої доби. На початку 90-х років XX століття пошуки моральних основ політики відбувався у вигляді демократичного ентузіазму й рішучого бажання позбавитися подвійних, а то й потрійних морально-етичних стандартів радянського режиму (на кшталт: «говоримо одне, думаємо по-другому, а діємо по-третьому»). Ця наївна, але щира романтика духовного і соціального оновлення наповняла паруси всіх політичних сил, які боролися за незалежну демократичну Молдову. Тоді ж таки, на противагу «бездуховній, безбожній політиці» радянських часів, зазвучали гасла: повернутися до моральних основ християнства і сповідувати їх в реальній політиці.

На пам'яті нашого покоління - багатотисячні мітинги на Площі національного зібрання в Кишиневі та інших населених пунктах республіки, що відбувалися під сильним релігійним впливом. Така активність мас була не лише проявом свободи совісті, але й демонстрацією ідеологічного та морального вибору громадян. Суспільство своєю політично активною більшістю обирало християнські моральні цінності та чесноти для свого майбутнього – як політичного, так і позаполітичного.

В позаполітичному (приватному) житті членів молдавського суспільства християнство дійсно посіло значне місце: зріс інтерес людей до релігії, християнського вчення, в тому числі й морального, зросла кількість церковних парафій, активізувалося воцерковлення молодого покоління. Інакше кажучи, християнська моральна проповідь набувала широкого розголосу та практичного втілення.

Активізація релігійного життя на початку демократичного руху спричиняла сподівання на діалог влади з народом, влади з церквою. То ж релігійні діячі різних християнських конфесій активно вкючилися у виборчий процес до Парламенту, органів

місцевого самоврядування, ставали представниками цих владних структур. Їхніми вустами декларувалися християнські моральні цінності як принципи політичного життя в оновленому демократичному суспільстві. Все це відбувалося на тлі суворої критики аморального безбожного минулого (Православный вестник. – 1996.- № 7).

В цьому вияві не вбачалося нічого історично нового. Історія людства свідчить, що зміна влади майже завжди підсилюється суворою моральною критикою старого ладу і попередньої влади з боку нових політичних сил. Нове завжди намагається освятити себе перед історією та сучасниками. В цьому, однак, проявляється не лише морально-етичний, але й прагматичний сенс, і революційна логіка. Цей свіжий досвід антикомуністичних революцій довів, що опозиція владі справді може бути «загальногромадянською» лише в тому разі, коли базується на морально-етичних засадах, важливіша з яких – «жити не во лжі» (Степаненко В. Ідіоми української трансформації // Агора.- 2005. – Вип.1. – С. 45). Саме ця морально-етична критика стала першоосновою громадянської солідарності в антикомуністичному опорі і революційному ентузіазмі «оксамитових» революцій кінця 80- поч. 90-х років м.ст.

Такою була природа і демократичного руху в Молдові того часу. Та все ж декларативні християнські моральні засади для реальної політики так і залишилися гаслами, в ліпшому разі, вони увійшли до статутів та програм політичних партій: «Наша політика базується на християнській концепції людини, відповідальності перед Богом. Гідність будь-якої людської істоти, чоловіка чи жінки, недоторкана і свята... Основний елемент християнської моралі полягає в підпорядкуванні особистих інтересів громадським» (Програма християнсько-демократичної народної партії. – С.4) тощо.

Яким же чином на практиці реалізуються добрі наміри політиків першої демократичної хвилі додержуватися християнського морального повчання?

Дуже швидко християнське моральне повчання і реальна політика були розведені. Першим посилом до цього, скоріше за все небезпідставно, стали посилення на законодавство держави, де стверджувалося, що релігія і церква відокремлені від держави (Наш адвокат. – 1995. - №3. – С.3), а релігійні діячі повинні втримуватися від участі в політичному житті. З свого боку відповідну роль відіграла наявність у суспільстві інших (нерелігійних) ідейно-моральних програм: народно-традиційної (дохристиянської), комуністичної тощо (Revista de Filosofia si Drept. -2001. - №1. - С.73). В політичне життя Молдови поступово приходили сили, що не вважали релігію найвищим авторитетом стосовно моралі, моральності, чеснот. Демократично налаштовані політики початку ХХІ століття часто відносять релігію до певної обмеженості, «історичної» (себто застарілої – Г.Р.) думки про речі, характеризують її як тенденцію, звернену в минуле. Виникненню таких думок, безумовно, сприяє курс, взятий Молдовою на входження до Євросоюзу, а там, як відомо, поділяється думка пріоритетності «формули світськості» (Релігійна панорама. – 2004. - №1. – С.45). Проголошений 2003 року президентом Франції «Кодекс світськості» здається привабливим для багатьох політичних діячів.

На цьому тлі прихильники втілення християнських принципів моралі в політичне життя Молдови зі свого боку стали менш наполегливими. За минулий період демократичних змін у державі християнські засади так і не стали панівними в суспільстві, тим більш в політиці. Виявляється загальна релігійна неосвіченість мас, в тому числі і в опануванні змістом християнського морального вчення. Частіш за все політики, що намагаються проголошувати їх пріоритетність в суспільстві, насправді ледве знайомі із Заповітом Мойсея. Більше того, моральне становище сучасного суспільства дає підстави вважати наш час «останньої добою», добою надзвичайного падіння моралі. Час робити висновок, що суспільство не лише не опанувало християнським заповітом любові, але не керується й Давнім Заповітом.

Політика ж серед усіх сфер громадського життя характеризується найбільшою аморальною. Дослідники вказують на ознаки аморальності політичної еліти, в якій

відсутнє «Слово Боже», маргіналізуються національні інтереси, відсутній патріотизм, деградує мораль (V-Nicolaiescu Z. Chirtoaga Cjdul etic al asistentului social //Asistenta sociala in perioada de tranzitie- Probleme si modalitatsl de solutionare. – Chisinau, 2000. – С. 55). Преса, література, кіно, телебачення сповнені «викриттям» моральних, а то й кримінальних злочинів політиків. Політика перетворюється в найбільш вигідний і відносно безпечний бізнес. «Прагнення «капітанів» підприємництва отримати гарантії економічної та особистої недоторканості у вигляді депутатських мандатів, прибутковий парламентський бізнес, лобіювання законів та ініціатив, перекупування голосів і парламентських «багнетів», економічний шантаж депутатів та інші прояви бізнес-політики поза мораллю переконливо свідчать про це», - така характеристика сучасного морального стану політики, що дана українськими дослідниками, повною мірою переноситься на реалії й нашої країни (Шокало О. Моральна основа громадянського суспільства. –К., 2006.- С.268-269).

В сучасній Молдові переваження особистих інтересів над громадськими в політичному середовищі стає очевидним. Одні приватизували економічні об'єкти, другі - владу, треті – право на патріотизм. Приватизоване і саме право проповідування Божих істин, використання людського ресурсу в особистих інтересах. Аби знайти приклади цьому, достатньо звернутися до будь-якого друкованого органу, де політики (за звичаєм, опозиційовані) викривають одне одного там, де не викривати вже не можна. Сором'язливо, скраєчку – у «прихвизації», у «підкупі одностудців», у «недотриманні слова» (взяв гроші у одних, а прислуговує іншим), у «протекціонізмі». Те, чим справа повинна закінчитися, як правило, не наголошується. Корупція – тема, яку не зачіпають в Молдові принципово, як «у хаті повішеного не говорять про мотузок». Та все ж очевидну корупцію неможна приховати, її виявляє, насамперед зростаюча кількість несправедливо розглянутих судових справ. Навіть питання про реєстрацію Бесарабської митрополії керівництво Молдови змусив вирішити Страсбурзький суд. У такому контексті незручно стає сподіватися на християнські моральні принципи. «Ми маємо працювати не для себе, а для Бога. Людство ж нашого часу зіпсувалося винятково із-за того, що дозволило собі працювати для себе, а не для Бога», - так ще в середині XIX століття геніально й просто Микола Гоголь розкрив першопричину суєтності корисливого існування людей, застерігаючи сучасників і нагадуючи їм вічні істини (Гоголь Николай. Собр. соч. - Т.4. – М.,1971. – С. 312).

Нехтуючи моральними принципами, люди втрачають духовну перспективу життя. Політична еліта стає прикладом для мас і руйнує традиційну моральну основу суспільства, яка в основному базується на релігійних уявленнях. Адже іншого, такою мірою авторитетного джерела моральності, окрім християнства, для нас допоки не існує. Те, що політична еліта все менше апелює до християнських моральних цінностей, масами сприймається, як «відступництво». Прозвучавши лозунгово, «відступництво», в такому разі моральне, може покласти прірву між політичною елітою і масами. Слід пам'ятати, що відступництво політичних еліт лягло в основу падіння не лише всіх комуністичних режимів в 1989-91-х роках, але й падіння декотрих режимів, які вже вважали себе демократичними (режим Шеварнадзе, наприклад). Сучасні політологи справедливо роблять висновок про те, що «дарма чекати чогось від аморальної влади». Вихід один – суспільству слід мобілізувати власну політичну волю на власних моральних засадах. Адже ми рухаємося до громадянського суспільства, а в громадянському суспільстві сам народ, як свідомо сила, має право на владу. «Громадянське суспільство існує там і тоді, де і коли на загальних моральних принципах взаємодіють у спільних інтересах сім'я, трудові колективи, органи державної влади і місцевого самоврядування, суспільний фактор, бізнес» (Шокало О. Моральна основа громадянського суспільства.- С. 270).

Щодо ступеня наближеності (віддаленості) політичної еліти Молдови до принципів християнської моралі, то це просто і легко відслідкувати на її відповідність

біблійному «тестуванню», яке можна знайти, відкривши Біблію і прочитавши 2-ге Послання апостола Павла до Тимофія. Апостол вказує на характерні риси, які притаманні нечестивим людям. Ось що тисячоліття тому свідчив апостол Павло у своєму другому посланні до Тимофія (3:2-4) про людей «останньої доби» і як сучасні політологи сьогодні співвідносять його характеристики з владноможцями:

«Самолюбні». – «(Люди) як ніколи раніш не наполягають на своєму(...) Стають богами і очікують на відповідне до себе ставлення» (Інтернетжурнал Файнешил таймс. Великобританія).

«Грошолобні». - « В останні часи прагнення до збагачення з характерним для нього самолюбством затьмарило всіляку скромність. Життя прожите даремно, якщо ти не заможний»(Інтернетжурнал Американское образование. США).

«Батькам неслухняні». – «Буденна» свідомість зайнята традиційною терапією неблагополуччя в індивідуальній поведінці» (Інтернетжурнал Джакарта пост. Індонезія). «Відлучення нових поколінь від мудрої сили моральних повчань дідів і батьків» (Уайт Е. Воспитание. – М.. 1991. –С. 18).

«Не знаючі відданості». - «Те,що чоловіки все з більшою легкістю кидають жінок і дітей, є найбільшою зрадою моральним цінностям» (Інтернетжурнал Уилсон квотерли. США). «Позбавлені природної прихильності».- Насильництво і терпимість до його прояву – невід’ємна часточка повсякденного життя (Інтернет-вестник Американской медицинской ассоциации. США).

«Запеклі». - Щоранку чисельні статті на перших полосах газет вказують на недолік моральної стійкості, самовладнання та милосердя до близьких і навіть до самих себе... Якщо наше суспільство і далі буде допускати агресивну поведінку в тому вигляді, в якому вона розповсюджується тепер, то воно увійде в епоху моральної деградації (Інтернетжурнал Бангкок пост. Таиланд).

«Більше люблять розкіш, ніж люблять Бога». - «Прагнення до споживацтва та до задоволень переросло у свого роду марш протесту, в якому головним ворогом стали християнські цінності» (Інтернетжурнал Баунтлесс. США).

Приведені тут деякі християнські «тести» і коментарі до них зібрані зі всього світу. Хіба не стосуються вони і наших реалій, де політична еліта, хоч і не прямо характеризується ознаками морального падіння, але терпимо ставиться до їх прояву в суспільстві. В цих лавах «ті, хто має вигляд відданих Богові» і вірності християнському заповіту, присутні кількісно дуже мало.

Картина морального стану сучасного суспільства, яку ми спостерігаємо в його політичному житті, засвідчує, що опанування християнською моральною спадщиною є не такою простою справою і сходження до цього духовного надбання є великою працею, а наслідування йому – великим, не кожному посильним подвигом. Долучення до християнських моральних принципів повинно відбуватися в умовах свободи вибору. Ніхто, крім нас самих, не створить у нашому суспільстві атмосферу потреби жити за законами моралі.

## **ЗАСИЛЛЯ ПСЕВДОКУЛЬТУРИ В ДОБУ ПОСТМОДЕРНУ І РОЛЬ ЦЕРКВИ У СПРАВІ НАЦІОНАЛЬНОГО ВИХОВАННЯ УКРАЇНСЬКОЇ МОЛОДІ**

Для розбудови соціально справедливого суспільства, основою якого має слугувати демократична правова держава, є правильно поставлене питання національного виховання підростаючого покоління. Однак для України це питання значно ускладнюється тими змінами, які відбулися в сучасному світі після так званої “весни народів”. З того часу радикально змінилося ставлення широких народних мас до церкви як однієї з найголовніших соціальних інституцій, що виконувала роль вихователя народу. Але ж, не забуваймо, що релігійний аспект розбудови соціально справедливого українського суспільства є одним із ключових, позаяк українська культура тривалий час мала чітко виражене релігійне забарвлення. “Єдиним і майже безконкурентним творцем української культури аж до кінця XVIII віку була Українська Церква та українське духовенство, що створили своєму народові літературу, науку, школу, друкарство, музику, малярство, світську інтелігенцію й т. ін., а також створило йому добрі людські умови соціального життя” [Пларіон (Огієнко), митрополит. Ідеологія Української Церкви. – Холм, 1944. – С. 39].

Конкурентом (точніше: підступним перехоплювачем) церкви у справі виховання молоді стали монструозні ЗМІ, які сіють у душі людей куколі псевдокультури, замаскованої під солоденький прикметник постмодерну, що несе в собі вітер привабливої і омріяної у віках свободи, але реально втілюваної в поведінку у вигляді вульгарної всездозволеності. Якщо не зрозуміти того, в якому культурному контексті український народ має будувати свою “національну хату” після проголошення Україною акту незалежності у серпні 1991 року, можна на кореню загубити таку життєво важливу справу. Парадоксально, але потрібно знайти точки дотику між поняттями “культура постмодерну” і “українська національно-демократична ідея”, адже сама сучасна епоха, в якій високе і низьке співіснують поруч, зводить до купи ці майже несумісні інтенції людської думки.

Якщо в цілому окреслити поставлену проблему, то актуальний для нас світ характеризується засиллям псевдокультури, цебто того штучно створеного людиною життєвого простору, який є світом перевернутом, світом, в якому все перемішалося, – добро із злом, сакральне із профаним, святе з інфернальним. Релігія (і софійна філософія) століттями і навіть тисячоліттями відсепаровувала краще від поганого й у людства, вихованого в добрих релігійно-філософських традиціях, склалося враження, що поділ світу на антитезу божественного і диявольського світів є не витвором допитливого людського розуму, а додається людині за самий факт її народження так само, як даються їй від природи два ока чи по п'ять пальців на кінцівках рук і ніг. Нездатність належним чином оцінювати здобуте минулими поколіннями особливо злоякісним чином проявилася в ситуації постмодерну, коли в свідомості людей за дивовижно короткий термін змішалася все те, що так ретельно відокремлювалося одне від одного протягом не одного покоління побожних і поважаючих людську мудрість людей. Найгірше, що це постмодерністське перемішування у свідомості мас доброго і злого, прекрасного і потворного призводить до тотальної зневіри людей у всьому. “Тотальна зневіра панує у світі. Не ймуть віри урядам і партіям, державі і начальникам, ближньому і далекому, батькам, дітям, вчителям, лікарям, пророкам, самим собі...” [Заболотна В. Театральні сновидіння на межі століть // Український театр. - 2000. - №1-2. – С. 2-5].

Отже, як бачимо, сучасний світ – доба дивовижних трансформацій людської свідомості, основною причиною яких є радикальні зміни інформаційного простору в ситуації постмодерну. В цій ситуації стрімко падає роль церкви як важливого суб'єкта національного виховання молоді. Нині вже не стільки безпосередній живий вчитель як наставник і вихователь, яким ще не так давно могли бути і рідний батько, і священник, і

просто мудра людина зі своєї округи, а засоби масової інформації, що перетворилися на своєрідного гуру для сучасної людини, визначають особливості розвитку свідомості широких мас. ЗМІ – це посередник, котрий ніби й не має свого власного обличчя, або ж ретельно ховає його від свого споживача, однак цілком реальні люди створюють інформаційний простір сучасного світу, прибравши їх до своїх рук. «Українські газети в останні роки, – зазначає проф. Колодний А.М., – перетворилися в засіб пропаганди позавіросповідної містики. А журналісти, що пишуть статті з релігійної тематики, виявляють подеколи вражаюче невігластво, нехтують Конституцією України та законом “Про свободу совісті та релігійні організації” [Колодний А. Свобода совісті і преса //Актуальні проблеми державно-церковних відносин в Україні. - К., 2001. – С. 18-19].

Виховання національно свідомого громадянина в контексті превалювання цінностей псевдокультури перетворюється у надскладне завдання для української нації. Дійсно, патріотичне виховання тісно пов'язане з національною ідеєю, яка, в свою чергу, потребує від індивіда чистоти помислів і вірності високим ідеалам, для чого він повинен бути готовим відмовлятися від вузькоєгоїстичних інтересів і слугувати словом і ділом етнонаціональним інтересам. Відтак в суспільстві мають діяти механізми очищення людських душ від усього того, що стоїть на заваді цьому. Про це досить переконливо говорив В.Липинський: “...кожній людині – отже і тим, що правлять і тим, якими правлять” - притаманні “єгоїстичні інстинкти”, які обмежити може тільки релігія і церква “своєю владою духовною” [Липинський В. Релігія і церква в історії України. – Нью-Йорк, 1956. – С.13-14].

Вже в епоху античності добре розуміли, що найдієвішими механізмами облагородження людських душ є високе мистецтво й істинна віра, що несуть в собі момент катарсису. Катарсис, як метод духовного очищення, широко використовувався в “містеріальній культурі Стародавньої Греції, в якій очищення свідомості відігравало значну роль” [Сафронов А.Г. Религиозные психопрактики в истории культуры. – Х., 2004, – С. 262]. Сам термін “катарсис” був розроблений ще Аристотелем. Відомо також, що піфагорійці створили теорію очищення психіки людини від шкідливих пристрастей (гніву, хтивості, страху, ревності тощо) шляхом впливу на неї спеціально підібраної музики.

Що ж стосується псевдомистецтва, так само як і псевдорелігій, то вони швидше забруднюють свідомість людей, аніж очищають її. Для культури постмодерну характерними є відверта проповідь гедонізму у його грубих фізіологічних формах, іронічне висміювання всього того святого, на чому зростало і трималося традиційне суспільство. На противагу катарсису псевдомистецтво вдається до трансгресії, смакує забороненим, інфернальним, легітимізує брудну еротику, інцест, захоплюється буденними сценами життя, тобто всі ті способи впливу на психіку людини, які пробуджують в ній низькі фізіологічні прагнення. Свідомість людини, “вихованої” таким мистецтвом, мігрує з рівня національного буття у світ псевдоцінностей, звідки повернути її назад майже неможливо.

Епоха постмодерну, якій досі не знаходиться місця в логічній послідовності великих культурно-історичних епох людства, є не чим іншим як “псевдоєпохою”. Однією з прикметних рис цієї, добре б сказати, “вивихнутої” епохи є те, що в ній лжепророки не виглядають недоречними, інакомислячими індивідуумами, як це мало місце тоді, коли домінували справжні цінності й ідеали. Нині саме справжні пророки виглядають як щось недоречне, майже абсурдне в контексті постмодернізму. Якщо брати до уваги розроблену Річардом Нібуrom типологію відносин між Христом та культурою, то, можна сказати, що для сучасного християнського світу характерним є шостий, про який він не згадує – Христос як об'єкт глузувань та їдкої іронії в культурі постмодерну. Не стільки Христос є “перетворювачем суспільства”, скільки сам став об'єктом перетворення засобами пастишу, що намагається звести його у ранг звичайної земної людини. Явно випадає із контексту сучасної культури Христос з його духовним подвигом, вчиненим задля врятування людства від морального падіння. Та й інших богів і пророків не обминула їдка й

принижуюча іронія постмодерну. Ще не призабуто скандал, який розгорівся не так давно з приводу появи в європейській пресі карикатури на пророка Мухамеда, що не на жарт образило прихильників ісламу.

Християнство колись проголосило ідею рівності всіх людей перед Богом, постмодернізм пішов ще далі, проголосивши рівність всіх ідей перед кожною людиною і кожною історичною епохою. В платонівському розумінні ідея є інтелігібельною, цебто доступною лише розуму, а, відтак, і народжуваною ним. Постмодерністська ж ідея явно просякнута фізіологізмом, а подеколи просто вульгарним його вираженням, через що “скинуті з п'єдесталу” вищі духовні цінності проголошені як такі ще Платоном – істина, добро і краса. Не випадково майже синонімічним префіксом “пост” для ситуації постмодерну стає його двійник “псевдо”, якщо брати до уваги наш сучасний світ, до краю заповнений псевдоцінностями, псевдомистецтвом, псевдорелігіями, псевдоідеалами тощо.

Кореневою системою сучасної, постмодернної культури є ризома, на якій тримається принцип плюралізму в культурі постмодерну, а це означає, що немає провідних ідей, а відтак немає й ідеалів, служінню яким індивід мав би присвятити своє життя. Плюралізм ідей в одній окремо взятій голові віруючого виглядає як еклектична суміш різноманітних вчень, починаючи від релігійно-філософських, нерідко просякнутих містикою, і закінчуючи паранауковими уявленнями про природу і сутність людини. Відтак православний віруючий може вірити у що завгодно: в переселення душ, у левітацію, телепортацію тощо, але при цьому дуже слабо розбиратися у суті християнського віровчення, передусім його сильній стороні – метизації, а відтак - облагородженні суспільного та індивідуального життя.

В такій площині виникає бажання перефразувати добре відому цитату з роману Л.Толстого “Анна Каренина”: “Все смешалось в доме Облонских” у “Все змішалось в свідомості постмодернної людини”, яка, через це, “ковзає” на поверхні буття, не маючи жодної можливості занурюватися в його субстанційні глибини. Найгірше те, що людина, яка є носієм такої “плюралістичної свідомості”, втрачає здатність чітко відокремлювати добро від зла, прекрасне від потворного, істинне від фальшивого.

Важко уявити собі, як у цій плутанині світоглядних настанов, ідей і переконань можна досягти не те що просвітлення Будди, але й можливості розгледіти проблиски світла в кінці тунелю. Може тому й скінчилася така яскрава доба “просвітлених” мудрістю пророків на кшталт Мойсея і Соломона й почався безпросвітний “сезон кумирів і кумирчиків” після жахливого, але, на щастя короткочасного, періоду поклоніння вождям в контексті індустріалізованого суспільства, що в головах людей утворилася така мішанина? Постмодерн так сплутав стежини людського мислення, що вийти на якусь центральну магістраль (мейнстрім) провідних ідей або, послуговуючись образами грецької міфології, знайти рятівну нитку-ідею Аріадни в самосвідомості нашої епохи вкрай складно.

У східноєвропейському контексті ідеологія всездозволеності, що її несе у собі культура постмодерну, ризикує стати явищем набагато небезпечнішим, як на Заході, тому що “клонування без правил може призвести лише до множення монстрів: до експоненційного множення нових монстрів при цілковитій життєздатності монстрів старих” [Ситуація постмодернізму в Україні // Кіно. Театр. - 2001. - №6. – С. 6]. Хоча, в цілому, “дезорієнтованість і хаотичний етап культури, яка панічно приміряє на себе кольорові клапті чужого одягу” є цілком закономірною ситуацією після лінійної безпросвітності “тунелю соцреалізму”. Не варто думати, що після доби експлуатації вигідних аморальній владі міфів, прийде доба, коли автоматично буде породжуватися нова міфологія, з “людським обличчям”.

Український постмодерн, як різновид східноєвропейського постмодерну є “клонуванням без правил”. Він насаджує культ “вивихнутої” свідомості, абсурдної та алогічної оцінки навколишнього світу та місця людини у ньому. Проповідуючи відсутність культу, він непомітно насаджує свій власний культ – “культ відсутності культу”.

Проголошуючи десакралізацію, він водночас “сакралізує десакралізацію” [Там само. – С.7].

Раніше релігія та мистецтво, маючи відношення до однієї й тієї самої ірраціональної сфери людської психіки, створювали певну гармонію, органічно доповнюючи одне одного. Й не випадково до епохи Відродження європейське мистецтво було “служанкою” релігії і церкви, про що свідчить статистика, зібрана П.Сорокіним про зміну питомої ваги творів релігійного та світського характеру, починаючи від Середньовіччя і закінчуючи ХХ століттям. Якщо співвідношення творів релігійних і світських до Х ст. відповідно складало 81,9% та 18,1%, то в ХХ ст. це співвідношення суттєво змінилося: 3,9% та 96,1% [Сорокін П. Человек. Цивилизация. Общество. – М., 1992. – С.444]. Як видно із цієї статистики, ситуація змінилася радикально: мистецтво, як специфічна форма впливу на людське підсвідоме, перетворюється в небезпечного конкурента релігії, пропонуючи замість катарсичних, радісних просвітлених релігійних почуттів сурогати швидко минаючих примітивних насолод.

Протягом тривалого часу в історії людства релігія і церква намагались окультурити людину, звільнити її від усього аморального і забороненого, підпорядковуючи собі задля цього філософію і мистецтво, але наступ бездуховності на крилах постмодерністської псевдокультури вмить усе сплутав. Тому найбільш важливим для нашого розладнаного постмодерністського сьогодення, в якому “перервався зв'язок часів”, є повернення масовій свідомості здатності до шляхетного “фільтрування” інформації, цебто виховати людину так, щоб вона здатна була відрізнити добре від поганого, свободу від розбещеності, радість, отриману від служіння вищим цінностям від насолоди, отриманої фізіологічно-гастрономічними способами. Для цього слід відродити релігійну духовність українського народу, що завжди була мірилом істинно духовного його буття. Однак саме релігія навчає індивіда відрізнити “зерна від половини”, вибудовуючи в його свідомості шляхом певних виховальних практик демаркаційної лінії, такий собі захисний психологічний “рубікон”, крізь який усе погане залишається за порогом його мотивації та активного чину.

На жаль, випущене на волю стараннями творців псевдокультурних цінностей хтивє начало переборює в людині поняття честі й гідності, і така людина, приховуючись гаслами лібералізму, свідомо принижує українських національних геніїв – Т.Г.Шевченка, І.Франка, Лесю Українку, на прикладі яких мають виховуватись національно свідомі українці. Навіть у високих сферах філософської думки ми надibuємо приклади такої нерозбірливої всеядності, коли із величезної західноєвропейської філософської спадщини, де є багато чого для нас насправді корисного і повчального, висмикується потворне і аморальне і видається за нове і прогресивне. Мішель Фуко, про якого в порядному товаристві на Заході не прийнято говорити, у нас перетворюється в одного із кумирів філософської думки. Цей філософ в одному з останніх своїх інтерв'ю висловив свою турботу про сповнене бажання: “...насолада – це мрія. Я хотів би і сподіваюсь, що помру від передозування насолодою будь-якого типу” [Цит. за: Репа А.. “Мрійники” Бернардо Бертолуччі та мрії травня 68 // Кіно Театр. - 2004. - №5. – С.51-53]. “Мрія” сповнилася і Фуко помирає від “передозування” насолодою, пов'язаною із смертю від СНІДу.

Що ж тоді можна говорити про філософське мислення митців і письменників? Театральні критики вже давно кажуть про те, що є велика потреба, “історичний запит суспільства” на “режисера-мислителя, лідера, гуру, месії, здатного кинути промінь світла в темне царство суспільного хаосу” [Лукіна Олена. Театр експерименту // Український театр. – 2002. - № 1-2. – С. 19-22]. Стає соціально небезпечним аморальний літератор, який, не маючи “Бога в серці”, зате начитався у З.Фрейда про лібідо та “Едипів комплекс” і починає на їх підставі робити “сенсаційні відкриття”, копаючись із задоволенням сумнівної якості в інтимних сторонах життя видатних українців.

Релігія і церква за умови, коли належним чином виконували свої соціальні функції, завжди орієнтували особу на самопізнання, глибокий морально-психологічний самоаналіз, на досягнення мотиваційної сфери людських вчинків, підкорення її вищим ідеалам. За



межами інтимно-глибинних структурних складових людської особистості *id* та *ego* не в останню чергу на ґрунті релігійних переживань та ідей створювалася інтрапсихічна контролююча інстанція *superego*, де центральними почуттями виступали страх перед Всевишнім Суддею, совість, почуття справедливості, тобто все те, що виступає моральними устоями соціального і національного буття. Навіть З.Фрейд, який називав релігію ілюзією, відзначав її важливе культуротворче і виховне значення: “Наш розвиток йде в тому напрямку, що зовнішній примус поступово проникає усередину, і особлива психічна інстанція, людське над-Я, включає його до сукупності своїх заповітів” [Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. – М., 1989, – С. 100]. В релігійній антропології безумовний пріоритет надавався саме божественному первоначалу, підкреслювалося, що інфернальне, гріхове міститься в самій природі людини, яку, якщо не окультурити і не покращити її душу, то вона із своїми тварними потягами здатна перетворити людське існування у пекло.

Багато хто з громадян України через поширення принципів лібералізму-вседозволеності у мистецтві перебуває в стані напів культури. Цей стан з успіхом експлуатують ділки від маскульту. Більшість продукції такої підробної культури свідомо чи підсвідомо має на меті приниження людської гідності, створення відчуття невпевненості у завтрашньому дні, передчуття якоїсь страшної світової катастрофи, “ліками” проти чого пропонуються “негайні задоволення” – наркоманія, пияцтво, розгульний секс, збочений екстремум одностатевого кохання, низькопробна ритмічна музика і все те ж масове “мистецтво”, яке цілить в ту частину людської душі, що розташована нижче серця.

Відтак, у поверненні українському народові національної самоповаги, самосвідомості і самодостатності полягає квазі-місія української національної церкви в ХХІ столітті. Попри всі позитивні кількісні показники відродження української національної релігії та церкви, слід зазначити, що справжнього повернення українців до віри своїх батьків не відбулося. Церковнослужителі та всі, хто займається проблемами відродження української релігійної духовності в Україні мають звернути увагу на те, що грізним, конкурентом національній церкві є псевдомистецтво, яке через могутні ЗМІ нав'язує особі будь-якої віри свої псевдоцінності і нав'язує їх щоденно, з усіх можливих каналів впливу на свідомість людей.

Повернути мистецтву і в цілому українській культурі сакральне начало означає відродити його націотворчі функції, насамперед функцію патріотично-національного виховання. Врятувати душі людей, як це не банально звучить, може лише повернення до справжніх духовних цінностей, а для цього слід відродити людино-і соціотворчі функції усіх інституцій, здатних позитивно конструювати внутрішній світ людини. Йдеться, передусім про відродження релігійної духовності українського народу, для чого слід, нарешті, відродити українську національну церкву.

Багато що залежить від світської влади, але й тут первинним є духовний вплив на її представників релігії і церкви. Ще Тома Аквінський не поділяв побутуючої думки, за якою правитель перебуває поза законом: “Найвищий суб'єкт влади дійсно перебуває поза контролем своїх підданих, і вони не мають можливості примусити його дотримуватись законів. Але правитель не перебуває поза контролем Бога, який змушує і суверена поважати людський закон” [Цит. за: Вступна стаття В.Котусенка до книги: “Аквінський Тома. Коментарі до Аристотелевої “Політики”. - С. 21].

Якщо всі поважатимуть “людський закон”, як ті, хто має владу, так і ті, хто залежний від неї, тоді, за висловом Конфуція, відбудеться “виправлення імен”. Відтак культура і церква служитимуть справі національного відродження України на ґрунті сповідування справжніх духовних цінностей у вихованні підростаючого покоління.

## СУЧАСНЕ ФОРМУЛЮВАННЯ ЦІННІСНИХ ОРІЄНТИРІВ: РЕЛІГІЙНИЙ ТА СВІТСЬКИЙ КОНТЕКСТ

*Релігія здатна підтримувати певну систему суспільних цінностей, що об'єднують її віруючих, бо забезпечує світогляд своїх прихильників їх метафізичним фундаментом*, ступінь потреби у якому “може значною мірою варіюватися залежно від культури чи індивіда, але схильність людини прагнути певного фактичного підґрунтя для своїх зобов'язань видається практично універсальною; один лише конвенціоналізм мало кого задовольняє в будь-якій культурі”<sup>252</sup>. Саме віра людини у її причетність до світу надприродного, що визначається релігією як істинна реальність, робить співвіруючих співпричетними до однієї істини, спільного світу, допомагає побачити одну мету і дотримуватися відповідних норм співжиття.

Людини взагалі, як і Бога взагалі, бути не може, адже Бог - це горизонт її смислового універсуму, яким вона вивіряє свою ціннісність та істинність свого буття. Тому модельована релігійними парадигмами реальність має виступати відносно дійсності світу нашого буття значнішою, первиннішою, всеохопною, оскільки містить абсолютні для людини величини (Бог, вічність, істина, благо, любов), які є ідеальними еталонами відносних величин нашого буття, вихідною основою і підставою започаткування нашої дійсності, вищою метою життя людини, абсолютним горизонтом людського розвитку, істинним смыслом нашого тимчасового світу. Власне, специфіка релігійного моделювання надприродної реальності якраз і полягає в тому, що її параметри є недосяжними людському пізнанню, але слугують дороговказами для останнього, пропозиціями удосконалення, еволюційного зростання людства, ціннісними орієнтирами, що допомагають людині подолати свою обмеженість та віднайти ті норми суспільного життя, які б сприяли реалізації належного буття. З іншого ж боку, така модель має визначатися відносно дійсності, світу, у якому перебувають прихильники певної релігії. Таким чином, *організуючи стратегії культурного та суспільного еволюціонування, релігія і виконує чи не найважливішу для культури людства і суспільного світогляду функцію – прогностичну* (дає модель належного буття, розробляє механізми його досягнення, чим і провокує культурно-історичні трансформації людства).

Саме тому, як зазначає сучасний український релігієзнавець Л. Виговський, “конститууючим системоутворюючим елементом всієї системи функціональності релігії постає світоглядно-сенсоутворююча функція. ... при всьому розмаїтті завдань, релігія тим не менше має досить конкретне призначення, оскільки покликана дати індивіду розуміння сенсу життя. Саме його зміст в кінцевому підсумку й зумовлює зміст і форми соціального життя віруючої людини”<sup>253</sup>. Наголосимо лише на тому, що *важливо, аби ті ідеали, цінності, уявлення про істинну й бажану реальність, мету та смисл людського життя, які продукує релігія і актуалізує через свою духовну діяльність релігійна організація, були справді дієвими чинниками на шляху культурного зростання людства, прийнятними і практично використовуваними у конкретних соціально-історичних умовах, не суперечили справжнім інтересам людини та природі самої релігії*. Зокрема, могли б принести безпосередню життєнеобхідну користь сучасному українцю і задовольняли б його власне релігійні потреби.

Варто ще раз нагадати, що для досягнення *щонайефективнішого впливу на індивідуальну та суспільну свідомість громадян нашої держави у реалізації світоглядної функції релігії, українськими релігійними організаціями мають надзвичайно обережно*

<sup>252</sup> Гірц К. Інтерпретація культур. Вибрані есе. – К., 2001. – С. 156.

<sup>253</sup> Виговський Л. Соціально-організаційна функціональність релігії // Актуальні питання соціально значущої діяльності церков і релігійних організацій в Україні. – К., 2004. – С.27.

*підбиратися придатні методи і засоби, шляхи та механізми.* Але тут ми стикаємося з новими проблемами, і замість якоїсь реальної пропозиції, знаходимо цілий ряд запитань, від відповідей на які залежить ефективність та корисність функціонального впливу релігії через наявні у нашій державі релігійні організації на українське суспільство. Усі ці запитання стосуються справжнього сенсу та мети релігійної функціональності в сучасній Україні, визначення предмету, на який у своїй діяльності орієнтуються релігійні організації: Чиїми інтересами послуговуються релігійні організації, здійснюючи функціональне призначення релігії у нашому суспільстві (Бога? Людини? Людства? А чи своїми особистими?)? Чиї потреби й користь вони ставлять на перше місце (Бога? України? Громадянина? Себе як соціальної інституції?)? У чому вбачають головну мету своєї діяльності (у розвитку людини? Людства? Чи своєї інституції?)?

Але подивимося, ***чи ж насправді є спільними ті ціннісні орієнтири, що пропонуються наявними в сучасній Україні релігійними організаціями?*** Здавалося б, що, принаймні для християнських церков в Україні, вони не повинні суттєво відрізнятися. Однак із цим твердженням охоче будуть сперечатися не лише світські релігієзнавці, але й християнські богослови різних конфесій які, виборюючи собі право називатися найбільш християнськими, доводять, що саме у їхньому традиційному віровченні справді християнські цінності збереглися неушкодженими. В будь-якому випадку, коли мова заходить про необхідність викладання у загальноосвітній школі християнської етики, то чи не кожна християнська церква наполягає на потребі саме своєї обов'язкової присутності у школі в ролі викладачів цього предмету. Це засвідчує, що, якщо навіть християнські цінності та морально-етичні норми єдині, то, принаймні, їхні конфесійно-традиційні інтерпретації відмінні. Тобто, насправді, ціннісні орієнтири, головні етичні поняття та морально-етичні норми потребують конкретно-визначеного (церковно-традиційного) досвідного середовища для їхнього контекстуального засвоєння. А ми ж, принаймні, маємо представлені в сучасній Україні християнські конфесії, віровчення яких формувалося згідно з трьома різними онтологічними моделями, що, відповідно пропонують дещо відмінні уявлення про Бога, світ, людину та мету її життя.

Звернемо увагу ще й на те, що у межах однієї християнської конфесії можуть бути представлені кардинально протилежні уявлення про ***критерії істинності певних ціннісних орієнтирів та перевірки ефективності відповідних морально-етичних норм.*** Це, зазвичай, проявляється у внутріконфесійній полеміці консерваторів та новаторів: якщо перші вважають, що істинність ціннісного орієнтиру та дієвість відповідних морально-етичних норм засвідчується досвідом попередньої культурно-духовної традиції, що не потребує додаткових аргументацій, то другі наголошують на постійній необхідності заново актуалізовувати у мінливому світі як ціннісний орієнтир, так і доуточнювати залежно від постійнооновлюваного досвіду морально-етичні норми, які сприятимуть досягненню належного стану речей у змінених соціально-історичних обставинах. Тому для консерваторів критерієм істинності ціннісного орієнтиру є його відповідність історичному досвіду релігійної традиції, а для новаторів – його сприятливість можливому досягненню належного стану речей людством у майбутньому. У такому випадку обґрунтування ціннісних орієнтирів є історично спрямованим і стосується чи минулого людства (конкретної культурно-релігійної традиції), чи його майбутнього.

Зрештою, навіть ***ціннісні орієнтири, запропоновані однією конфесійною релігійною інтерпретацією специфікуються емпіричними реаліями певного народу.*** І ми спостерігаємо, що при перенесенні релігійної парадигми у непритаманне їй культурне середовище, вона набуває специфічних рис, асимілюючи ті уявлення, які реально присутні у її новому життєвому середовищі, адаптуючи свої специфічні цінності до рівня суспільного сприйняття. Тому ми й говоримо, наприклад, про Київську християнську традицію.

Що ж у такому випадку говорити про ***ціннісні орієнтири різних релігійних парадигм?*** Адже тут відрізняються уявлення про Бога, про світ, про людину і сенс її життя.

Ці уявлення пов'язані безпосередньо із різним життєвим середовищем, у якому формувалися релігійні парадигми, і з історією адаптації до цих релігійних уявлень у змінюваних світоглядно-соціальних умовах, і тих знань про світ та його перспективи, які тут і зараз поширені. У сучасному глобалізованому інформаційному світі співіснування в одному життєвому середовищі різних релігійних парадигм не є новиною. Інформаційна доба породила необхідність їх надзвичайно тісної комунікації. І тепер *не внутрішній богословський дискурс, а зовнішній емпіричний контекст стають визначальними в оцінці ефективності тієї чи іншої релігійної шкали цінностей*.

Показовим стосовно впливу зовнішнього емпіричного контексту на шкалу релігійних цінностей є, принаймні, те, що у нововитворюваних релігійних парадигмах морально-етичні вимоги до людини очевидно є не лише вищими, ніж у тих релігіях, які створювалися значно раніше, але і те, що вони стають своєрідними відповідями на сучасні проблеми людства. Суспільно-історичний розвиток людства призвів до часткового засвоєння попередніх релігійних цінностей. Пізнання людиною світу розширило межі його освоєння та збільшило горизонт непізнаного. Попереднє сприяло і визначенню нових проблемних полів, які також потребують релігійної оцінки й усвідомлення. Це ми можемо наочно побачити, порівнявши хоча б 10 моральних заповідей “Завіту Життя Вічного” Марії Деві Христос із традиційними християнськими<sup>254</sup>.

Спостерігаємо, як любов зростає у своєму значенні, постає цементуючим чинником не лише церкви (як спільноти віруючих в одного Бога), людства, людства та Бога загалом, а й людства, світу та Бога, де дієвим носієм об'єднуючої властивості є саме людина. Любов, таким чином, більше не розуміється як виняткова прерогатива й особливість Бога, що, як Батько, йде на жертви та поступки тим недовірливим дітям, які принагідно зраджують його, але сподівається на їхнє зростання та любовну відповідь у майбутньому. Тепер любов тлумачиться прерогативою і особливістю людини, яка стає на позицію Матері, що жертвує, пробає і терпить недовірливим діткам, які ще не зросли, але у яких вона вбачає сенс свого існування. Матері, що безкінечно та безвідплатно випромінює свою життєдайну творчу та любовну енергію заради створення життя. Її позиція повністю альтруїстична. Вона буде пробачати, благословляти, жаліти і “милосердно благодіяти”, бо її існування втрачає сенс без життя, за збереження якого вона бере на себе всю відповідальність. Тобто фемінінна концепція любові, що пропонується тут, на відміну від маскуліної (християнської) не має іншого результативного спрямування (очікування адекватної відповіді від дітей у майбутньому), крім збереження життя. Добро – це те, що сприяє створенню і збереженню самого життя, його репродукуванню.

Варто звернути увагу ще й на те, що гідним суб'єктом співжиття тут уже виступає не просто людство та Бог, але й природа, світ загалом, який диференційно тлумачиться: щоб не випустити з уваги ні найменшої його частинки. Таке надобережне ставлення до життя в усіх його проявах продиктоване нагальними глобально-екологічними проблемами,

<sup>254</sup> Так, очевидно, що любов до Бога тепер не є догматично сформульованим обов'язком визнання єдиного істинного автора світу, а тлумачиться диференційно: “всім серцем, душею і свідомістю своєю!”. Заповідь любові до ближнього переростає у необхідність любити людство загалом “любов'ю Матері Світла”, що очевидно вимагає і межово-відповідального ставлення до людства з боку окремої людини. Кожна людина починає розумітися фундаментом людства загалом, і від неї безпосередньо залежить його виживання й зростання, як від материнської широкі любові – дитяче.

Далі заповідь любові конкретизується і чітко висловлюється:

“4. Возлюби ворога свого! Не бий нічого, що дихає!

5. Не прояви насильства над будь-яким тілом, душею, свідомістю і духом!

6. Не кради в Людини, не кради в Природи, не кради в Атмосфері, не кради у Всесвіті!

7. Благословляй, Жалій, Пробачай того, хто ображає і ненавидить тебе!

8. Шлюбні зв'язки без Любові і Гармонії – перелюб! Пристрасть поза Духовністю – ментальний блуд!

9. Милосердям Благодівори світ довкола себе!

10. Зійди до того, хто не розуміє; не оскверниш злим помислом!”[ Марія Деві Христос. Откровение Духа Святого, или станьте, наконец, зрячими!- К., 2001].

що є наслідком нахабно-самовпевненої поведінки людства, яке перебільшило свою трансцендетну ціннісність, чим і започаткувало (загостило, актуалізувало) можливість своєї ж загибелі.

Врахування як гідних і необхідних суб'єктів співжиття в необхідності зберегти життя як таке, здійснюється і в інших сучасних релігійних парадигмах. Так, скажімо, у такій вкрай раціонально-прагматизованій (аж до утилітаризму), що уже будується на секуляризованих західним суспільством світоглядних основах, релігійній парадигмі, як вчення Рона Хабарда, ми спостерігаємо подібне<sup>255</sup>.

Вихідною в постмодернових неорелігійних утвореннях є діяльна індивідуально-особистісна сотеріологія. А при остаточному переорієнтуванні з антропоеоцентризму на антропоєоцентризм доби постмодерну сотеріологічна та творча роль індивідуального суб'єкта — конкретної людини майже абсолютизується. Однак, з іншого боку, цей *творчий індивідуальний суб'єкт тепер змушений рахуватися з різними проявами буття, нести за них відповідальність, брати до уваги їхню користь та бажання у своїй діяльності, оскільки від виживання цілої системи (яку він може зруйнувати) залежить і його особистісне спасіння*.

Тут, принагідно, хочеться згадати й про те, що, наприклад, сучасне католицьке (премодерна модель християнства, що сьогодні намагається бути відкритою і чутливою до дійсного світоглядного попиту, а тому змушена витлумачувати богословські істини на зрозумілій життєвому середовищу мові, вписуватися у загальносвітоглядний контекст) тлумачення гідності людини максимально (але власними шляхами) теж наближається до розуміння *окремої людини як фундаменту цілого людства*: “Людство починається заново в кожній людині”<sup>256</sup>, — стверджує глава католицької церкви. Незважаючи на те, що богословська модель премодерного взірця має менше схильностей узалежнювати виживання Бога від людини, а спасіння людини — від виживання цілої системи буття, її етичні вимоги можуть знайти очевидні точки співпадіння з усіма (більшістю) релігійних систем, адже “існують постійні цінності, які зумовлені самою сутністю людського буття, а тому недоторканні для всіх, хто причетний до цього буття”<sup>257</sup>. Тому, оскільки подібне

<sup>255</sup> Згідно Саєнтології, існування загалом можна розглядати у восьми його проявах, що визначаються як динаміки з різним ступенем свободи та можливості до усвідомленої дії. Метою життя (і саєнтологічної практики) є виживання загалом, а виживання кожної з восьми динамік є важливим і необхідним його фактором. Отож досягнення індивідуальних духовних благ в результаті саєнтологічної практики є необхідною запорукою виживання всієї системи життя, і “зрештою саєнтолог повинен розуміти, що справжнє його життя — лише фрагмент тривання його існування як тетана, і що життя індивідуума пов'язане з кожним із висхідних рівнів, описаних у восьми динаміках, і, отже, й з існуванням і виживанням Вищої Істоти чи безкінечності” [Брайан Уілсон. Саєнтологія. Аналіз і сравнение її религиозных систем и доктрин.// Саєнтологія. Теологія і практика сучасної релігії. Справочна робота.- Копенгаген, 1998. - С.122]. Морально-етичні норми у Саєнтології зводяться до стандартизованих правил (процедур) функціонування індивідуума у системі буття, за якими зберігається буття (виживає система). Саме поняття добра і зла прагматично зводиться до користі або шкідливості певної дії для цих динамік зокрема або системи буття загалом. Ці вісім динамік — “вісім проявів життя охоплюють галузі, в яких людина, щоб досягнути духовного вдосконалення, повинна діяти, зберігаючи етику поведінки (що не наносить шкоди динамікам)” [Урбан Алонсо Галан. Саєнтологія. Істинна релігія.// Саєнтологія. Теологія і практика сучасної релігії. Справочна робота, представлена Міжнародною Церквою Саєнтології.- Копенгаген, 1998.- С.218]. Отже, перш за все людина повинна потурбуватися про виживання своє як особистості; про своє репродукування (сім'я, діти); про виживання групи, до якої належить; виду, представником якого є; природи як сукупності співпричетних до її буття біологічних істот; фізичного всесвіту, як передумови емпіричної дійсності; духовних істот; і, зрештою, Бога — як вічної істоти, у якій Тетан зустрічається із собою вічним [Что такое Саєнтологія? Всесторонний справочник по самой быстрорастущей религии в мире. Основано на работах Л.Рона Хаббарда.- New Ega., 1998.- С.72-73].

<sup>256</sup> Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Ценности в эпоху перемен. О соответствии вызовам времени. — М., 2007.- С.26.

<sup>257</sup> Ратцингер Й. Чем держится мир. Дополнительные моральные основы либерального государства.// Диалектика секуляризации. О разуме и религии.- М., 2006.- С.85.

(підвищення моральних вимог до людини, надобережне ставлення до буття загалом та перенесення на конкретну індивідуальну (будь-яку) людину відповідальності за його збереження у всіх багатоманітних проявах) ми зустрічаємо сьогодні у різних релігійних парадигмах - це є вимога часу, відображена в релігійних цінностях.

Зрештою, ми бачимо, що на формування морально-ціннісних установок певного соціуму безсумнівно впливала релігія з її прогнозуванням бажаного життя людини, людства, що залежало безпосередньо від уявлень про найвищий ідеал, аксіологічний горизонт людського світогляду – Бога та належний стан речей, що з ним співвідноситься. З іншого боку, на трансформацію морально-ціннісних (і релігійних) орієнтирів впливали об'єктивні світоглядні обставини, нагальні життєвозначущі проблеми певного суспільства.

У сучасному прагматичному світі людина здебільшого звертається до релігії для отримання дієвої ефективної моделі правильної поведінки у своєму повсякденному житті. Загальносвітоглядний контекст інформаційного суспільства актуалізує перед релігією необхідність вироблення нових морально-етичних норм, які б більшою мірою сприяли вирішенню глобальних проблем людства (зокрема, виживання разом із цією, єдиногодосажною людині світовою системою в усій її цілісності). Сучасні релігійотворчі процеси якраз і засвідчують, що згідно з пропонованими ними морально-етичними нормами зростає вимога відповідальності людини не лише за особистісне, групове чи загальнолюдське спасіння (самозбереження), але і за спасіння природи, світу та й, зрештою, Бога, творчий потенціал якого сьогодні усвідомлюється залежним від людини. Натомість перед традиційними релігіями постає необхідність адаптації (доуточнення) їхніх морально-етичних норм до змінених культурно-історичних обставин.

Людство, зокрема й український народ, виросло для вироблення нового усвідомлення відповідальності. **І ця відповідальність є не просто відповідальністю за долю свого роду, етносу, родини, нації, громади, особи чи людства (в історичній перспективі минулого чи майбутнього), ця відповідальність повинна органічно поєднувати усі вищезгадані види відповідальності.** Так, зокрема, і проблема введення курсу християнської етики (чи етики віри) у школах тому і є проблемою, що свідчить про різновекторне розуміння відповідальності людини та, очевидно, й критеріїв, за якими визначається найвища релігійна цінність. Що ж насправді варто оберегати найперше: долю людства (універсальна – загальнолюдська етика), чи долю певного людства (християнська етика або етика віри як альтернативні курси й для іншорелігійних громад)? Проблема тут криється у тому, що ще не вироблено єдиної, якоїсь спільної схеми прогнозування майбутнього людства і Української держави, зокрема. Немає того варіанту ідеї бажаного майбутнього, який би задовольняв усіх у нашому суспільстві. Відсутнє остаточне визначення ідеальної високоморальної і, водночас, вільної та креативної особистості.

Заради збереження буття взагалі і свого безпосередньо людина сьогодні має відчувати особистісну відповідальність і за свою особисту долю, і за долю своєї нації (етнічна релігійність, неоязичництво, християнство певного традиційного типу), і за долю своїх однодумців (певні конфесійні варіанти, зокрема протестантські), нащадків та пращурів, і за долю своєї держави (державна релігія, неоязичники, пошуки національної церкви як виразника державних духовних інтересів), за збереження природного середовища, і за долю Всесвіту. А це - різні морально-етичні норми, яким відповідають відмінні уявлення про Бога. Ось тому ми й маємо в Україні таке різноманіття конфесій, кожна з яких обґрунтовує специфічні ціннісні орієнтири і пропонує власний варіант розуміння відповідальності людини та шляху до спасіння людства.

Але справа не виглядатиме настільки трагічною, коли ми згадаємо, що **духовні ціннісні орієнтири вкорінені у трансцендентній сфері, а послідовники різних релігій чи їхніх конфесійних варіантів перебувають у спільній емпіричній дійсності.** Таким чином, хочеш-не-хочеш, а людська солідарність, як безумовна загальнолюдська цінність, продукована різними релігійними традиціями на основі уявлень про єдиного творця та

спільну долю, підводить до висновку *про необхідність виробити саме такі морально-етичні норми суспільного співжиття, які б забезпечили максимально комфортне перебування у нашому вкрай секуляризованому і плюралізованому світі тих, хто можливо прагне і до відмінних ціннісних орієнтирів*. І тут при нагоді стає та ж сама секуляризація, яка тепер виглядає прийнятним засобом захисту власне релігійної функціональності, убезпечення духовної сфери релігії та людського світогляду від зовнішніх впливів та маніпуляцій. Адже, як її наслідок, формуються ті *правила співпроживання, які максимально віддалені від релігійних ціннісних орієнтирів, але спрямовані на комфортне співжиття суспільних функціонерів незалежно від їхніх сутнісних світоглядних основ та уявлень про належний стан речей у світі*. Таким чином, морально-етичні норми в результаті їх смислової секуляризації редукуються до правових норм та етикету. Останні більш ефективно забезпечують злагоджене функціонування неуніфікованого відносно єдиних ціннісних орієнтирів, трансцендентних істин та визначених уявлень про належний стан речей суспільства. Таким чином, *саме секулярна свідомість виробляє універсальні механізми співжиття неуніфікованих (до єдиного ціннісного орієнтиру) світоглядних систем, убезпечуючи таким чином від ідеологічного тоталітаризму* (захищаючи людську духовність від грубих втручань, маніпуляцій і зловживань).

Натомість релігія сьогодні все більше індивідуалізується, а інтелектуальні богословські розробки концепцій трансцендентного Бога поступаються місцем емпірично-прагматичним, доступним загалу його інтерпретаціям<sup>258</sup>. І це зрозуміло, бо ж *наш сучасник потребує* не стільки чіткого уявлення про трансцендентну дійсність, скільки *конкретних рекомендацій* (і, перш за все, морально-етичних шаблонів правильної та ефективної поведінки) *у своєму щоденному земному житті*. Адже в ситуації інформаційного перенасичення та прискореного темпу сучасного життя він губиться. І його більше цікавить не як правильно вчинити для свого вічного спасіння, а як правильно діяти, щоб досягнути кращого у цій дійсності. Однак «добре» і «гідне» у емпіричній дійсності є величинами відносними. Релігія пропонує власне авторитетне визначення головних етичних категорій, яке б ґрунтувалося не на раціоналізмі та прагматизмі сучасної секуляризованої суспільної взаємодії, а на абсолютних трансцендентно-іманентних істинах про світ, його творця та людину. *Головні етичні категорії, з точки зору релігії, не є конвенційними людськими поняттями і не можуть виражати лише чийсь приватні інтереси чи тимчасову домовленість про тепер і тут належне*, тобто, ефективність застосування етично-моральних норм у конкретних життєвих обставинах визначається їхнім безпосереднім вкоріненням в абсолютному сенсі та істині.

Сьогодні людину хвилює конкретний кінець, і не так уже й світу (бо за тисячоліття його очікування страх притупився), що у будь-якому випадку неодмінно настане, а найперше – себе. І ось тут релігійні парадигми мають надзвичайне поле для самореалізації. Мабуть, що саме невтішні *есхатологічні перспективи* та давня традиція їх осмислення релігією й спричиняють підвищення рівня релігійності сучасників, повернення наших традиційно-невіруючих співгромадян до церкви. Універсальна есхатологія зараз постає похідною від індивідуальної, бо ж важко сьогодні говорити про якийсь визначений сенс історії людства. Натомість проблема особистісної кінечності притаманна всім і кожному, незалежно від індивідуальних ідентичностей та світоглядних належностей. На цій підставі можливе некритичне сприйняття, а відтак і втіха та розрада, яку приносить певне віровчення у вигляді шляху до спасіння (сотеріології).

В основі економічних (а частково й екологічних та соціальних) проблем нашої держави лежить несформованість почуття відповідальності та внутрішньої спонуки дотримуватися морально-етичних правил, десакралізація поняття життя. Якщо ж подивитися на цю проблему більш прискіпливо, стає помітним, що все вищезазначене (і на

<sup>258</sup> Колодний А. Премодерн, модерн і постмодерн в контексті історії християнства.// Християнство доби постмодерну. - К., 2005.– С.17-18.

зовнішньому, і на внутрішньому їх рівні) пов'язане із *відчуженням людини* (від роду, родини, світу, Бога як Творця, себе та іншого як носія священного дару), втрата людиною сенсу власного існування, сенсу існування народу чи держави, сенсу існування світу, десакралізація істинного сенсу буття, зневіра. *Людина втрачає свою особистісну сутнісну ідентичність із священним, джерелом буття; вона втрачає повагу до себе, до інших, до світу, втрачає свою гідність мати право на життя і визнавати цю гідність за іншим.*

У такому стані речей прихована підступна проблема, що уже тепер проявляється в сучасній світоглядній кризі українського суспільства. “Суспільство, яке перестало поважати Життя в усіх його проявах”, забуло про свою “спорідненість з Надприродним його джерелом” і втратило “трансцендентні орієнтири людини в її поєднанні із Всесвітом через віднайдення в собі того, що підносить людину до Абсолюту, Всезагального”. І цю трагічну світоглядну проблему сучасності, яка полягає у духовній ентропії, не може ефективно вирішити жодна інша суспільна форма, крім релігії. Отож, ми змушені наголошувати на тому, що *сучасне українське суспільство, зокрема, вкрай потребує саме того, чого не в змозі йому сьогодні дати жодна інша сфера суспільного буття, крім релігії.* Український народ та держава (різні її політичні сили) не мають вироблених загальноприйнятих стратегій досягнення гідного життя на майбутнє, український громадянин втрачає мету і сенс власного існування, а морально-етичні норми уже давно розглядаються не як відповідність священному праву та гідності бути людиною, а відтак й нести відповідальність за збереження власне людської природи перед трансцендентним її Творцем, а як можливі засоби досягнення особистісного комфорту у суспільному співжитті. Релігійні цінності та морально-етичні норми секуляризуються, ціннісні орієнтири розмиваються і забуваються. Особистість втрачає свою сутнісну ідентичність і відчужується від світу, співгромадян, пращурів та нащадків, сім'ї, природи, своєї духовної основи. Руйнується відчуття цілісності та гармонійності буття.

Однак і *релігія в сучасних світоглядних обставинах змушена позбутися своїх абсолютиських позицій щодо функціонування у суспільстві.* Більше того, для забезпечення собі ефективного, власне релігійного функціонування сьогодні вона повинна рахуватися з необхідністю і правомірністю альтернативних світоглядних концепцій (світських та релігійних), адже історичний поступ людства свідчить, що “не існує такої раціональної, етичної чи релігійної формули, з якою погодився б увесь світ і яка могла б потім слугувати для нього основою”<sup>259</sup>.

*Лише поєднання й узгодження світських морально-правових механізмів (які б забезпечували у вирішенні життєвонагальних проблем рівноправну комунікацію усіх зацікавлених суб'єктів) та релігійно сформульованих ціннісних орієнтирів (які живлять людину сутнісною потребою до морального самоудосконалення) може стати дієвим шляхом до подолання сучасної світоглядної кризи.* Але жодним чином мова не може йти про якусь монологічну світоглядну систему, адже творчий потенціал будь-якого монологу вичерпується, натомість удосконалення розуміння (в тому числі й світоглядних цінностей) відбувається у вільному діалозі взаємовизнаних суб'єктів.

<sup>259</sup> Ратцингер Й. Чем держится мир. Дополнителеские моральные основы либерального государства. // Диалектика секуляризации. О разуме и религии.- М., 2006.- С.103.



## **СВОБОДА СОВІСТІ ТА ПРОБЛЕМИ ЗАПРОВАДЖЕННЯ ВІЙСЬКОВИХ СВЯЩЕНИКІВ У ЗБРОЙНИХ СИЛАХ УКРАЇНИ**

Отримання політичної незалежності Україною сприяло розвитку демократії, розбудові демократичного суспільства на основі національних та загальнолюдських цінностей, міжнародних правових норм з метою втілення в життя конституційних прав і свобод людини, які б відповідали світовим стандартам гуманітарної сфери життєдіяльності суспільних спільнот, в тому числі й Збройних Сил нашої держави. Гуманітарна політика України у війську, розглядаючи зокрема проблеми духовного розвитку суспільства, покращення його морального стану, формування національної свідомості, відтворення етнокультурної самобутності людей, включає й гарантовану реалізацію прав військовослужбовців на свободу совісті, утвердження толерантності, міжконфесійного миру та злагоди.

Будучи загальнолюдською цінністю, проголошена Конституцією України свобода совісті в її широкому розумінні у військовому середовищі ще не зреалізована, а тому повинна доповнюватись факторами повноцінного функціонування інституту військового духовенства. Запровадження штатних посад пастирів-вихователів в Збройних Силах України, виступаючи мірою високих міжнародних вимог гуманізації життєдіяльності військовослужбовців, свідчитиме про діалог церкви та армії, розвиток громадянського суспільства на основі національних традицій і ментальності нації у правовому полі.

Закономірністю військового будівництва багатьох армій зарубіжних держав є утворення в них, поряд з іншими структурами, служби військових священників, які задовольняють релігійні потреби військовослужбовців, займаються виховною роботою.

Наявність військового духовенства служить одним із стандартів функціонування збройних сил у більшості європейських країн та США і розглядається військовим командуванням України через призму нашого вступу до НАТО.

Використання релігійної ідеології у військових формуваннях пояснюється тим, що релігія трактується як складова частина культури народу. Головною їх функцією є створення і зміцнення суспільної солідарності. За допомогою культу релігія конститує суспільство як ціле: готує індивіда до соціального життя, дисциплінує (дисциплінарна функція), зміцнює соціальну єдність (гуртуюча функція), підтримує традиції та цінності (відтворювальна, трансляційна функція). Релігії властиві культурозберігаюча й культуротворча функції. Разом з тим, вона виступає формоутворюючим фактором освоєння та інтерпретації віруючими світу, несе ієрархічну систему морально-етичних норм і правил загальнолюдського характеру.

Доцільність запровадження інституту військового духовенства в ЗСУ зумовлюють динамічні процеси національного релігійно-церковного життя, еволюція соціального статусу церкви, демократичні перетворення в державі та духовні зміни в суспільстві. Політична лібералізація свідчить про зростаючу роль релігійного фактора в суспільному житті та істотне пришвидшення темпів розвитку релігійного середовища у доволі сприятливих, притаманних церковним утворенням формах. Функціонує розгалужена мережа релігійних громад, серед яких 50% належить православ'ю, 15% – Українській Греко-Католицькій Церкві, 3% – римо-католикам, близько 25% – протестантам. Відбувається процес оптимізації церковної мережі, що характеризує Україну як поліконфесійну державу з чіткою конфесійною конфігурацією. Церкви ведуть місіонерську і душпастирську роботу, збільшуючи кількість віруючих [Пріоритети державної політики в галузі свободи совісті: шляхи реалізації. – К., 2007. – С. 20].

Ряди віруючих військовослужбовців зростають. За результатами соціологічних досліджень на початку 1990-х років релігійно орієнтованих військовослужбовців нараховувалось 33%, повністю невіруючих – 24%, тих, хто хитається між релігійною вірою

і невірою – 43% [Афонін Е.А. Становлення Збройних Сил України: соціальні та соціально-психологічні проблеми. – К., 1994. – С. 263]. Загальні тенденції розвитку релігійності українського населення, особливості служби військовослужбовців пов'язані з ризиком для життя і здоров'я, фізичним і психологічним навантаженням, обмеженням деяких прав і свобод сприяють зростанню релігійності в ЗСУ. Названі фактори є однією з причин збільшення кількості віруючих військовослужбовців. Про це свідчать і конкретно-соціологічні дослідження, проведені Науково-дослідницьким центром гуманітарних проблем Збройних Сил України в 2007 р.

Більшість військовослужбовців, які назвали себе віруючими, систематично не моляться, не знають віровчення та культової практики, рідко відвідують богослужіння. Незважаючи на такі характеристики віруючого воїна, церкви виявляють бажання працювати у збройних формуваннях. Майже 80% опитаних священників з різних релігійних утворень вбачають присутність церкви у війську надзвичайно корисною, а 95% церковнослужителів переконані, що їхні церкви будуть гідно вести релігійну діяльність в армії [Пріоритети державної політики в галузі свободи совісті: шляхи реалізації. – К., 2007. – С. 22]. При вирішенні питання про призначення священників у багатоконфесійні збройні утворення важливо не порушити принципи рівноправ'я релігій. Проведені в 1990-х рр. конкретно-соціологічні дослідження серед військовиків показали, що майже третина опитаних не довіряє тому духовенству, яке обіцяє дбати про всіх військовослужбовців, незалежно від їх релігійних поглядів [Релігія і церква в сучасних українських реаліях. – К., 2007. – С. 54].

Існуюча практика душпастирства у військах шляхом укладання церквами спільних угод з деякими структурами Західного оперативного командування, Держкомкордоном України, МВС України духовенством і частиною віруючих воїнів розцінюється як невідповідною повноцінній реалізації права на свободу віросповідання та утворення релігійних громад в особливих умовах життя військовослужбовців. Відтак мова йде про відтворення історичних традицій та досвіду роботи священнослужителів в українських збройних формуваннях із врахуванням сучасних політичних реалій, пріоритетів суспільного розвитку, потенційних можливостей церков з національно-патріотичного виховання, відродження духовності особистості в армії, основні параметри якої істотно змінилися. Оскільки армія, будучи ізольованим, консервативним інститутом відображає суспільну свідомість, то діяльність військового священства розширить зміст виховної роботи з особовим складом, запропонує нові її форми й методи і зможе подолати існуючий в цій галузі консерватизм.

Доцільність запровадження душпастирської служби у військових колективах, оформлення її правового статусу в специфічному середовищі витікає із того, що релігія, як форма суспільної свідомості, діяльності та життя людини, впливає на розвиток суспільства і держави. При цьому духовність, маючи широкі різнопланові виміри в інтелектуальному збагаченні світу та його естетичному засвоєнні, виступає не виключно феноменом релігійної свідомості особи, яка може бути віруючою або невіруючою, підтримувати прагнення держави до співпраці всіх її громадян на основі загальнолюдських цінностей та загальнодержавних інтересів. Абсолютних прав на володіння духовністю в умовах відокремлення церкви від держави не мають ні церква, ні держава. Тому реалізацію їх спільних інтересів в армії в галузі духовності, моральності, національно-патріотичного виховання держава може передати військовому духовенству, залишивши за собою функції фінансового й матеріально-технічного забезпечення.

Сприяє такому вирішенню проблеми і те, що священнослужителі, застосовуючи різні форми і методи душпастирювання (сімейного, молодіжного, військового), опіки віруючих у задоволенні їх релігійних потреб спроможні формувати високу духовність як єдність морального, естетичного та інтелектуального. Ця духовність буде розвиватись на основі моральної орієнтації та гуманістичної спрямованості розуму воїна, очищення душі

від егоїстичних інтересів з метою розширення співробітництва і співпереживання з іншими людьми та колективами.

Виховання загальнолюдських моральних норм включає дві фундаментальні потреби особистості: індивідуальну потребу пізнання (людина духовна тією мірою, якою в неї розвинута потреба пізнання світу, себе, смислу свого життя); соціальну потребу жити „для інших” (те, що називається душевністю, добрим відношенням до інших людей, готовністю розділити радість і горе, прийти на допомогу) [Християнство і духовність. – К., 1998. – С. 49]. Духовні потреби військовослужбовців, плекання національно-патріотичних ідеалів може задовольняти не лише релігія, а й література, мистецтво, театр і кіно, освіта та ін. В такій ситуації важливо, щоб релігійна ідеологія, релігійні цінності, засновані на вірі в Бога, і безрелігійні форми суспільної свідомості з принципами світського гуманізму, не вступаючи в антагоністичні протиріччя, спільно боролись проти бездуховності, аморалізму, насильства, алкоголізму і наркоманії, моральної деградації людини, позастатутних відносин та інших негативних явищ в армії, покращуючи морально-психологічний стан воїнів і боєздатність військ. Досвід, накопичений українськими військовими миротворцями в процесі виконання бойових завдань в Югославії та Іраці, свідчить, що військове священство може організовувати і вести душпастирську роботу, а релігійні ідеали, отримавши узгоджену трактовку заповіді „не убий” з виконанням віруючими військовослужбовцями свого обов’язку із захисту Батьківщини, спрямовані на підтримку високих морально-психологічних якостей переможця.

Значення і роль релігії у війську оцінюють неоднозначно, бо ж релігійний феномен сам по собі надто складний і суперечливий, бо ж може народжувати позитивні й негативні явища, широкомасштабні і небезпечні для людини, суспільства та держави. Тому, поряд з аргументами на користь запровадження в українському війську посад священників, серед політиків, науковців, відповідальних працівників Міністерства оборони, командирів військових частин і з’єднань поширюється система доказів недоцільності і несвоєчасності формування інституту духовенства в Збройних Силах. Противники інституту душпастирства в армії називають основну причину – відсутність правової основи, це б то системи законів, військових статутів, наказів Міністра оборони, інструкцій Міністерства оборони, наказів командирів частин і з’єднань, в яких би не нехтувались права невіруючих, визначалась чітка військово-правова регламентація дій віруючих, духовенства, церкви і релігійних організацій у військовому середовищі. Така політико-правова база може бути створена із врахуванням положень існуючих та прийняття нових законів, вимог міжнародних правових актів, що стосуються свободи совісті, прав і свобод людини, документів релігійних організацій з проблем прозелітизму, свободи совісті, прав і гідності людини. Новоприйняте законодавство про запровадження військових священників в Збройних Силах України, відображаючи процес формування національної самосвідомості з її особливостями реалізації ідеалів загальнолюдських цінностей в політико-правову практику країни, вирішуватиме проблеми віруючих і невіруючих з їх багатогранними інтересами і прагненнями, серед яких – державність з її атрибутами, патріотизм, демократизм, гуманізм, справедливість та віротерпимість.

Втілення в життя ідеї військового духовенства в армії потребує прийняття Верховною Радою України конкретних 2, а то й 4-х законів про діяльність, права та обов’язки військових священників, про статус військово-духовних управлінь і відділів, які будуть створені у визначеному порядку, про підготовку кадрів військового духовенства. У зв’язку з цим слід внести зміни та доповнення в Конституцію України, закони „Про Збройні Сили України”, „Про свободу совісті і релігійні організації”, „Про соціальний і правовий захист військовослужбовців та членів їх сімей”, військові статuti та інші законодавчі і й нормативно-правові акти держави [Правові основи військового будівництва та військово-цивільних відносин. Збірник законодавчих актів з питань національної оборони і безпеки. – К., 2005. – С. 67-258]. В Конституції України варто врегулювати положення про відокремлення церкви від держави і школи від церкви,

зазначивши при цьому, як виняток, про діяльність військових служителів культу в Збройних Силах. Деякі країни, зокрема Франція, декларуючи в Основному Законі ідею відокремлення церкви від держави, дозволяють функціонування військово-капеланської служби за рахунок державного бюджету. У змінах чи доповненнях до Конституції України слід чітко вказати на заборону місіонерської роботи військових священиків, інших осіб в армії. Навіть саме призначення священика-вихователя від конкретної церкви означатиме надання їй певних переваг перед іншими церквами, які не будуть мати своїх представників із-за відсутності в збройних силах віруючих військовослужбовців даного віросповідання. Запровадження військового священства суперечить нинішній Конституції України, яка гарантує світський характер держави й освіти в школах і вузах. В той же час, в такій державній структурі як армія буде взято курс на релігійне виховання, близьке за змістом до релігійно-навчальних закладів. Неврегульованим залишається статус невіруючих військовиків, представників інших конфесій, які не будуть відвідувати релігійні заходи. Україна, маючи законодавство про свободу совісті, що відповідає міжнародним стандартам політико-правових актів, забезпечує конституційні права та свободи громадян, зокрема і в Збройних Силах. Основні напрямки, форми реалізації релігійних потреб воїнів розкриті в Директиві Міністерства оборони України №25 від 21 квітня 2006 р. В ній передбачається:

- § організація у військових частинах (згідно з планом святкового чи вихідного дня) святкування релігійних свят, проведення богослужінь та інших релігійних обрядів, роз'яснення суті і змісту священних книг, релігійних свят для військовослужбовців та працівників Збройних Сил України;
- § благословення (поза строєм) військовослужбовців перед виконанням (або після) навчально-бойових та миротворчих завдань;
- § отримання військовими бібліотеками релігійної літератури від релігійних організацій;
- § публікація в установленому порядку у військових засобах масової інформації привітань і звернень релігійних діячів;
- § організація екскурсій особового складу до місць, що мають духовну та культурно-історичну цінність;
- § проведення бесід на морально-етичні та патріотичні теми;
- § листування з батьками військовослужбовців;
- § перегляд відеофільмів на релігійну та військову тематику;
- § концерт духовної музики, а також інші заходи, що не суперечать чинному законодавству України;
- § при задоволенні релігійних потреб дотримуватися толерантного, виваженого ставлення до військовослужбовців, які заявили себе віруючими з урахуванням їх національних і культурних рис.

Названі положення розкривають механізм задоволення релігійних потреб віруючих військовослужбовців в межах правового поля, акцентують увагу на недопущення стихійності у сфері взаємодії з представниками різних церков чи релігійних організацій. Використання священників, що знаходяться на посадах завідуючих складів та в інших військових структурах і виконують обов'язки душпастиря для військовослужбовців, не відповідає діючому законодавству.

Про неможливість запровадження інституту служителів культу в Збройних Силах України свідчить невідповідність армії та флоту, різних церков до повноцінної реалізації таких нововведень, відсутність підготовлених священиків, спеціально визначених для підготовки капеланів церковних і військових навчальних закладів, навчально-методичних комплексів та підручників, інструктивної документації, положень про правовий статус таких шкіл, досвідчених викладачів для навчання військових душпастирів. На створення матеріально-технічної бази навчання, утримання викладачів, обслуговуючого персоналу, слухачів, бажаючих стати військовими душпастирями, слід

мати великі додаткові кошти церковних розходів або ж виділяти їх із державного бюджету країни. Сума витрат на підготовку військових священиків залежатиме від запланованої щорічної кількості випускників цих закладів, потреб збройних сил, державних чи церковних шкіл, які вирішуватимуть цю проблему. Необхідно враховувати і вимоги до кандидатів у військове духовенство, яке, очевидно, буде встановлено на рівні вимог країн НАТО, тобто військовослужбовець повинен мати середню або вищу військову освіту і певний термін служби в збройних силах, а також середню чи вищу духовну освіту з досвідом душпастирювання в релігійній громаді.

Коли ж такі вимоги будуть затверджені відповідними інстанціями, то ця особа буде мати 30-40 років, потребуватиме високої зарплати, нормального житла, інших соціальних і правових гарантій. Підготовлених кадрів духовної опіки військовослужбовців з названими характеристиками, спроможних переносити труднощі та інші негаразди армійської служби, зараз в країні фактично немає. Призначення на посаду капелана будь-якого священика зовсім не означає, що він стане справжнім військовим душпастирем – вихователем солдат, людинолюбцем і гуманістом, знавцем і лікарем людських душ. Запровадження душпастирства в Збройних Силах України без чіткої і тривалої роботи із священиками високоосвіченого та досвідченого духовенства, яке служило у війську, позитивних результатів не принесе. Для істотного реформування системи національно-патріотичного виховання з використанням релігії та церкви потрібно декілька років.

В сучасній суспільно-політичній обстановці нашої держави запровадженню військово-пастирської служби перешкоджає надмірна політизація релігії та церкви, всього релігійно-церковного життя, діяльність політичних партій і релігійних утворень християнської і мусульманської орієнтації. Прихильники ідейних положень названих партій знаходяться і в Збройних Силах України. Простежується переплітання інтересів політиків у церкві, а духовенства і віруючих в програмних засадах діяльності політичних рухів та організацій. Партій, створених церквою, в сучасній Україні немає. Коли ж члени певних партій симпатизують якійсь церкві чи ж є її парафіянами, то церковні ієрархи не можуть заборонити це таким особам. Сьогоднішні реалії свідчать про неможливість ігнорування політичних впливів, участі церкви та духовенства в політичних акціях, зокрема і при відзначення деяких свят в збройних формуваннях.

Релігія і церква в Україні та інших постсоціалістичних країнах втягуються у новий виток політичного протиборства, вимог різних політичних угруповань підтримати їх діяльність і програму реформ церковним авторитетом, підкресливши, що саме такі погляди нібито відповідають національним інтересам країни, у той же час їх суперники, як "вороги нації", повинні бути піддані анафемі. Широкий спектр політичних прийомів, укладання різних союзів, перевтілення, популістські вимоги, виступаючи як сталі норми політичної діяльності, не завжди ефективні і високоморальні в релігійному середовищі. Нерідко в проповідях, міжцерковній полеміці, засобах масової інформації церков, що прагнуть займатися душпастирством в армії, суто церковні характеристики релігійних об'єднань (благодатна – безблагодатна, канонічна – неканонічна, веде до спасіння – веде до загибелі) підміняються позацерковними політичними термінами (національна – антинаціональна, антиукраїнська; українська – російська; київська – московська; наша – чужа, колонізаторська). Підходи і позицію церковних ієрархів у питаннях діяльності церкви визначають "ліві" і "праві", радикали і помірковані, націонал-патріоти і шовіністи. Офіційні документи церков містять такі політичні терміни, як "державотворчий процес", "демократія", "тоталітарний режим", "незалежність України", "самостійність", "політичний і економічний простір України", "приватновласницьке суспільство", що вживаються поряд з поняттями "автономія", "автокефалія". Та й у питанні про статус церкви завжди відображався політичний аспект. Зокрема, це властиво православ'ю.

Церковні ієрархи, включаючи церкву в активне політичне життя, не врахували того, що відокремлення церкви від держави є великим благом, оскільки лише в таких умовах

церква не несе ніякої відповідальності за деформації в суспільстві, кризові явища та інші негаразди. Духовенство і миряни, що розглядають церкву як політичну силу, підривають і дезорієнтують церковне життя тому, що для задоволення релігійних потреб віруючим військовослужбовцем потрібна церква, а не політична чи релігійно-політична організація. Всім, хто виступає за найшвидше запровадження у війську душпастирської опіки, слід пам'ятати, що політизація церкви, як свідчать історичні факти, вела до її занепаду, зниження її впливу на людей, у тому числі військовиків, і формування їх ідеалів. Політична діяльність церковних структур, що підтримують різні, інколи протилежні політичні програми, не згуртовує народні маси, воїнів Збройних Сил України, а розколює їх на угруповання за політичними і релігійними уподобаннями, способами вирішення соціально-політичних проблем. Існуючий в Україні високий рівень політизації державно-церковних відносин неприпустимий для демократичної країни, а внесення політичної заангажованості духовенством у військове середовище підриває національну безпеку і боєздатність воєнної організації держави.

Про неможливість швидкого вирішення справи душпастирства в збройних формуваннях свідчать міжконфесійні конфлікти, непорозуміння між церквами, сутність яких добре знають військовики – представники різних націй, народностей, віросповідань, які служать в українському війську. Суб'єктами міждержавних конфліктів виступають різні утворення (групи віруючих, групи духовенства, конфесійні спільноти, структурні підрозділи церкви). Вони проявляються у протиборстві сторін в середовищі однієї церкви; протиріччя в питаннях віровчення, основ діяльності церкви в суспільстві; протиборстві, викликаному зовнішніми причинами. Залежно від гостроти конфлікту, релігійності населення такі суперечки торкаються інтересів багатьох людей, зокрема військовослужбовців, а тому їх слід розглядати як конфлікти на рівні суспільства. Їм властиві велика емоційність, безкомпромісність, агресивність та гострота, внутрішній та міжнародний рівень.

Конкретними причинами конфліктів між різними конфесіями (православними і греко-католиками, прихильниками різних православних церков, християнськими об'єднаннями та неорелігіями) є богословсько-канонічні, історичні, культурно-духовні, політичні, соціальні, правові. Конфлікту, як подоланню соціальної реальності, сприяє недосконале законодавство про релігію і церкву, наявність відірваних від сучасного життя декларативних заяв та романтичних настроїв. Відсутність в законі положень про регіональну специфіку створює основу для появи підзаконних актів, тенденційного витлумачення законодавства на місцях. Відвідуючи богослужіння, слухаючи проповіді, віруючі військовослужбовці відзначають наявність в них міжцерковних чвар, взаємної неприязні, крайньої ворожнечі.

Суперечки підігрують церковні ієрархи, які прагнуть мати своїх одновірців – душпастирів в армії, лідери місцевих громад, які задають тон полеміки, намагаються знайти в позиціях суперників якісь особисті вади, переконати інших в неканонічності духовенства і всієї структури церкви-суперниці, її сумнівного ставлення до державотворчого процесу, реалізації соціального служіння нації. Причинами конфлікту у військовому колективі можуть стати незбалансованість інтересів, прав та обов'язків віруючих різних конфесій та національностей, неврахування особливостей режиму харчування воїнів-мусульман, іудеїв, християн у тривалі пости, пістні дні і визначені церквами свята, неможливість відвідувати віруючими військовослужбовцями богослужіння в місцевих громадах, невирішеність якихось істотних питань, що стосуються віруючих, з одного боку, й невіруючих та індіферентних – з іншого.

У міжконфесійних конфліктах поєднуються міжнаціональні та внутрішньонаціональні ідеї, що відображаються у ставленні українців до росіян та інших народів, у взаємних стосунках між українцями Сходу і Заходу. Серед вояків нашої армії виявлені факти негативного ставлення до інаковіруючих, прояви конфесійної нетерпимості [Релігія і церква в сучасних українських реаліях. – К., 2007. – С. 55]. Конфесіофобізм –

вороже ставлення до інших релігій, а заодно і конфесіоегоїзм – прагнення створити своїй церкві якісь привілеї за рахунок інших, характерні для міжконфесійних відносин в Україні. Основні риси конфлікту (суб'єкти, характер протиріч та їх напрямків, місця в організаційній структурі суспільства) свідчать, що це вищий ступінь розвитку міжцерковного протиборства, який дискредитує релігійні цінності. Перенесення цих негативних явищ військовим священством у Збройні Сили України нашкодить виховній роботі, може призвести до розколу серед військовослужбовців за релігійною приналежністю і стати дезінтегруючим фактором для всієї країни, загрожуватиме навіть її територіальній цілісності і суверенітету.

Про неможливість запровадження служби військового священства (у найближчий період) свідчать факти про небажання віруючих воїнів захищати Вітчизну зі зброєю в руках, які були виявлені у 1996 р. при проведенні конкретно-соціологічних досліджень в армії Науково-дослідницьким центром гуманітарних проблем при Київському військовому гуманітарному інституті. За цими даними, братимуть участь у бойових діях у тому випадку, коли у військах противника будуть віруючі, лише 64% віруючих ЗСУ. Тобто, третина військовослужбовців може відмовитись від участі в боях. П'ята частина опитаних віруючих заявила, що вони не виконуватимуть наказ командира, коли цей наказ буде суперечити їх релігійним переконанням [Всеукраїнська міжнародна християнська асамблея. Науково-практична конференція. – К., 1998. – С.292]. В цілому близько 36% віруючих військовослужбовців вважають, що для них віровчення і культова практика мають більше значення, ніж військовий захист України. Таке тлумачення заповіді "не убий" впливає не з релігії, а відображає рівень релігійної свідомості воїнів, сформованої місцевим духовенством в регіонах їх колишнього мешкання, а також вказує на відсутність кваліфікованих богословів і незнання призовниками реальної інтерпретації сутності цієї заповіді. Підтвердити або заперечити наявність таких фактів, чи то тенденції в ЗСУ 2008 р., що свідчать про негативний вплив релігійних вірувань вояків на стан боєготовності і боєздатності армії неможливо, оскільки репрезентативних соціологічних досліджень по цій проблемі протягом останніх років у війську не проводилось.

Вивчення світового та вітчизняного досвіду діяльності військового духовенства у збройних утвореннях допоможе сформулювати та обґрунтувати можливі моделі душпастирської опіки в українському війську. Вони можуть бути різні, але повинні функціонувати у відповідності із законами держави та іншими регламентаційними документами, а військові служителі культу будуть вмілими фахівцями виховання й душпастирями. Співробітництво держави і церкви ґрунтується на їх тісній співпраці, взаєморозумінні церковних ієрархів та армійського командування. Основною структурою душпастирської служби у ЗСУ може стати створене в перспективі Головне управління військового духовенства у складі Міністерства оборони України, яке виступатиме координатором роботи всього військового священства, керуватиме діяльністю підлеглих йому структур у військах.

Його очолить головний військовий єпископ – представник найбільшої конфесії країни – православ'я. Це управління зі штатом 8-12 осіб займатиметься реалізацією державно-церковної політики в армії разом із заступником Міністра оборони з гуманітарної роботи і представником управління з гуманітарного та соціального розвитку, керуватиме підбором і підготовкою військових священників у духовних навчальних закладах, розробкою програм, підручників, методичної літератури, статутів душпастирської служби, різних інструктивних матеріалів.

Найважливіші проблеми життєдіяльності військового священства вирішуватиме колегіальний орган — Рада військових священників, яка діятиме при Головному управлінні військового духовенства. До складу Ради залучатимуться ряд керівників Міністерства оборони та Генерального штабу Збройних Сил України, Сухопутних військ, Повітряних Сил, Військово-Морських Сил, представники Міністерства освіти та науки, Міністерства юстиції, Державного комітету України у справах національностей та релігії, інших

міністерств, відомств і громадських організацій, священнослужителі лише тих церков та релігійних організацій, які мають свій загальноукраїнський центр, статuti яких зареєстровані в органах влади згідно закону "Про свободу совісті та релігійні організації", а віруючі цих церков служать в армії. Головне управління військового духовенства й Рада військових священників працюють у відповідності з розробленими планами, затвердженими Міністром оборони або ж його заступником.

Центральна ланка військово-духовної служби повинна мати чітку структуру свого апарату, функціональні обов'язки його працівників. Це ж стосується і середньої ланки – управління військового духовенства в штабах оперативних командувань, Сухопутних військ, Повітряних Сил, Військово-Морських Сил. У військових вузах, штабах армійських корпусів, бригад, полків (де вони збереглись) діятиме нижня ланка - відділи військового духовенства, які безпосередньо керуватимуть роботою душпастирів в названих структурах та окремих військових частинах. Військово-духовні утворення всіх рівнів співробітничатимуть з місцевими органами влади та управління, ієрархами церков, єпархіальними архієреями для проведення великих святкових богослужінь, урочистого відзначення державних, військових та релігійних свят, різних культурно-виховних заходів. Плани роботи управління військового духовенства, відділів військового духовенства створюються, погоджуються і затверджуються відповідним командуючим оперативним напрямком, командирами корпусів, бригад та ін. Управління та відділи військового духовенства в процесі своєї діяльності можуть сформувати групи позаштатних активістів з числа священнослужителів та колишніх військовослужбовців і залучати їх у разі необхідності до проведення різних заходів.

Важливе значення для організації й подальшої діяльності душпастирів матиме система духовного та військового навчання. Це можуть бути богословські факультети світських вузів, духовні академії чи семінарії найбільших українських церков, куди прийматимуть юнаків, які відслужили строкову службу в армії або ж молоді офіцери запасу, які виявили бажання служити військовими священниками. Для тих, хто не служив у війську, варто організувати однорічний курс навчання, а потім стажування на посаді священнослужителя військової частини, де його наставником буде досвідчений і всебічно підготовлений пастир. На навчання та службу душпастиря необхідно приймати людей, придатних до служби в Збройних Силах, морально стійких, фізично сильних, з певними педагогічними навичками і вміннями, тактичних й витриманих, оскільки працювати їм доведеться в специфічних умовах, без особливого побутового комфорту. До того ж, людський контингент військового колективу являтиме собою представників різних етносів, релігій, поглядів, уподобань, морально-етичних принципів, неоднакового розуміння прав і обов'язків військовослужбовця. Морально-психологічний клімат в збройних утвореннях характеризується, поряд з позитивними аспектами, значними недоліками – порушеннями дисципліни, пияцтвом, крадіжками державного та особистого майна, самогубствами тощо.

Тому для ліквідації всіляких негараздів душпастирю разом з командирами слід вивчити і достовірно знати обстановку, слабкі та сильні сторони військовослужбовців з тим, щоб вміло впливати на покращення ситуації, підвищуючи боєздатність військової частини. Такі складні завдання може вирішувати грамотний вихователь, професіонал, патріот, порядна людина. Майбутньому військовому священнику оволодіти такими знаннями про людину допоможуть кваліфіковані викладачі, які прочитають курси лекцій з філософії, історії, політології, психології, соціології, культурології, педагогіки. Остаточне затвердження кандидата на посаду священника в армії прийматиме Головне управління військового духовенства за рекомендацією ієрархів великих церков. Доцільно запровадити систему кількісного відбору духовенства в Збройні Сили в залежності від наявної кількості віруючих певної конфесії.

Партнерські взаємини, що сформувалися між Збройними Силами України і церквами, вказують і на їх конкретну реалізацію шляхом взаємоповаги, взаємної



відповідальності за доручену справу, врахування специфіки військової служби, дотримання законності й правопорядку, принципів демократії та гуманізму, морально-етичних норм, охорони здоров'я, духовно-історичних традицій українства та його менталітету. Названі положення і принципи можуть стати основою програмних документів діяльності військових священників з національно-патріотичного, духовного виховання військовослужбовців, спрямованого на подолання міжнаціональних і міжконфесійних протиріч, утвердження загальнолюдських цінностей, добра, справедливості, миру та злагоди. Такі програмні документи могли б підготувати відповідні структури Міністерства оборони, Секретаріату Президента України, Міністерства освіти і науки та інші.

У законах чи підзаконних актах необхідно чітко визначити права і обов'язки військових священників, відрізнити їх від командирів різних рівнів. Ще 1993 р. управління соціально-психологічної служби Прикарпатського військового округу спільно з групою духовенства розробило проєкт "Правил душпастирювання у Збройних Силах України на першому етапі організації капеланської служби". У ньому передбачалося, що священник здійснюватиме не тільки духовно-релігійні потреби, а й залучатиметься до виховної роботи в цілому, стаючи складовою органів виховання особового складу військових утворень. Відповідно до вимог документу, священникам заборонялося втручатися у суто військові проблеми життя підрозділів, піддавати сумніву накази і розпорядження командирів чи переносити у військові частини міжконфесійні суперечки і протиріччя [Пріоритети державної політики в галузі свободи совісті: шляхи реалізації. – К., 2007. – С.23].

Для реалізації ідеї душпастирської служби, роз'яснення її сутності, доцільності чи недоцільності її створення в українському війську варто використовувати засоби масової інформації - радіо, телебачення, газети, журнали "Військо України", "Воєнна історія" та інші. Коли ж офіційно духовенство розпочне свою діяльність в армії, його керівні структури повинні мати власні засоби інформації - центральні та регіональні, які б сприяли зростанню культурно-освітнього рівня військовослужбовців, їх психологічної комфортності, пропагували толерантне ставлення до інших церков та їх послідовників, розповідали про героїчне минуле українського народу, видатних історичних, військових і церковних діячів. Доцільно, щоб військове духовенство не мало спеціальних військових звань, а залишалося цивільними службовцями, які б носили військовий однострій, уніфікований до певних родів військ з визначеною символікою. І в армії слід зберегти існуючі в церквах ранжування, зокрема в православних – священник, протоієрей, митрофорний протоієрей, єпископ.

Запровадження душпастирської служби в армії - складний і тривалий процес, який можна умовно представити, розбивши його на етапи: 1) підготовчий (розробка і прийняття відповідних законів, налагодження матеріально-технічної бази, пошук та підготовка кадрів священства); 2) вивчення релігійної обстановки в місцях дислокації військових формувань, у військових частинах, утворення управлінь і відділів військового духовенства; безпосереднє запровадження душпастирів у військах, 3) проведення інструктивно-методичних зборів всіх відібраних священників із залученням до них керівництва Міністерства оборони, Міністерства юстиції, Міністерства освіти і науки, ієрархів церков. В цілому будь-яка запропонована структура душпастирювання в збройних утвореннях України повинна виступати елементом державотворчих процесів, відображати комплексний підхід до вирішення цієї складної проблеми, будуватись на основі всебічного врахування особливостей та узгоджених принципів спільної співпраці військ і церков з метою ефективного виконання покладених на військове священство обов'язків. Це передбачає тісне поєднання інтересів людини, держави, суспільства і церкви, що сприятиме гармонізації державно-церковних відносин як фактора забезпечення національної безпеки нашої країни та громадянської злагоди.

## РЕЛІГІЙНІ ЗМІ ЯК ВАЖЛИВА СКЛАДОВА ЧАСТИНА СУЧАСНОГО ІНФОРМАЦІЙНОГО ПРОСТОРУ

«Спочатку було Слово». Церковнослужителі вміли і вміють цінувати слово, розуміють значення слова друкованого і слова написаного, мовленого і почутого. Часи риторів і декламаторів Стародавньої Греції та Стародавнього Рима не канули у вічність. Просто сьогодні вони доповнились знавцями Інтернету та теле- радіоефірів, фаховими журналістами і парниками, це б то фахівцями, які знають технології і вміють ними користуватись. Однак в основі всього залишається *слово*.

Церква, як організація і як суспільний інститут, є однією з найбільш інтегрованих у сучасний інформаційний простір структур. Нині вже не новина священнослужителі як теле- і радіо ведучі, як учасники теле- і радіо ефірів, Інтернет форумів. Звичним явищем стали релігійні газети та Інтернет-сайти. Сучасне суспільство все більше стає інформаційним суспільством, уявити його без новітніх інформаційних технологій вже неможливо.

Структурно релігійні ЗМІ можна поділити на три групи. Перша група - Інтернет сайти. Тут маємо чітку тенденцію до зростання як чисельності самих порталів, так і їх відвідувачів, на додачу до можливості розповсюджувати й отримувати потрібну інформацію з будь-якої частини світу, з будь-якої релігійної тематики. Друга група - друковані засоби масової інформації: газети, журнали, вісники, бюлетені та ін. Ця група продовжує розвиватися, оскільки ще далеко не скрізь і далеко не у всіх є комп'ютери, а не те, щоб був Інтернет. Та й інформація, прочитана на моніторі і прочитана в друкованому вигляді різняться в сприйнятті. Третя група - телебачення і радіомовлення.

Пошук необхідної інформації про ту чи іншу релігію в Інтернеті - річ доволі непроста. Адже структура релігійного Інтернету, для необізнаного з його особливостями, є наразі досить складною. Чисельність конфесійних ресурсів зростає постійно, не кажучи вже про появу нових релігійних напрямків. Відтак, пошук ускладнюється. Проте більшість релігійних Інтернет-ресурсів можна поділити на кілька груп. Передусім, це - офіційні сайти релігійних течій і напрямів. Вони різні за манерою подачі інформації, за своєю структурою і, звісно, за дизайном. Проте, є чимало і спільних рис. По-перше, обов'язково подається офіційна точка зору на те, що відбувається в церкві і довкола неї. По-друге, має місце оперативна інформація про події церковного життя та світська інформація, що має хоч би якесь дотичне відношення до конфесії. По-третє, розвивається структура релігійного напрямку (громади, органи управління etc.). По-четверте, пропагуються основи віровчень. По-п'яте, подеколи подаються значною мірою заангажовані коментарі про життя дружніх і не зовсім дружніх церков. По-шосте, наявна контактна інформація, інформація про релігійних чільників. По-сьоме, інформується про розсилку новин.

Наступна група - це сайти релігійних прес-служб. Структурно вони не відрізняються від офіційних. Проте, зазвичай, подають більш розгорнуту інформацію про конфесійне і довколаконфесійне життя, містять коментарі, які з певних причин не можуть бути розміщені на офіційних сайтах. На відміну від офіційних сайтів, що відображають офіційну позицію, вони виконують роль своєрідного медійного буфера між церквою та зовнішнім світом.

Ще одна група - це напівофіційні або, якщо точніше, неофіційні сайти. Вони не є суто винаходом релігійних медійників, проте використовуються ними і доволі успішно. Їх засновниками є або окремі релігійні громади, або громадські організації, або ж взагалі фізичні особи. Ось їх вже можна використовувати, в разі необхідності, для ведення інформаційних бойових дій. Враховуючи далеко не прості релігійні взаємовіносини, їх взаємопереплетіння з міждержавними, геополітичними та етнонаціональними інтересами, постійно існуючі джерела напруженості та бойових дій (зпричинені, непоодинокі,

релігійно-етнічними конфліктами) то простір для їх діяльності видається безмежним. У разі будь-яких проблемних ситуацій офіційна позиція конфесії (релігійної організації) чітка і зрозуміла. Сайт не має жодного відношення до нас, а висловлені там погляди є суто приватною позицією автора публікації (можливі варіації: редактора сайту, його засновників etc.). Доволі показовою в цьому плані є ситуація довкола „Обращения клириков Одесской епархии к Блаженнейшему Митрополиту Владимиру (копии: Святейшему Патриарху Московскому и всея Руси Алексию II и Высокопреосвященнейшему Митрополиту Одесскому и Измаильскому Агафангелу)”. Поміж всього іншого, в Зверненні йдеться про матеріали, що подаються на сайті „Православіє в Україні” (адреса <http://orthodoxy.org.ua>) та низки звинувачень на адресу Олександра (Драбинка) - єпископа Переяслав-Хмельницького, вікарія Київської Митрополії Української Православної Церкви, головного редактора офіційного веб-сайту Української Православної Церкви (<http://orthodox.org.ua>). Владика Олександр дав відповідь авторам і подав на розгляд Священного Синоду Української Православної Церкви, що відбувся 18 квітня 2008 року, „Рапорт относительно так называемого „Обращения клириков Одесской епархии”. В ньому, зокрема, сказано:

”Ранее я уже обстоятельно и аргументировано отвечал на данные обвинения, однако позволю себе еще раз кратко ответить на них по сути.

1. Мои обвинители совершили, надеюсь, ненамеренный подлог, приняв одно электронное СМИ за другое. А именно, существует официальный сайт Украинской Православной Церкви, находящийся в сети Интернет по адресу <http://www.orthodox.org.ua/>, главным редактором которого я являюсь по благословению Предстоятеля УПЦ. Также существует портал «Православіє Україні», находящийся по адресу <http://orthodoxy.org.ua> – который официальным органом не является и за публикации которого несет ответственность его главный редактор священник Андрей Дудченко. Более того, как следует из **принципов редакционной политики портала**, он «не является официальным церковным изданием», а «Предстоятель и другие официальные церковные лица не несут ответственности за публикации портала»”.

Практика подібного структурування порталів не є набутком винятково якоїсь однієї конфесії чи релігійної структури. Потроху така практика стає майже правилом. Тому людині, необізнаній з нюансами конфесійного сайтотворення, і нелегко знайти потрібну інформацію. І ось тут стають у нагоді міжконфесійні сайти, де будь-хто може відшукати необхідне, не переглядаючи при цьому десятки, а той сотні порталів і тим самим зекономивши дорогоцінний час. Однак, кваліфікованих, якісно зроблених, зі своєчасно поновлюваними новинами і до того ж незаангажованих міжконфесійних сайтів в глобальній світовій мережі вкрай мало. В українському Інтернет просторі, по-суті, є лише РІСУ. На жаль. Адже один, навіть найкращий сайт, навіть за наявності фінансової та медійної спроможності не може охопити всі аспекти конфесійного та міжконфесійного життя, державно-конфесійних відносин в державі і в окремих регіонах України. Крім того, завжди потрібна оперативна інформація про релігійне життя в світі та аналіз її впливу на український релігійний соціум. Подібна ситуація помножена на стало зростаючу мережу релігійних організацій України, все більшу активізацію конфесійного життя, стало залучення церков до громадсько-політичного життя, а державних і громадських чільників до вирішення міжконфесійних питань, призводить до необхідності створення за державної підтримки щонайменше одного сайту цілковито зосередженого на висвітленні релігійного життя держави, подачі неупереджених матеріалів, аналізі поточної ситуації, своєчасній публікації офіційної державної позиції з тих чи інших питань державно-конфесійних відносин.

Друковані релігійні ЗМІ значно поступаються електронним за оперативністю подачі інформації, хоча й мають низку своїх переваг. По-перше, більш сталу аудиторію. По-друге, зручніші у сприйнятті, адже для цього непотрібна оргтехніка, а лише вміння читати. Найпоширенішими недоліками багатьох друкованих релігійних видань є:

використання паперу низької якості, занадто малих розмірів шрифтів, застарілі новини, занадто велика частка передруків з Інтернету. Сама структура друкованої релігійної періодики є подібною до структури релігійного Інтернету: офіційні видання; видання прес-служб; неофіційні видання.

Релігійне телебачення і радіомовлення - не надто поширене явище. Пов'язано це передусім з вкрай значними фінансовими витратами на створення таких медійних проєктів. В українському ефірі більш поширені регулярні конфесійні передачі, проповіді, трансляції в прямих ефірах релігійних служб, заходів за участі церковних першоієрархів.

Варто відзначити, що поступове чисельне зростання релігійних ЗМІ супроводжується зростанням і якісним, хоча й не таким швидким, як хотілось би. Адже релігійним медіа потрібно висвітлювати релігійну тематику із врахуванням: по-перше, релігійних догматів; по-друге, подавати інформацію адаптовану і придатну для сприйняття не лише вірними цієї релігії, але й тими, хто просто цікавиться релігійним життям.

*І. ПАХОМОВ (Біла Церква)*

## **РЕЛІГІЙНІСТЬ ЗАСУДЖЕНИХ-РЕЦИДИВІСТІВ В УМОВАХ СЬОГОДЕННЯ**

За нинішніх умов переходу суспільства від світогляду модерну до світогляду постмодерну неминуче змінюється релігійність людей. Безумовно, це стосується і засуджених до позбавлення волі як частини українського соціуму. Криміналізація суспільства не сприяє зменшенню рівня злочинності, тому кількість засуджених до позбавлення волі не зменшується. Серед них більше половини (біля 80 тис. осіб) складають засуджені-рецидивісти. Пенітенціарна практика показала, що переважна більшість з них мають кримінальні, психологічні, педагогічні, моральні та медичні відхилення. Тому, на думку працівників установ виконання покарань, це найскладніша категорія засуджених, які негативно ставляться до будь-яких форм і методів виховної роботи, особливо до морального виховання [Скоков С.І. особливості вивчення особистості рецидивістів та попередження повторної злочинності // Проблеми пенітенціарної теорії і практики. – Вип.1. – К., 1998].

Одним з напрямів морального виховання засуджених є формування у них релігійних цінностей, насамперед християнських. Така робота була розпочата християнською церквою вже в I ст. У IV ст., коли християнська церква стала державною, ця робота стала обов'язком духовенства. Питання про духовну роботу із засудженими неодноразово розглядалися на Вселенських церковних соборах, але у середньовіччя увага до проблем засуджених з боку католицького духовенства значно зменшилася у зв'язку із введенням інквізиції. Лише у XVI ст. духовно-просвітницька робота з боку католицької та протестантської церков була поновлена. Тому у кожному рішенні майже всіх міжнародних тюремних конгресів, які почали проводитися з 1845 р., зазначалося на необхідності духовного відродження засуджених і співпраці з релігійними організаціями.

Досить значний досвід взаємодії церкви і пенітенціарної системи має і Україна. Починаючи з XI ст. Православна Церква надавала засудженим духовну підтримку, а у XIX ст. у кожній українській в'язниці був священник, який займався духовним вихованням в'язнів та співробітників. Після 1917 року взаємодія установ виконання покарань з релігійними організаціями була припинена і знов розпочалася лише на початку 1990-х років. Ця взаємодія базується на ряді нормативно-правових актів, як міжнародних (Європейські в'язничні правила, Мінімальні стандартні правила поводження з в'язнями та інші), так і українських (Закон «Про свободу совісті та

релігійні організації», Кримінально-виконавчий кодекс, Правила внутрішнього розпорядку установ виконання покарань, накази та методичні рекомендації Державного департаменту з питань виконання покарань) [Збірник нормативних документів і методичних рекомендацій з питань організації виховної та соціально-психологічної роботи серед осіб, засуджених до позбавлення волі. –К., 2002].

На даний час Державний департамент України з питань виконання покарань співпрацює з 25 релігійними спільнотами, які надають допомогу працівникам установ виконання покарань у духовному вихованні засуджених. Звітні дані Державного департаменту України з питань виконання покарань свідчать, що, як правило, в кожній установі кримінально-виконавчої системи України (колонії, СІЗО, виправному центрі, ЛТП) побудована і функціонує молитовна кімната, у 65 установах побудовані храми або каплиці. Як правило, кожну установу відвідує православний священник (майже скрізь – УПЦ МП, іноді – УПЦ КП). Представники РКЦ або УГКЦ відвідують кілька установ Західної України та Донецької області. Мусульмани – кілька установ Криму та Донецької області. Майже всі установи відвідуються представниками протестантських конфесій, навіть кількох.

Як свідчать наші дослідження, кожну установу виконання покарань відвідує від двох до восьми релігійних організацій, які здійснюють духовну роботу із засудженими. Постає питання, як впливають ці організації на релігійність засуджених, насамперед найбільш криміналізованої їх частини – засуджених-рецидивістів.

Дослідження українських релігієзнавців свідчать, що релігійність є складним, багатосистемним, поліфункціональним та динамічним феноменом, постійно трансформується як на суспільному, так і на індивідуальному рівні. Ця категорія операційно інтерпретована, тобто визначається за допомогою певних якісних і кількісних емпіричних показників (ступінь, рівень, стан, характер та динаміка релігійності), які визначаються за допомогою критеріїв релігійності, тобто показників, що фіксують релігійність окремих особистостей, таких, що дають можливість відокремлювати віруючих від невіруючих.

Проблема критеріїв релігійності залишається недостатньо розробленою як на емпіричному, так і на теоретичному рівнях. У науковців немає єдиного підходу до вирішення цієї проблеми. На думку одних дослідників, для фіксації релігійності достатньо лише вивчення різних видів і форм релігійної поведінки, зовнішніх соціальних релігійних виявів. Існують позиції, згідно з якими релігійність можна дослідити, виходячи лише з суб'єктивного ставлення індивіда до релігії – самоідентифікації. Інші при визначенні релігійності першочергового значення надають наявності у свідомості особи певних релігійних ідей. Дослідження релігійності, зважаючи на те, що вона є складним системним комплексом, повинно спиратися на систему критеріїв, а не на один, окремо взятий.

Метою дослідження був аналіз релігійності сучасних засуджених-рецидивістів. Завдання ускладнюється тим, що в системі виконання покарань України не проводилося систематичних лонгітюдних досліджень релігійності засуджених, які можна порівняти з сучасними показниками їх релігійності. Тому ми можемо лише порівняти показники релігійності засуджених та інших громадян, які брали участь у соціологічних дослідженнях.

Дослідження релігійності засуджених-рецидивістів проводилося Білоцерківським училищем професійної підготовки працівників кримінально-виконавчої системи України у 2007-2008 рр. як масове анкетне соціологічне опитування. Опитано 538 засуджених-рецидивістів віком понад 18 років, які відбувають покарання у виправних колоніях середнього рівня безпеки. Вибіркова сукупність квотна, територіально-поселенська, репрезентативна за основними соціально-демографічними ознаками. Стандартне відхилення при достовірних 95 відсотках становить 1,5-2,5 відсотка.

Опитування показало, що соціально-демографічні показники опитаних засуджених-рецидивістів досить варіативні: вік від 18 до 60 років (середній вік 35 років), 87% респондентів працювали до засудження (але 75% - у попередніх місцях позбавлення волі), 58% одружені і 39% мають дітей (але 36% відносин з родинами майже не підтримують), 81% мають середню освіту, 75% зловживали до засудження алкоголем та 12% - наркотиками, 79% опитаних мають 2-3 судимості, середній термін перебування в місцях позбавлення волі – 8-10 років.

Переважає більшість опитаних (79%), вважають, що причиною злочину стало суспільство, а не вони самі, тому переважна більшість (86%) не визнає провини у скоєному злочині, вважають міру покарання несправедливою, не висловлюють каяття і не мають бажання назавжди покінчити зі злочинним життям. На думку більшості опитаних (71%), від злочину людину може утримати лише нормальний рівень життя, соціальна допомога, наявність високооплачуваної роботи, а не страх Божий чи моральні імперативи.

Деяка частина респондентів (23%) вважає, що життя не має сенсу, а інші бачать сенс життя у досягненні матеріальних благ для себе та близьких. Лише 3% респондентів бачать сенс життя у духовному самовдосконаленні.

Більшість опитаних засуджених (61%) працюють на різних об'єктах установ виконання покарань, 34% регулярно займаються фізкультурою, але 88% зізналися у наявності шкідливих звичок (паління та вживання чифіру). Переважає більшість (79%) зізналися, що мають стягнення за порушення режиму відбування покарання.

Аналіз відповідей респондентів дозволяє зробити їх типологічний поділ на шість груп залежно від їх релігійності (глибини віри та воцерковленості): 1. Глибоко віруючі воцерковлені засуджені. 2. Поверхово віруючі зовнішньо воцерковлені засуджені (ритуалісти, конформісти, продовжувачі родинних традицій). 3. Невизначені (між вірою та невірою) не воцерковлені засуджені. 4. Байдужі до віри та церкви засуджені. 5. Невіруючі засуджені. 6. Атеїсти.

Для першої типологічної групи глибоко віруючих воцерковлених засуджених-рецидивістів характерне поєднання глибокої внутрішньої віри з зовнішніми ознаками релігійності (регулярне відвідування богослужінь, активна участь у житті релігійної общини установи), неухильне виконання релігійних догматів. Їх соціальна поведінка збігається із стереотипною поведінкою релігійної ідентичності. Серед респондентів їх доля незначна – 2,6%. Усі вони конфесійно визначені: протестанти – 1%, православні – 0,5%, інші (греко- та римо-католики, мусульмани) – 0,1%. Серед студентської молоді [Свистунов С.В. Сучасні зміни позаconfесійного поля комунікації // Релігія і церква в сучасних українських реаліях. – К., 2007. – С.130] та дорослих громадян [Релігія і Церква в сучасній Україні // [http:// risu. org. ua. ukr. religion. and](http://risu.org.ua/ukr.religion.and)] доля цих людей вдвічі більша.

Більшість опитаних віруючих воцерковлених засуджених-рецидивістів (63%) повірили в Бога під час відбування покарання, а регулярно стали відвідувати церкву саме у колонії (85% опитаних), хоч 25% виховувалися у релігійних родинах, а 18% регулярно відвідували церкву і до засудження. Звістку про їх воцерковлення більшість рідних прийняли нормально (74% опитаних), у 35% внаслідок цього значно покращилися відносини з рідними та близькими, зміцнилися родинні стосунки.

Усі опитані засуджені цієї групи згодні, що віра в Бога може докорінно змінити життя людини. Більшість опитаних зазначили, що після воцерковлення вони віднайшли душевний спокій (69%), відбулася переоцінка цінностей (74%), відкрили для себе сенс життя (81%). Щодо мотивації відвідування релігійних заходів усі опитані зазначили моральні мотиви (участь у богослужіннях, спілкування з одновірцями чи представниками релігійних організацій, бажання жити по заповідям Божим, на ділі довести своє виправлення). Усі опитані зазначили, що після звільнення будуть

продовжувати брати активну участь у діяльності християнських общин по місцю проживання і жити згідно з заповідями Божими.

Друга типологічна група віруючих - зовнішньо воцерковлених засуджених-рецидивістів - об'єднує респондентів, які намагаються дотримуватися ціннісних зразків своєї релігійної спільноти, виконувати всі релігійні приписи, але їх віра є лише одним з ідентитетів, який змагається з іншими за управління поведінкою особи. У них зовнішня релігійність домінує над внутрішньою. Більшість з них конфесійно визначені, але не дуже розуміють різницю між православними церквами, а також протестантськими організаціями, тому найчастіше ідентифікують себе як «православний» чи «протестант», належність до певної релігійної протестантської чи православної церкви вважають необов'язковою. Ця група більше представлена (26 %), серед респондентів переважають: православні – 23%, є також інші: греко- та римокатолики – 1%, протестанти – 1%, мусульмани – 1%.

Порівняння з аналогічними показниками для інших груп населення свідчать, що серед студентської молоді таких віруючих 19% [Свистунов С.С. Сучасні зміни поза конфесійного поля комунікацій. – С. 130], а серед дорослих – 65% [Дудар Н.П. Релігійність в українському соціумі: детермінанти і характеристики сучасного стані. – К., 2002. – С. 15]. На наш погляд, така значна різниця між показниками пояснюється тим, що серед 65% респондентів, які назвали себе віруючими, свою конфесійну належність визначили лише 40%, а інші 30% - фактично позаконфесійні віруючі, яких варто відносити до іншої типологічної групи [Див.: Дудар Н.П. Релігійність в українському соціумі. – С. 16].

Половина опитаних віруючих зовнішньо воцерковлених засуджених-рецидивістів (55%) повірили в Бога під час відбування покарання, хоча регулярно відвідували церкву на волі (75% опитаних), а 69% виховувалися у релігійних родинах. Переважна більшість опитаних (78%) згодні, що віра в Бога може докорінно змінити життя людини. Щодо мотивації відвідування релігійних заходів більшість опитаних (65%) зазначили моральні мотиви (участь у богослужіннях, спілкування з одновірцями чи представниками релігійних організацій, бажання жити по заповідям Божим, на ділі довести своє виправлення), але значна доля опитаних (45%) зазначили також і матеріальні (отримання гуманітарної допомоги, можливість отримати житло та роботу після звільнення). Матеріальні мотиви висловили здебільше засуджені-протестанти. Більшість опитаних (67%) зазначили, що після звільнення будуть продовжувати приймати активну участь у діяльності християнських общин по місцю проживання і жити згідно з заповідями Божими.

Ця група засуджених-рецидивістів досить неоднорідна і поділяється на підгрупи:

1. Засуджені, віруючі відповідно до родинних цінностей. У них релігійна ідентифікація відбувається на етапі первинної соціалізації, релігійні цінності засвоюються в родинному колі як модель наслідування вчинків. Серед них переважають православні - 8%, є також греко- та римо-католики – 0.4%, мусульмани – 0.5%.

2. Віруючі-ритуалісти. Для них важливо дотримуватися обрядової частини обов'язків релігійної спільноти; більше ідентифікують себе з церквою, аніж з вірою; є носіями зовнішньої релігійності; їхня віра нестійка: коливається в залежності від визнання церковних цінностей іншими верствами населення. Серед них також переважають православні - 7%, є незначна доля римо- та греко-католиків (0.4%) і мусульман (0.4%).

3. Віруючі-конформісти. Вони вірують (вірніше відвідують богослужіння), віддаючи данину стереотипній поведінці даного часу. Для них характерне прагнення відповідати "прийнятій або популярній релігійній поведінці"; релігійні цінності та моделі поведінки є мозаїчними та уривчастими. Ця підгрупа засуджених

небагаточисельна, тому що релігійні норми, як правило, не співпадають з нормами злочинної субкультури. Серед цих засуджених також переважають православні - 8%, є також греко- та римо-католики (0.2%), протестанти (1%) і мусульмани (0.1%).

До третьої типологічної групи засуджених-рецидивістів відносяться ті, хто вагається між вірою і невір'ям. Вони інколи беруть участь у найважливіших релігійних обрядах, час від часу відвідують релігійні служби у найважливіші релігійні свята. У них відсутня чітко визначена позиція стосовно власного ставлення як до віри, так і до невір'я, проте вони більше тяжіють до переконань і поведінки зовнішньо воцерковлених засуджених. Мають поверхове, фрагментарне уявлення про релігійні ідеї, цінності, піддаючи їх постійному сумніву; досить часто все ж ідентифікують себе з певною релігією. Ця група засуджених найбільша (33%), серед них лише 12% відносять себе до певної конфесії (11% - православної, 0.6% - греко- та римо-католики, 0.4% - мусульмани). Належність їх до певної конфесії вони найчастіше пояснюють обрядом хрещення, а також належністю до певної національності.

Соціологічні дослідження, проведені серед студентської молоді, дають аналогічну долю людей, невпевнених у власній вірі, – 38%, серед дорослих цей показник дещо нижчий – 14%.

Таким чином, загальна доля конфесійно визначених засуджених-рецидивістів дорівнює 39,5% (православних – 34.5%, протестантів – 2%, римо- та греко-католиків – 1.5%, мусульман – 1.5%), але віруючих засуджених майже вдвічі більше - 86%. Таким чином, майже 46% респондентів характеризуються особистісними та позаконфесійними віруваннями. Аналогічний феномен зазначали й інші дослідники релігійності.

Усі опитані засуджені -рецидивісти, що вагаються між вірою і невір'ям, висловили віру у вищу надприродну силу, але вважають необов'язковим участь у богослужіннях та виконання релігійних обрядів. Четверта частина їх (25%) відвідували церкву на волі, але нерегулярно (на великі релігійні свята), 18% виховувалися у релігійних родинах. Більшість опитаних (61%) згодна, що віра в Бога може докорінно змінити життя людини. Щодо мотивації відвідування релігійних заходів, то переважна частина опитаних (88%) зазначала матеріальні мотиви (отримання гуманітарної допомоги, подарунків, які надають протестантські організації). (91%) опитаних зазначили, що після звільнення не планують брати участі у релігійному житті.

Четверта типологічна групи засуджених-рецидивістів (25%) є байдужими до релігії та церкви. Вони майже ніколи не беруть участі в релігійних святах і обрядах; майже не цікавляться релігійним життям; як правило, не порівнюють свою поведінку з релігійними імперативами. Їх неможна вважати зовсім невіруючими, тому що вони припускають наявність певної надприродної сили або мають особистісні позаконфесійні вірування. Своє небажання конфесійного визначення вони, як правило, пояснюють недовірою до традиційних конфесій, відсутності потреби у церкві для спілкування з Богом. Серед студентської молоді та дорослих доля байдужих до церкви і релігії респондентів удвічі менша (11-14%) .

Більшість опитаних засуджених-рецидивістів, що є байдужою до віри та релігії (59%), висловила віру у вищу надприродну силу, але вважають недоцільною участь у богослужіннях та виконання релігійних обрядів. Деяка доля їх (21%) виховувалися у релігійних родинах, тому відвідували церкву на волі, але нерегулярно (на великі релігійні свята). Більшість опитаних (55%) згодна, що віра в Бога може докорінно змінити життя людини. Щодо мотивації відвідування релігійних заходів переважна кількість опитаних (95%) зазначили матеріальні мотиви (отримання гуманітарної допомоги, подарунків, які надають протестантські організації). Переважна більшість опитаних (96%) зазначала, що після звільнення не планують приймати участі у релігійному житті.

П'ята типологічна група (7% респондентів) складається з невіруючих



засуджених, яким як правило, не властиві релігійні ідентитети і практики; характерна позиція критики релігійних практик і заперечення їх доцільності, проте не заперечують існування деяких релігійних тверджень, зокрема душі, гріха, навіть певного трансцендентного начала. Серед студентської молоді та дорослих доля невіруючих респондентів вдвічі більша (16-20%).

Значна доля опитаних засуджених-рецидивістів, що є байдужими до віри та релігії (59%), висловили віру у вищу надприродну силу, але вважають недоцільною участь у богослужіннях та виконання релігійних обрядів. Деяка доля їх (21%) виховувалися у релігійних родинах, тому відвідували церкву на волі, але нерегулярно (лише на великі релігійні свята). Більшість опитаних (55%) згодна, що віра в Бога може докорінно змінити життя людини. Щодо мотивації відвідування релігійних заходів, то переважна більшість опитаних (95%) зазначала матеріальні мотиви (отримання гуманітарної допомоги, подарунків, які надають протестантські організації). Переважна більшість опитаних (96%) зазначала, що після звільнення не планує брати участь у релігійному житті.

Шоста типологічна група засуджених-рецидивістів (атеїсти) – ніколи не здійснюють релігійних практик, не вірять в існування Бога чи будь-якого іншого сакрального начала. Таких засуджених небагато (3%). Аналогічні показники отримані і для студентської молоді та дорослих (4-5%).

Таким чином, сучасна релігійність засуджених-рецидивістів як духовний феномен характеризується поліконфесійністю, домінуванням християнської традиції, поліфункціональністю, неоднорідністю, незавершеністю, неоднозначністю, дисгармонічністю між кількісним підняттям та невідповідним якісним наповненням. Для більшості віруючих засуджених-рецидивістів релігія є засобом задоволення їх духовно-моральних потреб, відволікає від буденних турбот і життєвих негараздів, знімає кризовий стан, надає їм сенс життя. Переважна більшість респондентів, незалежно від їх ідентифікацій щодо віри, демонструє своє позитивне ставлення як до інституційної релігії, так і до позаінституційної чи позаконфесійної віри. Тому більшість опитаних прагне релігійної ідентифікації як віруючі (62%).

Дослідження показало, що серед опитаних засуджених-рецидивістів переважає масовий тип релігійності (59% респондентів), які ідентифікують себе як віруючі, але навряд чи можна їх назвати такими згідно з традиційною релігійною догматикою. Їхня релігійність є нестійкою, розмитою, фрагментарною, синкретичною (з поєднанням елементів різних релігійних традицій і моди, магії та релігійних цінностей), конформістською. Воцерковлений тип релігійності представлений у небагатьох респондентів (2.6%), які характеризуються сталою внутрішньою і зовнішньою релігійністю.

## РОЗДІЛ СЬОМИЙ

# КОНФЕСІЇ УКРАЇНИ В ПОСТМОДЕРНОМУ СВІТІ

*Петро ЯРОЦЬКИЙ (Київ)*

### КАТОЛИЦЬКА ЦЕРКВА У СЕКУЛЯРНОМУ, ПОСТМОДЕРНОМУ СВІТІ: ТЕОЛОГІЧНІ ІННОВАЦІЇ Й АНТИНОМІЇ

Сучасна геополітика, глобалізація, секуляризація, постмодернізм створюють для Церкви і традиційної релігійної віри нові виклики. Нинішній понтифік Бенедикт XVI окреслив їх у своїй доповіді під час традиційної щорічної підсумкової зустрічі з кардиналами, єпископами і співробітниками Римської курії<sup>260</sup>. Характеризуючи світоглядну і моральну ситуацію у сучасній Європі, понтифік у центр своєї рефлексії поставив проблему Бога. Церква, як вважає папа, повинна говорити про багато речей, пов'язаних з буттям людини, про свою структуру, організацію церковного життя. Але єдиною актуальною темою сучасної Церкви є Бог. „Великою проблемою Заходу є забуття про Бога, і це забуття поширюється щораз більше”, – з сумом констатує Бенедикт XVI. – У деяких регіонах Європи, насамперед в Німеччині більшість жителів неоохрещені. Вони вважають, що християнство і Бог – це речі, які належать до минулої епохи”<sup>261</sup>. Подорожуючи Баварією, Бенедикт XVI був вражений атмосферою забуття Бога і секулярною налаштованістю суспільного і приватного життя своїх земляків.

Саме це спонукало папу торкнутися інших важливих теологічних тем, зокрема, що таке „Царство Боже”, про прихід якого моляться християни, як це заповідав Ісус Христос у своїй Нагірній проповіді: „Нехай прийде Царство Твоя, нехай буде воля Твоя, як на небі, так і на землі” (Мт. 6:10). Інтерпретуючи теологічні постулати у характерній для нього антиномічній стилістиці, Бенедикт XVI пояснив, що «прихід Царства Божого не означає реальності, яка має настати швидше чи пізніше в найближчій майбутності. Не йдеться також про кращий світ, який поступово намагаємось створити власними силами. У понятті „Царство Боже” Бог має пріоритетне значення. „Царство Боже” означає, що „Бог царює”. Бог є присутнім, і це має істотне значення для людей у світі”. Поглиблюючи свою рефлексію, папа, зрештою, дав таке визначення: „Царство Боже не прийде таким чином, що можна буде стояти на узбіччі й спостерігати його прихід. Царство Боже зростає там, де втілена воля Божа. Присутнє там, де люди дозволяють, щоб Бог увійшов в їхнє життя”<sup>262</sup>. Відтак, розуміння одного з 12 членів Християнського символу віри набуває цілком іншого – поцейбічного і сучасного, приземленого і морально-етичного значення.

У зв'язку з цією теологічною інновацією поставлено питання про діалог віри і розуму, яке також пов'язується з темою Бога. Бенедикт XVI пильно стежить за розвитком сучасної філософської думки. Спілкуючись з Юргеном Габермасом, представником комунікативного напрямку у філософії, він отримав від нього пораду „закодувати християнську віру на мову секулярного суспільства, щоб надати їй нової переконливості й результативності”. Поглиблюючи своє розуміння цієї філософської інновації, папа вважає,

<sup>260</sup> L'Osservatore Romano (Wyd. polskie). – 2007. – №2 (290). – S.40-44.

<sup>261</sup> Ibidem. – S.41.

<sup>262</sup> Ibidem. – S. 42.

що світ має потребу в діалозі віри і розуму. Витоки цієї проблеми Бенедикт XVI шукає у минулому. У свій час Іммануїл Кант вважав, що сутність просвітництва виражалася *sapere aude*: відвагою розуму, яка не дозволяє, щоб його обмежували будь-які упередження. Пізнавальні здібності людини, її панування над матерією завдяки силі наукового знання викликали неувяний до того часу прогрес. Це визнає Бенедикт XVI. Але водночас він переконаний, що влада людини над природою, яка зросла завдяки науці, щораз більше перетворюється у небезпеку, загрожуючи самій людині й світові, оскільки розум, цілком спрямований на оволодіння світом, уже не визнає меж. Віддаючи належне епосі Просвітництва, яка „запатентувала” відвагу людської мислі, надала пріоритет розуму, започаткувала взаємозалежність науки і прогресу, папа вважає, що зрештою наступило „поступове засліплення розуму, який ґрунтується виключно на власному фундаменті, що обходиться без віри в Бога”.

Свій погляд на мінімізацію дуалізму розуму і віри Бенедикт XVI означив у такому антиномічному викладі:

- § віра в Бога, який є творчим Розумом Всесвіту, повинна бути наукою прийнятою по-новому, як виклик і шанс;
- § віра також повинна по-новому визнати для себе межу всеохопленості і розумності;
- § розум потребує Логоса, який є початком і світлом розуму;
- § віра потребує діалогу з сучасним розумом<sup>263</sup>.

Папа вважає, що секулярний розум невзмозі встановити справжнього діалогу з релігіями сучасного світу. Якщо розум залишиться закритим на проблему Бога, то це, як він допускає, може викликати конфлікт з сучасними світовими культурами. Відтак, резюмує Бенедикт XVI, релігії і культури, віра і розум повинні зустрітися на площині спільного завдання – службі істині й людині. Але оскільки Європа секуляризована і воліє жити без Бога, то у цій ситуації папа бачить стратегічну доцільність діалогу з іншими культурами і релігіями, де суспільство і культура „орієнтуються на Творця і творіння”. Це – індійська культура, мусульманський світ та іудаїзм.

Для діалогу з ісламом Бенедикт XVI – після невгамовної реакції мусульманського світу на його невдалу під час лекції в Регенсбурзькому університеті ремінісценцію про діалог візантійського імператора Мануїла II Палеолога з освіченим персом на тему ісламу – пропонує інший підхід. Він вважає, що ісламський світ сьогодні стоїть перед завданням, подібним до того, яке стояло перед християнським світом, почавши від епохи Просвітництва і конкретне вирішення якого опрацював для Католицької Церкви в результаті довгих і важких пошуків II Ватиканський Собор (1962-1965 рр.). Йдеться про становище, яке спільнота вірних (мусульман) повинна зайняти у відповідності до переконань і вимог, котрі знайшли послідовників у Просвітництві. А це вимагає, з одного боку, ставити опір позитивістському розуму, який виключає Бога з життя соціуму (гіркий, як вважає папа, досвід сучасної Європи), а з іншого боку, потрібно визнати незаперечні здобутки Просвітництва, зокрема права людини, особливо свободу кожної релігії та її безперешкодне існування в будь-якій країні. Папа переконаний, що подібно, як в християнській спільноті довго тривав пошук відповідного ставлення віри до переконань, сформованих Просвітництвом, – пошук, який ніколи остаточно не завершиться, – так й ісламський світ зі своєю традицією стоїть перед великим завданням – знайти відповідне вирішення у цьому контексті<sup>264</sup>.

Бенедикт XVI дає зрозуміти своїм партнерам з діалогу з боку мусульманського світу, що іслам також потребує аджорнаменту. Пошук шляхів діалогу християн (католиків) і мусульман пропонується як протидія будь-якому насильству на ґрунті релігії, співпраця віри і розуму, релігій і культур, визнання автентичності власних релігійних переконань і

<sup>263</sup> Ibidem. – S. 43.

<sup>264</sup> Ibidem. – S. 44.

гарантування свободи функціонування інших релігій. У цьому сенсі два діалоги – віри і розуму, релігій і культур – повинні бути визнаними як взаємопроникливі й взаємозалежні.

Ватиканологи, які досліджують понтифікат нинішнього папи з позиції соціологічних наук<sup>265</sup>, означають коло „стратегічних установок” Бенедикта XVI, називаючи його „глобальним папою”. Передусім йдеться про „збереження католицької ідентичності сучасного європейського суспільства”. Чим підтверджується ця стратегічна установка? Понад мільярд католиків живе поруч з майже мільярдом інших християн (переважно це протестанти і, зокрема, харизмати) та 1 мільярдом 300 мільйонами мусульман. Тенденція очевидна – католиків стає все менше у порівнянні з іншими християнами і мусульманами. Виникає проблема культурних і релігійних відмінностей, яка тисне на католиків. За таких умов збереження католицької ідентичності та історичних коренів католицизму надто проблематичне. Католицизм (і це нове й унікальне явище в усій його історії), як вважають сучасні ватиканологи, зокрема Собіно Аквавів, „покинув” Європу через релігійну кризу, яку переживає цей континент. Натомість став поширюватися в інших частинах світу, де він у меншості і в оточенні інших культур і релігій. Демографічний спад у сучасній Європі й демографічний бум в азіатських і африканських країнах не обіцяють поліпшення ситуації. Відтак, Бенедикт XVI побоюється тієї інкультурації релігій, за яку так активно виступав його попередник Іван Павло II.

Присутність ісламу у світі постійно зростає. Іслам стає релігією, яка привертає до себе увагу, оскільки він стоїть на позиції твердого і простого, зрозумілого монотеїзму, який легко сприймається у країнах, що розвиваються. Християнський образ святої Трійці – Бога-Отця, Бога-Сина і Бога-Святого Духа – не „конкурентноспроможний” з ісламським строгим монотеїзмом. Крім того, католицизм вимушений змагатися з атеїзмом, який вкупі з агностицизмом поширюється в Європі й Азії. Папа тонко відчуває цю постмодерну ситуацію як виклик для католицизму. Відтак, ідея Бога, як уже зазначалося, стає домінуючою у „стратегічній установці” нинішнього понтифіка і очолюваної ним Католицької Церкви. Цю ідею важко імплементувати у свідомість надто секуляризованого і безмірно агностицизованого сучасного європейського суспільства.

Католицька Церква перед лицем зазначених загроз докладає зусиль для збереження власної ідентичності. І тому важливим захисним засобом, з точки зору деяких ватиканологів, є запровадження латинської меси, що має забезпечити католицизм перед розчиненням в національних культурах. Якщо однією мовою – латинською – відбуватиметься богослужіння в усьому світі, то Католицька Церква повернеться до відчуття своєї вселенськості й апостольської спадкоємності, яку вона зберігала упродовж усієї своєї історії. Відтак, фактична ревізія літургійної реформи, здійсненої II Ватиканським Собором (1962-1965 рр.), яка сприяла інкультурації Євангелія і всього богослужбового циклу в національні культури і такий спосіб зближенню національних культур з Євангелієм, принесена в жертву „збереження ідентичності” католицизму. Наново відкрита латинська мова, як мова літургії, повинна зміцнити підірвані інкультурацією корені вселенськості Католицької Церкви. У цьому сутність цього заходу, здійсненого „глобальним папою”. Це дозволило деяким ватиканологам зазначити: „якщо Іван Павло II був втіленням найлюдянішого виміру католицизму, то Бенедикт XVI уособлює прагнення Церкви до збереження вселенськості та спроможності терпіти у круговерті століть і тисячоліть”<sup>266</sup>.

Виступаючи 17 квітня 2008 р. у Католицькому університеті Америки, Бенедикт XVI закликав всі навчальні заклади Католицької Церкви, спираючись на Логос – Творчий Божий Розум, долучитися до освітньої діяльності, домінантою якої має бути утвердження „ідеї Бога”. Він закликав визнати, що сучасна „криза правди” коріниться у „кризі віри”. Папа підкреслив: „Ми знаємо і з тривогою спостерігаємо ці труднощі або небажання, з

<sup>265</sup> Див.: Парафіяльна газета. Католицький вісник. – 2008.- №11 (440). – С.3.

<sup>266</sup> Див.: Парафіяльна газета. Католицький вісник. – 2008.- №11(440). – С.3.

якими багато людей нині ставляться до Бога. Це – складне явище, про яке я безперервно думаю”<sup>267</sup>. Він запропонував „створити діяконію істини у суспільствах, де секулярна ідеологія вбиває клин між істиною і вірою”. Загрозу вірі Бенедикт XVI бачить в ототожненні істини зі знанням і позитивістському досвіді, що заперечує основи віри, відкидає метафізику та потребу етичного погляду на життя.

Корені „кризи віри” папа також вбачає у деформації свободи в розумінні сучасної молодішої генерації. Свобода – це не право уникати відповідальності, а право брати її на себе, резюмує папа. Він закликав Церкву виступати проти „різних типів ірраціональності”, „алогічності”, оскільки основи католицької віри й практики існують для розуму, щоб „очищати” його. „Діяконія істини” має надавати кожному новому поколінню можливість остаточно з’ясовувати істину про сенс життя та призначення історії.

У енцикліці *Spe salvi* (видана 30 листопада 2007 р. у Римі) папа у пошуці відповіді на питання, що є змістом християнської надії, піддає критичному аналізу погляди видатних представників філософської думки – Ф.Бекона, І.Канта, М.Горкгаймера, Т.Адорно і К.Маркса, який „забув про людину та її свободу”. Разом з тим він не щадить від критики сучасне християнство, яке „надто великою мірою сконцентрувалося лише на особі та її спасінні”. Відтак, християнська ідея індивідуального спасіння душі, підкреслює папа, „відповідальна за втечу від того, що є спільне для людства”. Християнське вчення, як вважає Бенедикт XVI, стало викривленим, а „егоїстичний пошук індивідуального спасіння спричинив ігнорування служіння іншим”. Відповідь на питання, як це могло статися, папа знаходить у рефлексії на світогляд людини чинників нової і новітньої історії – взаємозалежності науки і практики, тобто того інтелектуального пориву, який, починаючи від Ф.Бекона, розглядав досвід, експеримент як основу людського пізнання і прогресу. Спираючись на експериментальні науки, вже Ф.Бекон довів, що панування, дане Богом людині над сотвореним світом і втрачене з причини первородного гріха, знову повернене. Бенедикт XVI саме в цьому побачив витоки „кризи віри”, яка стала відсунутою на площину приватну і позаземну самою ж Церквою, а тому стала неактуальною для прогресу людства. Відкуплення від гріха, відновлення утраченого раю, людство уже не очікувало від віри, а від зв’язку науки і практики, що стимулював науково-технічний прогрес, починаючи від епохи Просвітництва до новітнього часу. Віра у Ф.Бекона отримує нову формулу – віру в прогрес, в якій центральне місце посідають дві категорії: розум і свобода. Саме в цих ключових поняттях, зазначається в енцикліці „*Spe salvi*”, „думка спрямовується проти кайданів віри і Церкви”. Поняття віри і надії було поглиблено рефлексією Іммануїла Канта на французьку революцію як „перемогу доброго принципу над злим шляхом установлення царства Божого на Землі”. І.Кант проголосив перехід від „церковної віри” (догматичної) до „віри релігійної” (єдино розумної). Продовжуючи аналіз витоків чинників, які спричинили „кризу християнської віри і надії”, Бенедикт XVI зазначає, що Карл Маркс „підхвativ виклик епохи і з гостротою своєї думки і великим аналітичним талантом повернув хід історії до спасіння, до того, що І.Кант назвав „Царством Божим на Землі”.

Бенедикт XVI дослівно викладає концепцію К.Маркса: як тільки розвіється правда про потойбічний світ, потрібно встановити правду про поцейбічний світ. Критика неба перетворюється у критику землі, критика теології у критику політики. Він дорікає К.Маркса за „фундаментальну помилку”: він забув про людину та її свободу, твердив, що завдяки „упорядкуванню економіки” все в цьому світі буде гармонізовано. Помилка К.Маркса, за визначенням папи, – це його матеріалізм, який перетворив людину в продукт економічних відносин. Такий ретроспективний аналіз дозволив понтифіку знову повернутися до питання: на що людство може покласти свою надію? Відповідь папи досить антиномічна. Він вважає, що з критикою нового і новітнього часу та його видатних

<sup>267</sup> Див.: Парафіяльна газета. Католицький вісник. – 2008. - №10 (439). – С.1.

представників філософської і соціологічної думки „потрібно поєднати критику сучасного християнства, яке знову повинно вчитися розуміти себе, починаючи від своїх коренів”<sup>268</sup>.

Християнська віра і надія, як зазначається в енцикліці „*Spe salvi*”, повинна кожний раз по-новому ставитися і реалізовуватися кожним поколінням з початку. Розумний стан людських речей і моральне здоров’я світу, за переконанням папи, ніколи не можуть бути гарантовані структурами, тобто людськими утвореннями. Хто обіцяє кращий світ, дає „фальшиву обітницю”, бо не зважає на людську свободу. Відтак, основний висновок розмірковувань папи полягає в тому, що „пошук кращого стану речей є завданням кожного нового покоління”. Погоджуючись з тим, що наука може багато зробити для гуманізації світу і людини й разом з тим знищити світ і людину, Бенедикт XVI все ж критикує християнство, яке в той час, коли науковий прогрес робив великі досягнення в новій і новітній історії, християни „великою мірою концентрувалися на особистому спасінні”. Саме через це, робить висновок папа, християнство „закрило горизонт надії” і „не реалізувало величі свого завдання”.

Атеїзм XIX і XX ст., як зазначається в енцикліці „*Spe salvi*”, з погляду його генези, є моральним протестом проти несправедливості у світі, проти самого несправедливого світу: „Світ, в якому існує несправедливість, страждання невинних і процвітає цинізм влади, не може бути справою справедливого і доброго Бога. З погляду моралі, такий Бог є проблематичним для людського сприйняття. Оскільки Бог не може встановити справедливого світу, то його або немає, або він сам є несправедливим. Відтак, людина сама, живучи у цьому несправедливому світі, зобов’язана встановити справедливість”<sup>269</sup>. Бенедикт XVI, після такого цілком вмотивованого викладу моральної концепції атеїзму, не вдається до традиційної християнської теодицеї, вважаючи, очевидно, її незрозумілою і непереконливою для мислення людини сучасного секулярного світу. Проте він вважає, що, «якщо можна зрозуміти протест супроти Бога з причини існування несправедливості на цьому світі, то погляд, що людство може і повинне зробити те, що жодний Бог не робить або не в змозі зробити, є зарозумілим і, по суті, неправдивим. Світ, який сам собі повинен запровадити справедливість, є світом без надії. Хто дасть гарантію, що цинізм влади, забарвлений якоюсь ідеологічною принадою, не буде постійно існувати у світі?»<sup>270</sup>.

Бенедикт XVI звертається до „великих мислителів франкфуртської школи” Макса Горкгаймера і Теодора Адорно, які так само критикували як атеїзм, так і теїзм. Горкгаймер рішуче заперечував можливість будь-якої іманентної заміни Бога і разом з тим не сприймав образ Бога доброго і справедливого. Радикалізуючи екстремальну старозавітну заборону створення образу-подобини Бога, Горкгаймер висловлював „тугу за цілком Іншим”. Адорно також виступав проти будь-якого образу, включно з образом люблячого Бога. Полемізуючи з цими філософами, папа намагається довести, що „для віруючої людини заперечення будь-якого образу Бога не може йти так далеко, що допровадить до „ні” у ставленні до обидвох світоглядів – теїзму і атеїзму, як цього хотіли Горкгаймер і Адорно, оскільки протест проти Бога в ім’я справедливості нічому не слугує. „Світ без Бога є світом без надії. Тільки Бог може встановити справедливість, а віра дає впевненість, що Він це зробить”<sup>271</sup>.

Розглядаючи феномен „страждання”, „терпіння” як фактор „навчання надії”, автор енцикліки „*Spe salvi*” вважає, що спроба уникати будь-якого страждання, позбутися усього, що викликає біль, „перетворюється у життя, в якому не вистачає сенсу”. Відтак, апологія „страждання в цьому світі з іншими і для інших” розглядається як „фундамент” і „вимір” людяності.

І все ж „туга за цілком Іншим” Горкгаймера стимулює папу визнати, що світ і Церква потребують нового поняття Бога і нового розуміння Бога. Це пошуки „іншого

<sup>268</sup> *Spe Salvi* // *L'Osservatore Romano* (Wyd.polskie). – 2008. - №1. – S.12.

<sup>269</sup> *Ibidem*. – S.20.

<sup>270</sup> *Ibidem*.

<sup>271</sup> *Ibidem*.

Бога”, ніж його уявляла середньовічна Церква в розумінні приготовленого Ним небесного раю і благодатної насолоди для праведників і вічних мук у вогняному пеклі для грішників. Змінюються погляди автора енцикліки „*Spe salvi*” і на традиційне християнське розуміння Останнього суду, Другого приходу Христа, вічного життя та інших догматів християнської есхатології.

Судячи з інновацій і антиномій Бенедикта XVI, сучасна католицька теологія „звільнюється” від фундаменталістської посттридентської есхатології. І це простежується у низці праць сучасних католицьких теологів. Так, скажімо, „небеса” не вважаються у точному значенні цього слова „місцем”: „Перебувати на небесах означає перебувати у Божій присутності... небеса не існують, а набувають буття”<sup>272</sup>. Другий прихід Христа означається словом *parousia* (від грецьк. „присутність”, „прибуття”) як ідея, яка „часто розуміється надто буквально”. Тому в сучасному католицькому вченні відсутнє фундаменталістське використання і тлумачення євангельських текстів (зокрема таких, як I Солун. 4:17 та Об’явл. 3:10) на доказ буквального приходу Христа як судді, на кшталт знаменитої фрески Мікеланджело із зображенням Страшного суду в Сикстинській капеллі. „Сучасне католицьке вчення не зобов’язує вірити, що Господь у буквальному значенні одного разу зійде з неба на хмарах”<sup>273</sup>, щоб судити живих і мертвих. Образ євангельського пекла, як місця, де грішники піддаються посмертній карі (Мт 5:22; 18:9; Мк 9:43,45,48), вилючається із сучасного католицького віровчення. „Розуміння Бога як могутнього божества, що засуджує грішників на вічні муки, не має великого богословського смислу. Бог нікого не карає – ні в цьому житті, ні в наступному”<sup>274</sup>. Справжнє значення пекла подається як „остаточне відчуження, що є результатом гріха”, як „вічне буття без Бога”. Використовуючи яскраву метафору із п’єси Жан-Поля Сартра „Виходу немає”, сучасні католицькі теологи зазначають: „Пекло означає вічно залишатися тим, чим ми себе зробили”<sup>275</sup>. Це стосується й інших католицьких догматів. Учення про чистилище було ухвалене II Ліонським (1274 р.) і Флорентійським (1439 р.) соборами і знову підтверджена Тридентським собором (1545-1568 рр.). Сучасне католицьке богослов’я вважає, що „як есхатологічна концепція, чистилище не слід розуміти у часових і просторових вимірах”, а як уяву „зустріч з Богом у момент смерті і навіть раніше...”<sup>276</sup>. Що стосується існування диявола і злих духів, як це свідомо передбачалося традиційною католицькою вірою, то нині багато католицьких теологів вважають демонологію сумнівною концепцією. „Не зрозуміло, чи ухвалювалася вона будь-коли формально. Диявол згадується Магестеріумом (віронавчальною владою Католицької Церкви. – П.Я.) тільки в контексті богословського творення, в якому стверджувалося, що диявол та інші духи були створені благими, але стали злими із своєї волі”<sup>277</sup>.

Після цього буде доречним знову повернутися до енцикліки Бенедикта XVI „*Spe salvi*”. Її автор визнає, що „у Великому Credo Католицької Церкви немає оформленого догмату про Другий прихід Христа”. Поскілки християнська віра „зіндивідуалізована і спрямована на особисте спасіння”, то, як зазначається в цій енцикліці, „думка про Останній Суд у сучасній епосі майже відсутня. Люди, які живуть в ненависті, які цілком змарнували своє прагнення до правди й любові, ці люди уже себе знищили і знаходяться в стані, який характеризується словом „пекло”<sup>278</sup>. Бенедикт XVI солідаризується з тими сучасними католицькими теологами, які вважають, що „вогонь, який спалює і водночас спасає”, є сам Христос, „зустріч з яким є вирішальним актом Суду”, а відтак „зустріч з Христом перепалює і перетворює” кожну людину уже зараз і в цьому світі, бо „дає здобути

<sup>272</sup> Рауш Т. Католичество в третьем тысячелетии . – М., 2007. – С.262.

<sup>273</sup> Там само. – С. 263.

<sup>274</sup> Там само. – С.266.

<sup>275</sup> Там само.

<sup>276</sup> Там само. – С.267-268.

<sup>277</sup> Там само. – С.265.

<sup>278</sup> *Spe salvi* // L’Osservatore Romano (Wyd. polskie). – 2008. – №1.- S.22.

власну ідентичність”. Цей процес, як зазначається в енцикліці „*Spe salvi*”, „не вимірюється часом нашого світу, а є часом серця, часом переходу до єдності з Богом”.

У такий спосіб – антиномічно і якоюсь мірою релятивістськи – Бенедикт XVI пояснює інші есхатологічні поняття, зокрема, що таке „вічне життя”. „Це спроба дати ім’я незнаній і все ж таки знаній дійсності. Це словосполучення неминуче викликає сум’яття через свою недостатність... Вічність складається не з постійного ланцюгу календарних днів, а постає як щось подібне до найвищого моменту задоволення, коли Всесвіт обіймає нас, а ми обіймаємо Всесвіт. Це може бути момент занурення в океан нескінченної любові, у якому час – „раніше” і „потім” - більше не існує”<sup>279</sup>. „Коли б не було смерті або вона була відтермінована в нескінченність, Земля і люди опинилися б у незвичайній ситуації, і це не було б корисним для кожного із нас, – резюмує Бенедикт XVI. – У цьому виявляється суперечність наших вчинків, яка пов’язана із внутрішньою суперечністю нашого існування. З одного боку, не хочемо вмирати, відтак, ті, що люблять нас не хочуть нашої смерті. З іншого боку, не прагнемо також існувати в нескінченності, оскільки наша Земля не була створена з такою перспективою... Відтак, прагнемо лише одного – щасливого життя, життя, яке є щастям”<sup>280</sup>. Всупереч зазначеній антиномічності теологічно-філософських рефлексій автора енцикліки „*Spe salvi*”, важко не погодитися з реалістичністю висновку: люди прагнуть не „захмарених небес”, а простого людського земного щастя. Зробити своє життя духовно багатим і щасливим – в цьому сенс життя, його вічність й безсмертя.

Трьохрічний теологічний доробок понтифікату Бенедикта XVI присвячений опрацюванню тріади «віра – надія – любов». Любові присвячена енцикліка „*Deus caritas est*”, надії – „*Spe salvi*”. На черзі, судячи з логіки богословствування нинішнього папи, варто сподіватися на системне дослідження витоків і сутності понятійної категорії „віра”, якій в останні чотири роки понтифік приділяє велику увагу, пов’язуючи віру і розум як фундамент сучасного католицького вчення, як утвердження сутності й природи Бога, визнання якого в сучасному глобалізованому і секуляризованому світі стає все більше проблематичним.

Разом з тим Бенедикт XVI не має наміру повторювати, як зазначив державний секретар Ватикану кардинал Тарчізіо Бертоне, „загальні місця соціального вчення Церкви”, якому, як знаємо, велику увагу надавав його попередник Іван Павло II. Натомість, як вважає кардинал Т.Бертоне, «нинішній папа хоче запровадити кілька основоположних елементів, які відповідали б викликам часу». Йдеться, зокрема, про глобалізацію та інші проблеми, які турбують світову спільноту, – нестача продовольства, зміни клімату. У своєму інтерв’ю 27 травня 2008 р. агенції Арсот (Італія) під час візиту в Україну папський державний секретар підкреслив, що саме ці теми можуть „підказати Церкві також оцінки й орієнтири з моральної точки зору”. Така очікувана енцикліка, як зазначив Т.Бертоне, папі „дається важкою працею”. Він уточнив, що не може назвати дату її публікації. Її вихід постійно відкладається упродовж 2008 року. Кардинал не впевнений, чи залишиться робоча назва енцикліки *Caritas in veritate* („Милосердя у вірі”)<sup>281</sup>. Відтак, можна сподіватися, що діалог віри і розуму буде продовжений Бенедиктом XVI у контексті нових викликів нашого часу.

<sup>279</sup> Ibidem.

<sup>280</sup> Ibidem.

<sup>281</sup> Див.: Парафіяльна газета. Католицький вісник. – 2008. - №12 (441).



## КИЇВСЬКИЙ ПАТРІАРХАТ В КОНТЕКСТІ РОЗМІРКОВУВАНЬ МОСКОВСЬКО-ПРАВОСЛАВНИХ

УПЦ Московського Патріархату через різні листки Почаївської Лаври намагається переконати читача в неблагодатності УПЦ Київського Патріархату ціною гріха перед Богом навіть тоді, коли віруючий (але розкольник) “постраждає за Христа і (не менш цікаво – А.Г.) прийме мученицьку смерть, то все одно після смерті піде в пекло, в гієну вогнену”. І лише тому, що “розкольники на рівні з єретиками перебувають поза межами Вселенської Церкви”. У зв’язку з цим виникає питання, що таке Вселенська Церква згідно із Святим Письмом і хто має право претендувати на якусь виняткову зверхність у її “душеспасительній місії”?

1. У будь-якому віровченні необхідно відрізнити богонатхненні догми (істини) і встановлені людьми канони (закони), що постають як осакральнені правила церковного життя віруючих. Одне і друге втілено в Церкві як містичному тілі Христа і, водночас, в нормах (на людський лад) організації самої Церкви. Перше - вічне і непорушне, друге - історичне й підвладне часу. А це тому, що церква в своєму конкретно-історичному вияві ніколи не могла і не може діяти за межами поступу суспільних епох. В іншому випадку вона не відповідала б запитам часу, які забезпечують її богонатхненну місію.

Водночас, як це засвідчила історія, земна сутність церкви, де задіяні люди конкретної історичної епохи, зовсім не випадково підвладна й земним “спокусам”, якими були, скажімо, знищення єретиків релігійні війни на догоду “силам грішного світу”. Тому дари Св. Духа разом з гріхом і покаанням встеляють дорогу життя Господньою Благодаттю. І правда Всевишнього на боці тих, хто від імені Церкви просить історичного прощення, бо всі ми – миряни, клір, владики – грішні. Взірєць такого покаання від імені церкви здійснив Папа Іван Павло II за інквізицію, за потурання колоніальному розбою, за переслідування діячів науки і культури та ін.

Принагідно запитаємо себе: чи не має за що каятись і просити Божого і людського прощення Російська Православна Церква, “благодать” якої викарбувана на омитих сльозами і кров’ю скрижалях історії Соловків, “Сибири неисходимой”, “роздольных степей Казахстана”, підкорення народів Поволжя, Кавказу і Середньої Азії, плондрування, за словами Кобзаря, нашої України. У зв’язку з цим звернемо увагу й осмислимо благодатність Церкви у її Вселенському вимірі і виставимо на суд читача “полум’яних” захисників “істинної віри” з додатком “богоносного народу”.

2. Як відомо, поєднавши в собі божественну і людську природу, Ісус Христос заснував Церкву як продовження своєї місійної (душпастирської) релігійно-моральної діяльності, яка покликана самовдосконалювати людину ціною “викупної жертви Спасителя”, щоб здобути “перемогу над смертю” і досягнути “вічне життя”. У Посланні до коринтян апостол Павло назвав її втіленням містичного тіла Христа, оскільки “ми всі одним Духом хрестилися в одне тіло, юдеї і греки, раби і вільні, всі напоєні одним духом”. Водночас апостол наголошує, що «тіло не є з одного члена, а з багатьох... І ви – тіло Христове, а окремо – члени» (1 Кор. 12 : 13-14, 27). Словами сучасного богослов’я це означає: „Подібно до того, як ми говоримо про членів живого організму, всі християни є членами містичного Христового Тіла, покликаними помагати один одному, як частини одного організму” (Бог і Людина. - Кн. 2. - Львів, 1995. - С. 65).

Апостол Павло дає тут слушне розуміння сутності Господнього творіння, а саме в єдності многоти будови світу й діянь людини, наділеної дарами Святого Духа. Ось чому “між дарами (існує – А.Г.) різниця, але Дух той самий”. Для чого, щоби кожен, отримавши дари Господні, виявляв “Духа на спільну користь. Одному дається через Духа слово мудрості; іншому, згідно з тим самим Духом, слово знання; іншому віра у тім самим Дусі; іншому дар зцілення у тім єдинім Дусі; іншому сила творити чуда; іншому дар

пророкування; іншому розпізнавання духів, іншому різні мови, іншому ж тлумачення мов”. Зосередимо увагу: “...Все це чинить один і той же Дух, що розподіляє кожному, як він хоче” (1 Кор. 12 : 4,7-11).

Це означає, що одноманітність світобудови і діянь людини суперечила б смислу Господнього Провидіння і вияву його у твореному світі. Адже “з величі та краси створінь... можна дійти до пізнання Творця їх” (Мудрість 13 : 5). Разом з тим це забезпечує людині здатність осмислити себе, як образ і подобу Божу, покликану служити іншим людям на Господній будові світу, розвивати свою свідомість і совість з метою досягнути досконалості, яку Всевишній чекає від неї. В цьому якраз і запорука вічного життя силою Господньої благодаті (Див.: Тівольє П. Споконвічні проблеми. - Львів, 1997. - С. 96-104).

Отже, зробимо наш **перший висновок**: кожна людина наділена даром Святого Духа залишається сама собою у світі єдності через різноманітність дарувань, доповнюючи інших в загальній симфонії усіх братів “во Хресті”, яку єднає Церква Христова.

**3.** Це стосується також природно-соціального стану людини в умовах суспільного життя. Своєю настановою апостолам : “Ідіть... і зробіть учнями всі народи: хрестячи їх в ім’я Отця і Сина і Святого Духа” (Мт. 28 : 19) Спаситель зрівняв іудея, грека, раба, невільника, вільних чоловіка і жінку, “бо всі ви одно (після хрещення – А.Г.) у Христі Ісусі” (Гал. 3 : 28). Це означає, що всі християни причетні до благодаті, для всіх доступне спасіння вірою і духовне відродження, всі дістануть заслужену відплату.

Проте загальна рівність всіх перед Богом не означає стирання дарів Духа Святого, який різнить людей і народи силою талантів, виокремлює їх в етнічні громади, що не суперечить, нагадаємо ще раз, Господньому Провидінню, а саме - єдності світу і людини в світі у їх різноманітності. Навпаки, апостол Павло зосереджує увагу на самотності людини з ознаками її національної приналежності. З цього приводу він застерігає: “Хто про своїх, а найбільше - про рідних, не дбає, той відцурався від віри й гірший від невірною” (1 Тим. 5:8).

Неважко здогадатися, що святість рідні та народу за етнічно-національною ознакою - складові “сукупності досконалостей” тих, хто “зодягнувся в любов”. Пізнавши її “до роду і племені свого”, можна любити світ людини. Тоді здійсняться пророчі слова апостола: “Нехай мир Божий панує в серцях ваших, до якого ви покликані в одному тілі, і будьте вдячні. Нехай слово Христове оселюється у вас рясно, в усякій премудрості, навчайте та наупомняйте один одного псалмами, славослав’ями, піснями духовними, співаючи з благодаттю в серцях ваших Господеві!” (Кол. 3 : 14-16).

А здійснити можна це, розвиваючи Божий дар, яким наділений кожний народ. Тому засвоєння науки Христа було і залишається у вияві етно-національних ознак, що відповідає єдності світу в різноманітності культур народів, які його населяють. Адже Промисел Божий з дня роду людського забезпечує гармонію людської життєдіяльності силою різноманітних дарів Святого Духа, які покликані звертати погляд людини на велич Господнього творіння. Це аж ніяк не означає поділ Бога, Церкви та Святих за національною ознакою. Насправді, якщо носієм “істинної віри” є Російська Православна Церква, як це твердить «Почаївський листок», то зрозуміло, про яку церкву та святих йде мова навіть тоді, коли їх святотацьки прикривають іменем Всевишнього. І все це для того, щоб інші не мали права на національних богоугодників, які ціною самозречення втілювали в життя народу визначені дари Святого Духа.

Не завадить нагадати, що “земні божки”, які “своїми подвигами” освячували “тюрму народів”, як це навіть Ленін називав Росію, і залишались такими в свідомості часів “імперії зла” та сьогодні збуджують марево “единой и неделимой”, ніколи не стануть надбанням хоча б того ж православного світу. І лише тому, що вони не є виразниками християнських загальнолюдських чеснот, а обмежені великодержавним російським націонал-шовінізмом, який протистоїть дарам Святого Духа інших народів, де кожна людина є також “образом і подобою Всевишнього”. Це буде наш **другий висновок**.

4. А тепер звернемо увагу на заснування, згідно Дій апостолів, християнської Церкви на десятий день після вознесіння Ісуса Христа під час іудейської п'ятидесятниці, коли на апостолів зійшов Святий Дух і вони заговорили мовами "усіх народів, що під небом" (Дії. 2 : 5). Це дало змогу й іудеям-прочанам, які прибули на свято в Єрусалим, і всім неіудеям, які там жили або тимчасово перебували, зрозуміти вчення Христа рідною мовою. Наголосимо, що саме рідна мова була і залишається вирішальною запорукою усвідомлення Правд Віри. Відповідно і Церква, як містичне тіло Христа, у земному вимірі почала формуватися за національною ознакою, бо вона покликана була втілювати в життя визначені дари Святого Духа на шляху спасіння народу Господньою благодаттю. "Тому вселенськість християнства у православному розумінні, – слушно наголошує А. Річинський, – полягає, власне, в єдності різнорідних, різнообдарованих і по-різному виконуючих своє призначення національних Церков – членів одного соборного тіла" (Річинський А. Проблеми української релігійної свідомості. -Тернопіль, 2000. - С. 265). Саме це зумовило відмінні типи християнства, нагадаємо, під впливом різниці дарувань, служінь і діянь. "...Проповідуючи Христа, – продовжимо думку А. Річинського, – апостоли для кожного народу заклали окрему Церкву – з повною самоуправою, пов'язану з іншими християнськими громадами тільки єдністю віри. Апостоли (звернемо увагу – А.Г.) кликали вірних дати докази любові у Христі не перед Церквою, а „перед лицем Церков”, підкреслюючи цим їх доцільне багатоманіття" (2 Кор. 8 : 24). (Там само. - С. 300).

У зв'язку з цим залишимо на розсуд читача відкрите питання: яка ж тоді церква, сповнена неперевершеної благодаті, може претендувати на таку ж неперевершену зверхність в "душеспасительній місії". Адже благодатність – дія Святого Духа. І, як вище вже було сказано: "Все чинить один і той же Дух, що розподіляє кожному, як він хоче" (1 Кор. 12 : 11), а глибину Святого Духа, як незмінну сутність (субстанцію) всього сущого, не можна досягнути ні розумом, ні якимись приладами. Лише силою віри ми здатні відчуті в мінливому світі те, що його єднає Всевишня Сила у творенні, існуванні, в майбутті. Таким буде наш **третій висновок**.

5. Не менший подив викликає безапеляційні твердження різних видань УПЦ МП про "богоносний народ" під покровом "благодатної РПЦ" – одвічної хоронительки "істинної віри", яка тільки єдина веде по шляху спасіння на праведний суд Господній. В даному випадку ми зішлемось лише на слова апостола Матвія: "Як прийде Син Чоловічий у своїй славі, й ангели всі з ним, то він сяде на престолі своєї слави. *І зберуться перед ним усі народи*, і він відлучить їх один від одного, як пастух відлучить овець від козлів" (Мт. 25 : 31-32). То де ж той "богоносний народ – зверхник", очолений "богоносною церквою" в протипагу всім іншим, що хоронить „істинну віру"?! **Таким буде наш четвертий висновок**.

6. Звернемо також увагу на жонглювання московсько-православною пресою і зокрема «Почаївським листком» темою розколів, ересей, відступництва. Добре, що визнають їх в історії християнства. Придивимось ближче: чи можливе в наш час те, що було в християнській церкві раннього середньовіччя і що засуджувала більшість на Вселенських соборах. Зокрема: **аріанство** (IV-VI ст.) – виступало проти вчення про єдиносутність Бога-Отця і Бога-Сина; **пелагіанство** (IV-V ст.) – заперечувало вчення про первородний гріх і роль церкви в спасінні людей; **несторіанство** (V ст.) – вважало, що месією Христос став "завдяки подоланню людських слабостей" та "натхненню Св. Духа"; **монофізитство** (V ст.) – визнавало в Христі лише "одну божественну природу"; **монофелітство** (VII ст.) – стверджувало, що "Христос мав дві сутності, але одну волю". Та коли сюди додати за перші три століття шість ересей та три розколи, коли частина церков утворила окремий напрямок у християнському віровченні, то не важко нам все це пояснити особливостями культури Сходу і Заходу, самотніми політичними чинниками народів, які на різних ступенях історичного розвитку по-своєму сприймали нове віровчення. Механічно переносити рішення соборів в наш день досить проблематично,

коли Символ Віри, затверджений двома першими Вселенськими соборами (IV ст.) став ядром осмислення Правд Віри Ісуса Христа. Назвемо це **п'ятим нашим висновком**.

7. Вище сказане засвідчує нелогічність віднесення московсько-православною пресою до розкольників тих, хто порушив правила та закони Церкви, а до ересі – вчення, яке вони проповідують. Розрахунок на буденну свідомість віруючого, для якого “істинна віра”, “благодатна Церква”, звісно ж “богоносного народу”, не сприймається через призму етнокультурної самоіндентифікації, яку можна використовувати далеко не в богонатхненних справах. Він не здатний помітити ересь у своїх “душпастирських наставниках”.

Хіба можна, керуючись Господньою Благодаттю, засуджувати християнина на вічне страждання “в гієні вогняній”, коли він постраждав мученицькою смертю за Христа, але не згідний з тим чи іншим правилом церковного життя?! Адже і за цих обставин він залишається християнином Вселенської Церкви – членом містичного тіла Христа, “напоєним Святим Духом”. Що стосується земних начал Церкви, то хто йому заборонив виявляти незгоду з суєтним світом земного життя. І в той же час бути послідовним настановам Нагірної проповіді Христа, яка закликає до милосердя, взірцем якого є “Отець наш милосердний” (Лк. 6 : 36). Хіба відповідає духу християнського віровчення заборона разом молитися, хрестити дітей за ознакою віросповідної приналежності в лоні вчення Христа, чим, одночасно, збурювати міжконфесійну неприязнь?! Тоді кого ж називати розкольник-єретиком?! Того, хто послідовно дотримується християнських чеснот, чи того, хто сіє злобу і ненависть. Хіба Христос закликав до цього, московсько-православні автори, в Нагірній Проповіді?!

І патріарх УПЦ КП Філарет, запитаємо себе, чи він розкольник, хто і кому дав право його анафемствувати? Відразу обмовимося, що з точки зору земних основ церкви, ще можна знайти цьому якесь пояснення: як не як, а вища ієрархічна особа вийшла з церкви за конфесійною ознакою. Але з точки зору Духа Святого, тобто дару священства, то хто може полишити його сану, відлучати від містичного тіла Христа. Додамо, чи можна назвати розколом відновлену правду про Апостольну Церкву з часів Андрія Первозванного на нашій одвічній землі, чи освячення історичної пам'яті нашого народу з часів Київського християнства, політично і духовно гнобленого тією ж РПЦ? Христова правда завжди була і є на боці гнаних і знедолених! То ж яким святотацтвом є надбрамні слова в Почаївській лаврі (подаємо в українській вимові): “Прийдіть до мене всі втомлені й обтяжені, і я облегу вас” (Мт. 11 : 28) – святенників віронетерпимої злоби і ненависті, окостенілого догматизму і ритуалізму помноженого на великодержавний шовінізм?!

Для того, щоб зробити ще один висновок, нагадаємо поборникам “істинної Православної Церкви”, що вона, самочинно відокремившись від Київської Православної Матері-Церкви 560 років тому (мала б нині свій ювілей відзначати!), впродовж 141 року не була канонізована в християнському світі. Лише із-за збігу випадкових обставин у 1589 р. мовою Макарія (Булгакова), “дело о патриархате в Москве, которое могло затянуться в Царгороде на многие годы, если не навсегда, быстро продвинулось к своему исходу” (Макарий (Булгаков). История Русской Церкви. - Книга VI. - М., 1996. - С. 31). Під тиском владомощців “білокамінної” Константинопольської патріарх мусів здійснити висвяту “во-патриархи” самозванного митрополита. З цього часу “Московская церковь, – за визначенням М.М. Нікольського, – стала национальной (ось чому не може бути більше національних – А.Г.), со своим культом, значительно отличавшемся от греческого, и даже со своей догматикой, установленной на Стоглавом соборе” (Никольский Н.И. История Русской Церкви. - М., 1985. - С. 110). Додамо, не лише національною, але й державною, зрощеною з мілітарно-імперськими силами Російської держави, чільним гаслом яких було і залишилось в мареві сьогодення: “Да расширяется православием из рода в род московское царство”. Логічним продовження цього в наш час є окрик з “білокамінної”: «Укрепляют Русскую Православную Церковь!». Де? Звісно в Україні. Тому війна проти п'ятої колони, як визнають насельники лаври, не проти Бога, іменем якого вони єретично

туманять очі віруючим, а проти імперсько-шовіністичних сил зла під покровом Московського Православ'я. А тому назріла історична вимога оголосити Московську Церкву богопротивною сектою у Православ'ї, що протистоїть усьому християнському світу.

8. Своєрідною мантрою постають у Московському Православ'ї слова “истинная вера”, “благодатная церковь”, “богоносный народ”. І ніхто не знає, чому вона “истинная”, чим “благодатная”, в чому вияв “богоносного народа”?! А було ж ще й “за веру, царя и отечество”, „самодержавие, православие и народность”, що нині воскрешають в Одеській єпархії УПЦ МП. Була ще й збурена ненависть “к проклятой латыни”, коли середньовічна товпа вереском кричала: “Кто латыни научился, тот с правого пути сбился!”.

Тому більш ніж закономірно, що на цьому ґрунті з такою некритичною легкістю прижилась земна релігія російського більшовизму, яка була не чим іншим, як продовженням в нових шатах тієї ж “благодатної церкви”, яку замінила на цей раз вертикаль партійної структури. На її верхатурі “всевидающий”, “всезнающий”, “непогрешимый” земний бог – наймудріший вождь “усех времен и народов”. І навіть його пребанальний клич – “Коммунизм – это Советская власть плюс электрификация всей страны” – сприймалась як непогрішима догма від простолюда до функціонерів партії і науки. І те ж зомбування вірою “в правое дело”, в “царство коммуны на земле”, в “освободительную миссию наиболее интернационального русского народа”, який є не ким іншим, а “оплотом мира и труда”. І ніхто не міг собі толком пояснити, в “чем правое дело”, яке ж це “царство коммуны”, чому саме російський народ є носієм “истинного интернационализма”, а тим більше, чому саме він у злидненій країні є планетарним “оплотом мира и труда”.

За фасадом неосмислених, цілеспрямовано зомбованих мантр неорелігії більшовизму приховувався найбільш підступний імперсько-московський неокolonіалізм з інтернаціональними ін'єкціями в національній формі, щоб обезболювати час від часу душевиривання з поневолених народів. Замість “да расширяется православием из рода в род московское царство” на цей раз “да расширяется марксизмом-ленинизмом-сталинизмом (і навіть брежнєвщиною) из рода в род великая и могучая” в планетарному вимірі.

Це означає, що від становлення Московії віроненависництво до інших народів стало провідним чинником імперсько-шовіністичної самосвідомості, що збереглася до наших днів. А вигадана Вселенськість разом з канонічністю є не чим іншим, як способом зомбування релігійної свідомості (згаданими “мантрами”), котрі чують лише голос “повеливающего” і більш нікого. Невипадково, Московська церква славилася і продовжує славиться (як жодна з християнських церков) “кликушами”, “затворниками”, “юродствующими”, “старцами” в стані неадекватного сприйняття себе і дійсності. Це наш **черговий висновок** на вістрі богопротивної секти у Православ'ї.

9. Не помилилось, коли скажемо, що її завданню покликано служити анафемування патріарха Філарета справжніми розкольниками, які відгородили себе від християнського світу, і справжніми єретиками, щоб викликати недорозуміння у православному, якщо не в усьому християнському світі. Як одне, так і друге пронизує великодержавний тиск на церкви православ'я із загрозою зміни канонізованої першості, яким є Царгородський патріарх. “Білокамінна” прагне захопити верховенство в православ'ї. Саме вона більш ніж 40 років зволікає скликання Вселенського собору до кращих часів. Вона змусила накласти мораторій на канонізацію Естонської Православної Церкви. Відповідно вона ж грає на суперечностях в Православному світі з метою ізоляції УПЦ КП.

Цьому ж завданню підпорядкований й етнонім “Русь”, як ознака нібито “триєдиного народа”. Не треба бути фаховим знавцем літописної історії, коли “Повість врем'яних літ” недвозначно наголошує, що тільки слов'янський народ (на сьогоднішніх україно-білоруських землях) живе на Русі. Що стосується інших народів (угро-фінських

поселень – майбутніх московитів), то вони данину дають Русі, “мають свою мову..., бо живуть у північних краях (Повість врем’яних літ // Літопис руський. - К., 1989. - С. 6). З етнонімом “Русь” тісно переплітається руси-українська апостольна церква, яку благословив Андрій Первозваний і яка Київським християнством засвідчила найкращі чесноти в суспільному житті наших пращурів. Зробити найменші уступки з часів “узакононого беззаконня” (1686) – повернути присвоєну апостольність на нашу землю. Це добре розуміють в “білокамінній”, розглядаючи Московське православ’я “единственной нитью, связывающей неделимую Святую Русь”. До речі, святість те ж присвоєна з часів Київської Русі, коли ніхто не знав про Московію серед угро-фінських племен межиріччя Оки і Волги. Ніхто інший, а Ярослав Мудрий в суперництві з Візантією, яка претендувала на виняткову роль у східно-християнському світі, благословив іменем Пресвятої Богородиці землю русичів-українців Наддніпрянського краю. З того часу свято Покрови стало національним святом нашого народу, справедливою освятою визвольної боротьби за свободу і незалежність. **Сприйmemo це як черговий висновок**, що збагачує нашу національну свідомість.

**10.** Залишається нам ще звернути увагу на слова Євангелія від Івана, де мова йде про істинну виноградну лозу, яку “Отець мій – Виноградар” “відсікає, коли вона не приносить плоду”, і будь-яку, яка приносить плід, очищає, щоб більше принесла плоду... Будьте в Мені і Я у вас. Як гілка не може приносити плід сама собою, якщо не буде на лозі, так і ви, якщо не будете в Мені. Я є лоза, а ви гілки, хто перебуває в Мені і Я в ньому, той приносить багато плоду, тому що без мене не можете робити нічого. Хто не буде перебувати в Мені буде відкинутий геть, як гілка, і засохне; а такі гілки збирають і кидають у вогонь, і вони згорають” (Ів. 15 : 1-6). Спотворюючи і під себе підлаштовуючи ці євангельські думки, почаївські писаки роблять висновок, що «якщо людина знаходиться поза межами істинної Православної Церкви (*лози*), то й не перебуває в Господі, а такі люди (*сухі гілки*), тобто розкольники, будуть викинуті у вогонь, у пекло”.

Постає питання до цих «еретичних відступників від Святого Письма», власне «цинічних розкольників», які не визнають інших церков в християнському світі, окрім своєї: хто дав їм право спотворювати дари Святого Духа, якими наділена кожна людина, кожен народ, кожна церква в лоні містичного тіла Христа? Чи не красномовно свідчить це про релігійно-сектанський імпершовінізм, яким хворіє церква Московії з часів її виникнення!

У зв’язку з цим пора звернути увагу на те, звідки взялася така самозакоханість з додатком брутального ставлення до інших церков християнського світу? “Поталанило” Московії падіння Константинополя у 1453. Саме в цей час була започаткована Юрієм Долгоруким та Андрієм Боголюбським і зрештою сформувалася великодержавна шовіністична ідеологія “третього Риму”, згідно з якою саме Москва є нібито “спадкоємницею” первісного (правдивого) християнства з часів Риму (що впав у 476) та Константинополя (у згаданий 1453). Це означало рішуче відмежування від Заходу і в мареві самоізоляції спонукало вважати себе єдиним богоносним оборонцем правдивого благочестя.

Для цього була вигадана спеціальна теорія московського цезаропапізму. Насправді “цезаропапійська ересь”, де цар оголошувався главою церкви, а державний устрій відображенням небесного царства. Звідси дволикість московського православного “благочестя” і його носіїв. З одного боку, “самоистязающий святоша”, а з другого - грубіян і розбійник. Як було – в ім’я “Царя и отечества” і як є – в “имя Родины” на чужій землі.

Ось чому на ґрунті союзу церкви і держави у московитів-росіян визрів культ “фальшивого патріотизму” та “гордовите ставлення” (як носіїв справжнього богоносного православ’я) до інших народів. Разом з ними вибудовувалася модель світової місії Росії як “нового Ізраїлю”. Це означало, що, в ім’я богоносного православ’я і такого ж народу та ще в мареві цареславного запаморочення, можна всіх “освободять” і “побеждать”. Навіть

тих, хто прагне миру, щастя і свободи своєму народові. Їх можна топити у власній крові „без зазрения совести”. Оправданням вся і всьому – “истинная вера”, “благодатная церковь”, “богоносный народ”, “правое дело” з додатком (украдена назва) “святая Русь”. Ось чому у всі часи раніше Московське православ'я славословило і славославить нині “непобедимую русскую рать” та її “победоносное оружие”!

Через це те, куди ступала нога “победителя” и “освободителя”, залишалося “исконно-русской землей” ( навіть Курильські острова) і також “исконной Родиной”. Ще раз уточнимо: це й простори Сибіру, Середньої Азії, Прибалтики, Закавказзя і, звісно, України.

**11.** Що змінилося з того часу до наших днів? Відразу скажемо і непомилимось: чи білі чи червоні “стражи Отечества” – в основі їх ментальності був і залишився зловісний дух ненависті й злоби. “Кто не с нами, тот против нас”- було і залишилося ознакою самосвідомості великороса. Її “освячує”, окрім зомбованої “истинной веры” з усіма її датками, і не менш зомбована самовпевненість послідовників Московської церкви у своїй “богоносній непогрішимості”. Про це, зокрема, красномовно свідчать насельники Почаївської обителі. З якою брутальною зухвалістю вони зустрічають і проводжають одновірців-християн інших конфесій під охороною “стражей спокойствия и порядка”. І роблять вони це не гірше, ніж їх попередники – “стражи царя и отечества”. З почуттям розчарування залишають “святую обитель” не одностайні з російсько заангажованими московсько-православними ченцями прочани часто видворені за її межі, над брамою якої (нагадаємо ще раз) слова Спасителя: “Прийдіть до мене всі втомлені і обтяжені і я облегу вас”.

Не зайвим буде сказати, що саме так діє ця секта боговідступників і церковних розкольників в полі зору сатанинських інтересів “північного сусіда” ще з часів Суздальського князівства. Саме на ній лежить зловісна печать імперсько-шовіністичних домагань через сльози, кров і страждання поневолених народів. То ж фальшиво виглядає клич Московсько-православної Церкви про “єднання східних слов'ян”, бо ж він нічим не відрізняється від утопічного кличу цареслав'я про “єднання всіх слов'ян”, звісно, під скіпером візантійсько-московського православ'я, що однозначно є імперська “матушка Росія”. Насправді ж мова є одна і та ж, що тоді, то й що зараз: утримати Україну „у сфері культурних і релігійних впливів Москви” за допомогою зросійщеної мови (виділено – А.Г.), щоб цим способом (подібно до того, як те зробила колись Візантія) поширювати також свій вплив політичний” ( Річинський Арсен. Проблеми української релігійної свідомості. - С. 129).

*Юлія НЕДЗЕЛЬСЬКА (Київ)*

## **ОСОБЛИВОСТІ ЖИТТЯ ПРАВОСЛАВНИХ ВІРУЮЧИХ В УМОВАХ ПОСТМОДЕРНОГО СУСПІЛЬСТВА**

Постмодерн як новий етап розвитку суспільства змінив традиційні конфесії, в тому числі і Православ'я. Митрополит Калузький Климент зазначає такі наслідки постмодерну: Дехристиянізація суспільства, втрата духовних цінностей і звернення до матеріального. Ці тенденції поширюються в усьому світі завдяки новим інформаційним технологіям, які не мають перешкод, не знають кордонів і відстаней, але впливають на свідомість людей всюди, де б вони не проживали. У всьому світі йде розмивання духовно-моральних устоїв, культури і способу життя історично християнських народів, які втрачають традиційну укоріненість в Євангелії. Всі вони нівелюються під впливом телекомунікаційних

технологій, що насаджують ідеали чужі християнству».<sup>282</sup> Релігія в реальному житті стає менше затребуваною людиною і суспільством. Сучасна людина хоче мати здоров'я, матеріальні статки тут, на Землі, а не десь потім, у потойбічному житті, чого традиційні церкви дати не можуть.

У даній статті за матеріалами періодичних видань Православної Церкви автори аналізують особливості життя православних мирян в умовах постмодерного суспільства. Сучасна періодика Православної Церкви представлена різноманітною продукцією. Зокрема, друкуються такі газети: «Воскресение», «Голос Православ'я», «Дух христианина», «Исцелись верой», «Летопись Православия», «Мир (Православная газета для всей семьи)», «Народная газета», «Начало», «Наша віра», «Православная газета Екатеринбург», «Православная газета», «Православная Москва», «Православный Мир», «Радонеж», «Русь Державная», «Христианский мир», «Християнська Україна», «Церковный вестник» та ін., а також журнали: «Відомості Полтавської єпархії», «Журнал Московской Патриархии», «Начало», «Православний вісник», «Спасите наши души!» та ін. Варто відзначити значне кількісне переважаання видань УПЦ МП.

При аналізі преси ми будемо користуватись таким соціологічним методом як неформалізований (традиційний) метод аналізу документів, що передбачає тлумачення документів, з'ясування основних думок та ідей тексту через усвідомлення, інтерпретацію, узагальнення змісту та логічне обґрунтування певних висновків.<sup>283</sup> Це дасть нам змогу визначити особливості життя сучасних православних віруючих.

Загалом проблеми, які висвітлюються в православній періодиці можна згрупувати в такі дві умовні групи: ті, що стосуються церковного життя загалом, та ті, що стосуються приватного та суспільного життя мирян. Звісно, цей поділ є умовним. Варто відзначити, що вияви релігійності віруючого не закінчуються стінами храму, релігія пронизує всі сфери життя. Виходячи з визначення К. Тіле, що до релігійної сфери належать „все, те, в чому людина виражає свою віру в надприродну силу, і те, що вона робить, щоб підтримати свій зв'язок з нею...”<sup>284</sup>, можна зробити висновок, що всі сфери життя православних мирян детермінуються релігією, всю свою діяльність - чи то в церкві, чи в сім'ї, чи в суспільстві - віруючі повинні спрямовувати на реалізацію єдиної мети – обожнення, тобто втілення образу і подоби Божої, наближення до Всевишнього, що є смислом їхнього поцейбічного життя.

До першої групи ми віднесемо питання, що стосуються особливостей релігійності мирян, функціонування релігії в їхньому житті. Однією з нинішніх ознак є зміна релігійності, яку можна розглядати у двох аспектах. З одного боку, у кількісній площині, у порівнянні з радянським часом, за роки незалежності України релігійна активність православних мирян різко збільшилась. Соціологічні дослідження фіксували швидке зростання кількості релігійних громад, а відтак і віруючих, на початку та в середині 90-х років минулого століття. Потім відбувається поступове затихання та стабілізація кількісного показника, хоча й спостерігається поступове помірне зростання православних громад.<sup>285</sup> З іншого боку, якщо аналізувати якісний показник виявів заміни релігійності серед мирян за матеріалами православної періодики, то потрібно відзначити по-перше, подальшу секуляризацію суспільства, яка призводить до зміни ролі релігії в житті віруючих, що виявляється у звуженні кола функцій, які вона виконує, невисокій релігійній активності, розширені позарелігійних духовних інтересів, утилітарне ставлення до релігії,

<sup>282</sup> Климент, митрополит Калужский и Боровский. Главная задача – быть помощником Патриарха // Радонеж. Православное обозрение. – 2004. – № 6 (147). – С. 3.

<sup>283</sup> Соціологія. За ред. В.Городяненка.–К., 2003.– С. 456.

<sup>284</sup> Тіле К. Основные принципы науки о религии // Классики мирового религиоведения. Антология. - Т.1.– М., 1996. – С. 146.

<sup>285</sup> Релігійна мережа України. Таблиця змін з даними на 1 січня відповідного року// Релігійна панорама. – 2008. – № 2. – С. 62-63.



незнання і недотримання догматів та обрядів й, водночас, наявність обрядовір'я, зовнішньої віри, а не внутрішньої.

Серед найпоширеніших питань, що висвітлюються в ряді православних публікацій, варто відзначити увгу до виявів секуляризації та постмодерну в житті мирян, внаслідок яких, як зазначає патріарх Філарет (Денисенко), релігія „...стала приватною справою людини. Сучасне суспільство зорієнтоване насамперед на матеріальні цінності. Сьогодні професійна діяльність і соціальний статус людини переважно не залежить від світогляду, релігійної віри, моральних засад, талантів і особистих нахилів. Вони залежать від здатності ввійти у глобальний економічний розвиток”.<sup>286</sup>

У зв'язку з цим в набули розвитку такі явища, як, приміром, утилітарне, споживацьке ставлення до релігії, що виявляється у мотивації релігійної діяльності мирян. Так, при здійсненні церковних настанов чи обрядів останні керуються не релігійною метою, а якимись особистими мотивами. Стосунки з Богом будуються за моделлю: я тобі, а ти – мені, що призводить до зміни детермінантів життя. Тепер воно визначається не тим, що потрібно для спасіння, не потребами душі, а бажаннями тіла і матеріального світу.

До прикмет виявів релігійності сучасних православних вірян можна також віднести невисоку релігійну активність, невідвідування церкви і незнання та недотримання ними обрядів й правил поведінки. Таку особливість можна вивести з того, що ціла низка публікацій в пресі присвячена саме цим проблемам. Зокрема, гостро стоїть питання щодо відвідування церкви, тому що, як це зазначається, зазначається, „відвідування Церкви – необхідність для душі”.<sup>287</sup> Клір турбує те, що останнім часом серед вірян все більше поширюються так звані „не практикуючі християни – це ті, що прийняли Таїнство хрещення, але живуть без Бога, за законами гріховного світу”.<sup>288</sup>

Про незнання правил поведінки в церкві можна судити з того, що в православних газетах приділяється значна увага тому, як треба входити і виходити з церкви, що при цьому потрібно робити, а що – ні, як треба поводитися в храмі, коли приходити, де стояти, коли потрібно стояти, а коли дозволяється сидіти. Наголошується, що потрібно дотримуватись тиші, не розмовляти, не робити зауваження іншим. Говориться про те, як потрібно кланятися, хреститися, як ставити свічки<sup>289</sup>, про заборони входити в храм з тваринами і птахами, вносити до нього м'ясо. Велика увага у ряді публікацій приділяється також зовнішньому вигляду мирян при відвідуванні ними храму: питання щодо одягу та користування жінками косметикою та ін.<sup>290</sup> Актуалізоване православною пресою коло питань свідчить про те, що велика кількість мирян не знає елементарних правил, яких потрібно дотримуватися в храмі.

З ряду статей можна зробити висновок ще й про таку специфічну рису життя сучасних мирян як обрядовір'я, тобто вияв релігійності мирян лише в рамках релігійного культу. Як зазначає митрополит Калінінградський Кирило, існує помилкове прагнення серед частини вірян слідувати лише обрядовій стороні Православ'я. Багато мирян вважають, що головною справою, релігійним подвигом є винятково зовнішнє виявлення вірності релігійним традиціям і звичаям. Це, безперечно, є фольклорне Православ'я. Митрополит відзначив, що «православ'я – це не фольклор, не музей, це - життя».<sup>291</sup> Спостерігається часто серед мирян також поширення різноманітних забобонів. Зокрема, цьому присвячено ряд публікації «Православной газеты» в рубриці „Благословіть

<sup>286</sup> Доповідь Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарет на Помісному соборі з нагоди 2000-ліття Різдва Христового (9-10 січня 2001 року) // Філарет (патріарх) Доповіді. - Т.5. – К., 2003. – С. 451.

<sup>287</sup> Почему ты не в Церкви? // Исцелись верой. – 2002. – № 8. – С. 5-6.

<sup>288</sup> Філарет (патріарх) Різдвяне послання 1999/2000// Філарет (патріарх) Послання. Промови.- Т.3. – К., 2001. – С. 176.

<sup>289</sup> Алексей II (патриарх) О поведении в храме // Исцелись верой. – 2002. – № 1. – С. 2.

<sup>290</sup> Самые распространенные ошибки в храме // Исцелись верой. – 2002. – № 1. – С. 2.

<sup>291</sup> Митрополит Кирилл выступил с критикой «фольклорного православия»// Радонеж. – 2007. - № 6 (180). – С.3.

запитання. На запитання читачів відповідає Блаженніший Володимир, Митрополит Київський і всієї України, Предстоятель Української Православної Церкви”, та низка публікацій газети «Християнська Україна».

Велика увага в православній пресі приділяється також питанням ролі та місця жінки в релігійному житті. Зокрема, визнається, що жінка починає відігравати все активнішу роль в сучасному православному житті. На думку диякона А. Кураєва, „на наших очах відбувається феміністична революція в Церкві. Жінки набувають право голосу, і поки що, на мій погляд, в цьому процесі, плюсів значно більше, ніж мінусів”. Фемінізація церковного життя виявляється також у появі низки церковної літератури, яка належить перу православних письменниць. Все більше жінок сьогодні отримують освіту і захищають дисертації з богослів'я, стають викладачами Закону Божого в школах, різноманітних богословських дисциплін в духовних семінаріях. Негативною стороною сучасного православного фемінізму є часом надмірна наполегливість, консерватизм та жорсткість жінок у питаннях віри.<sup>292</sup>

До окремої групи публікацій в газетах ми віднесемо питання, що стосуються сфери приватного та суспільного життя православних віруючих. Тут ми виділимо такі аспекти життя сучасних мирян, як сімейне життя, професійна діяльність, побут, одяг, косметика, мода, медицина, відпочинок, розваги, культурне життя та ін.

Напевно, найбільше публікацій у кількісному відношенні присвячено питанням сім'ї. З цього можна зробити висновок, що нині це є злободенною темою для Православної Церкви. Звертається увага на такі особливості сімейного життя православних віруючих: трансформація інституту та зникнення сім'ї як домашньої церкви, проблеми сімейних цінностей, вибору партнера, одруження з представниками інших конфесій, розлучення, другий шлюб, громадянський шлюб, зміна ролі чоловіка та жінки в сім'ї, що призводить до руйнування сім'ї як такої. Великої уваги надається також питанням щодо демографічної проблеми, небажанню народжувати дітей, абортів, проблемам виховання дітей.

Публікації присвячені питанням трансформації та зникненню інституту сім'ї активно висвітлюють причин відсутності міцної християнської сім'ї. Головними з них є відсутність міцних моральних засад, надання переваги матеріальному, а не моральному і духовному, егоїстичність – люди стали більш розпеченими ніж раніше, більш самозакоханими, не вміють йти на компроміси, поважати чужу думку, не бажають жертвувати чимось заради іншого і т.д.<sup>293</sup> Із-за цього збільшується кількість розлучень серед мирян. Часто розлучення аргументують тим, що не зійшлися смаки, але ж найчастіше причиною краху сім'ї є неготовність до шлюбу, не розуміння його суті.

Назрілою проблемою, на що звертає увагу преса, є також зникнення ідеалу цноти та поширення сексуальної розбещеності серед молоді.<sup>294</sup> Цнотливість є важливим моментом для створення міцною сім'ї, нею часто нині нехтують православні віруючі.<sup>295</sup> Це призводить до поширення такого явища як „пробні шлюби”. Вони різко засуджуються авторами матеріалів в православній періодиці. Такі шлюби називаються в ній „блудним співжиттям”.<sup>296</sup>

В православних газетах звертається також увага на причину руйнування сім'ї як домашньої церкви, на питання шлюбу з іновірцями та іноземцями. „Тільки єдина у вірі сім'я може стати „домашньою Церквою”, в якій чоловік і жінка разом з дітьми зростають у

<sup>292</sup> Роль женщин в современном Православии // Радонеж. – 2007. – № 3 (177). – С. 11.

<sup>293</sup> Брак – последний уголок рая на земле // Спасите наши души!. – 2006. – № 7 (67). – С. 48.

<sup>294</sup> Обухов М. (священник) Церковь осуждает пробные браки // Мир. – 2005. – № 13 (63). – С.10.

<sup>295</sup> Мельниченко Р. (диякон) Православный взгляд на шлюб // Християнська Україна. – 2003. – 16-30 листопада. – С. 3.

<sup>296</sup> Див.: Шугаев И. (священник) Грехи против семьи // Начало. – 2006. – № 57-1(4) . – С. 34-38.37; Гришин Александр (священник) Повторный брак// Начало. – 2006. – № 57-1(4) . – С. 30.

духовному вдосконаленні й пізнанні Бога”.<sup>297</sup> Тому наголошується, що перевагу у виборі дружини чи чоловіка потрібно надавати вихідцю з того ж стану. Шлюби між представниками одного стану значно міцніші, ніж між представниками різних прошарків суспільства. Причиною розлучень у міжконфесійних та міжетнічних шлюбах стає не лише міжстанова нерівність, але й міжкультурна (етнічна), конфесійна (релігійно-культурна) відмінність. Обираючи супутника життя потрібно звертати увагу на соціальні, психологічні і духовні закони.<sup>298</sup>

Болючим питанням сімейного життя, за пресою, є також зміна ролей чоловіка та дружини в сім'ї. Як зазначає протоієрей Дмитрій (Смірнов): сім'я повинна бути домашньою Церквою, де чоловік – священик, жінка – диякон (у розумінні помічника чоловіка), діти – народ Божий.<sup>299</sup> Звертається увага й на проблему емансипації в сім'ях – „звільнення сім'ї від чоловіків”.<sup>300</sup> Чоловіки і жінки в сім'ї перестають виконувати свої функції, жінки перебирають на себе чоловічі і навпаки, що призводить до трансформації сім'ї і зрештою до її руйнації і зникнення сімейних цінностей та традицій як таких. Саме тому, зазначається, головою в сім'ї повинен бути чоловік. Саме він має працювати, а роль жінки – підкорюватися чоловіку та материнство. Як зазначається в деяких публікаціях, жінка не повинна керувати чоловіком. Прагнення жінки керувати – безумність. „Частина не може бути головою... Жінка є частиною, а не головою, головою є чоловік”. Жінка повинна знати своє місце. Для чого вона створена. Її призначення бути помічницею чоловіка. Якщо чоловік має такі недоліки як п'янство, жінка повинна простити своєму чоловіку цю слабкість, тому що й сама не без слабкостей. Яким б не був чоловік, але він є головою сім'ї, він – хазяїн.<sup>301</sup>

Актуальною для преси є й неготовність жінок до материнства: вони не хочуть присвятити свій час дитині, прагнуть чим швидше повернутись до роботи, приносячи шкоду цим здоров'ю і вихованню дитини. Пропагується, щоб жінки якомога довше були у відпусці з догляду за дитиною, адже найціннішим є материнське виховання у справі формування моральних чеснот та передачі релігійності молодому поколінню. Діти не повинні бути позбавленими материнської ласки. Перед вихованням дитини повинні відійти на задній план всі інші справи, які, на перший погляд, здаються важливішими: робота, матеріальна покращення життя, кар'єра, друзі, розваги і навіть здоров'я. Отримавши права нарівні з чоловіками, жінки забули про свої природні жіночі, материнські права та обов'язки. Жінки конкурують з чоловіками в економіці, політиці, бізнесі, а материнство відтак втратило для них свою цінність.<sup>302</sup> Поруч з цим існує серед газетних публікацій також проблема активного батька, тобто батька який активно бере участь в житті сім'ї.<sup>303</sup>

У зв'язку з цим в пресі розглядаються два можливі подальші шляхи розвитку сім'ї. Варіант перший - песимістичний, якщо сім'я розвивається за тим же сценарієм, що й зараз, то зрештою класичний інститут сім'ї як такої зникне взагалі. Варіант другий - найрозумніший, що пропонує реконструювати інститут сім'ї будь-якою ціною при можливій великій ролі у цьому церкві.

<sup>297</sup> Благословіть запитання. На запитання читачів відповідає Блаженніший Володимир, Митрополит Київський і всієї України, Предстоятель Української Православної Церкви// Православна газета. – 2004. – №8 (92) серпень. – С. 7.

<sup>298</sup> Ермакова Л. Почему распадаются браки с иностранцами // Мир (Православная газета для всей семьи). – 2006. – № 10 (60). – С. 10.

<sup>299</sup> Смирнов Дмитрий (протоиерей) Семья – это служение Богу// Спасите наши души. – 2005. – № 5 (73). – С. 52.

<sup>300</sup> Мадигожин Д. Конец семьи? // Народная газета. – 2006. – № 22 (127) 1 декабря. – С. 16.

<sup>301</sup> Какой бы ни был муж, он есть глава в доме // Мир (Православная газета для всей семьи). – 2007. – № 22 (120). – С. 4.

<sup>302</sup> Курганова М. Нужна ли женщине свобода? // Начало. – 2007. – № 5 (19-105). – С. 16-17.

<sup>303</sup> Вапнярская И. Как стать активным отцом // Мир(Православная газета для всей семьи). – 2007. – № 18 (116). – С. 10.

Що ж стосується висвітлення проблем пов'язаних з дітьми, то тут варто зазначити такі моменти. По-перше, небажання мати дітей, а якщо й мати, то лише одну, а кращому випадку дві дитини. Такий висновок можна зробити з великої кількості публікацій, присвячених пропагуванню багатодітності, як благословення Божого.<sup>304</sup> Велика увага звертається питанням виховання дітей, оскільки останнім часом спостерігається занепад виховання у душі християнства. Пропагується сімейне виховання, яке повинне закласти підвалини релігійності дитини. Виховання дитини повинно починатися ще до народження. З народження формується майбутній характер людини. Також зазначається, що в дитині з раннього віку потрібно розвивати релігійні почуття. Метою виховання є розкриття образу Бога в дитині.<sup>305</sup> Серія статей, присвячених вихованню дітей, була видрукувана в газеті «Летопись Православия» у рубриці „Православная педагогика”.<sup>306</sup>

Значна увага у православній періодиці приділяється також питанням професійної діяльності, зокрема розглядаються проблеми вибору професії. Зазначається, що обираючи рід занять чи професію, людина повинна керуватися в цьому християнськими моральними принципами. Бог дав людям розум і совість для того, щоб кожний раз визначати міру нашої моральної відповідальності за все, що відбувається в тих спільнотах, членами яких ми є. Від людини вимагається не грішити і робити вибір на користь добра.<sup>307</sup> Тому православний християнин може займатися будь-якою діяльністю, яка не суперечить християнським принципам. Він може займатися і політичною діяльністю, і економічною, й іншою, але здійснювати він це повинен, користуючись християнськими принципами.

В православній пресі розглядаються також питання пов'язані з побутовим життям мирян: використання побутової техніки, облаштування будинку, приготування їжі, планування бюджету тощо.<sup>308</sup> Приділяється увага й зовнішньому вигляду вірян, правильному вибору ними одягу. В великій кількості публікацій критикується дотримання моди православними мирянами, адже часто мода, крім зовнішнього вигляду, що не відповідає християнському благочестю, ще й шкодить здоров'ю.<sup>309</sup> Також критикується використання жінками косметики та фарбування волосся. Водночас в газетах можна зустріти статті, в яких пропагується „православна мода”, наголошується, що миряни не повинні цуратися сучасної моди, стилю одягу, хоча й мають дотримуватися у ньому православних традицій.

Щодо висвітлення розваг сучасних православних мирян, то найбільше уваги, напевно, приділяється критиці телебачення. Пропонується навіть повна відмова від використання його.<sup>310</sup> Звертається увага на те, що по телевізору пропагується агресія та розпуста. Зазначається, що всі світські ЗМІ негативно впливають на духовно-моральний стан суспільства. Телевізор привчає дітей до розпусти і вседозволеності.<sup>311</sup>

Великою проблемою життя православних мирян, що висвітлюється і засуджується в періодиці є алкоголізм<sup>312</sup>, паління<sup>313</sup> та наркоманія.<sup>314</sup>

<sup>304</sup> Див.: Секрет добробуту, або разом – краще // Церковна газета. – 2008. – № 1-2(203-204) січень. – С. 22 – 23.; Трудная радость многодетности // Народная газета. – 2007. – № 14 (143), 2 августа. – С. 8-9. та ін.

<sup>305</sup> Карякин Владислав (диакон). Залог правильного воспитания // Народная газета. – 2006. – № 20 (125). – С. 15.

<sup>306</sup> Див.: Артемий Владимиров (свящ) Христианское воспитание // Летопись Православия. – 2004. – №№2-12. – 2005 №№1-5 та ін.

<sup>307</sup> Какая работа не позволительна для христианина? // Спасите наши души. – 2004. – № 6 (62). – С. 38.

<sup>308</sup> Татьяна (матушка). Как надо жить если денег не хватает? // SOS (Общественно-патриотическое приложение к журналу «Спасите наши души»). – 2000. – № 5.(7). – С.11.

<sup>309</sup> Див.: Гоммерштадт В. Модная одежда вредна для здоровья // Мир. – 2007. – № 25 (123). – С. 9.; Человек, погнавшийся за модой, становится мишенью для кукловодов // Мир. – 2007. – № 25 (123). – С. 9

<sup>310</sup> Див.: Тростников В.Н. Смотреть или не смотреть // Православная Москва. – 1995. – № 8-9 (32-33) март. – С.5.; Нужно ли православным телевидение? // Мир. – 2006. – № 23 (73). – С. 7. та ін.

<sup>311</sup> Надо поставить заслон растлевающим телепередачам // Мир(Православная газета для всей семьи). – 2008. – № 3 (139). – С. 6.

<sup>312</sup> 14 лет без алкоголя? – Запросто! // Православная газета. – 2007. – № 23 (440). – С.12.

Таким чином, проаналізувавши матеріали православної періодики, можна зробити такі висновки щодо особливостей життя сучасних православних мирян: зміна ролі релігії у житті мирян, яка виявляється у звуженні кола функцій релігії; спостерігається невисока релігійна активність, незнання і недотримання догматів і обрядів, обрядовір'я; зовнішня релігійність, а не внутрішня; руйнація сім'ї як домашньої церкви; часте не виконання релігійних приписів у особистому та суспільному житті.

*Людмила ШУГАЄВА (Рівне)*

## **ПРАВОСЛАВНІ СЕКТИ В УКРАЇНІ: ПОСТМОДЕРНИЙ АСПЕКТ**

Як кожна релігія, православ'я, зокрема, впродовж своєї тисячолітньої історії зазнавало істотних криз і трансформацій, появи нових відгалужень у вигляді єретичних вчень, сектантських утворень. Досить згадати жидовілих, богомилів, зрештою - старообрядницький розкол.

Оскільки Православна Церква в Російській імперії перетворилася на офіційну, а по суті - на казенну, царську церкву, то внутрішнє життя православних парафій дійшло до занепаду, релігійні приписи й обрядові дії виконувалися формально, далеким від моральної досконалості було духовенство, богослужіння проводилися майже незрозумілою для парафіян церковно-слов'янською мовою. Це й призвело до подальшої трансформації офіційного православ'я, появи на його основі нових і нових православного змісту утворень.

Перш за все це стосується появи духовного християнства, у структурі якого ми виокремлюємо раціоналістичні об'єднання - духоборів і молокан та містичні утворення христовірів, Старого і Нового Ізраїлю, скопців. Ці течії православного сектантства з'явилися й набули чітких організаційних рис в Україні у другій половині XVIII ст.

Подальша трансформація православ'я відбувалася у другій половині XIX ст. - на початку XX ст. з виникненням релігійних об'єднань хіліастично-єсхатологічного спрямування: єговістів-ільїнців, „Десне братство”, іоаннітів і мальованців. У цей же період з'являються релігійні об'єднання харизматичного спрямування - підгорнівці й інокентіївці, а у першій половині XX ст. - леонтіївці.

До релігійних утворень, які виникли в лоні Православної Церкви за радянської влади, як різновид протистояння тоталітаризму і своєрідна форма протесту до офіційного православ'я, належать Істинно православна церква (ІПЦ), Істинно православні християни (ІПХ), Православна євангельська Апокаліпсична церква (ПСАЦ). В останній чверті XX ст. виникає Православна церква Божої Матері „Державна”.

Аналіз сучасного стану сектантських течій православного походження виявив ще досить істотний потенціал для їх збереження і навіть відтворення у нових формах, зокрема, у вигляді громад неохристиянських зразків, таких як Православна церква Божої матері „Державна”, реанімації призабутого леонтіївського культу в Західних областях України при підтримці частини ієрархів та духовенства Православної Церкви, виникнення нових громад ІПЦ та ІПХ. Все це свідчить насамперед про кризовий стан сучасного православ'я, оскільки його розкол на три юрисдикції і протистояння між ними посилюватиме процес трансформації, а в умовах секуляризації суспільства, глобальних тенденцій, поширення бездуховності й аморальності зростатимуть містичні настрої, посилюватимуться

<sup>313</sup> Такой большой сей малый грех// Начало. – 2006. – № 6 (15-90) . – С. 4-8.4], [Неестественная прихоть// Начало. – 2006. – № 6 (15-90) . – С. 11.

<sup>314</sup> Августин (Каріда), ієромонах. Не гинуть сини сліз! // Християнська Україна. – 2004. – № 5 (86). – С.4.

харизматичні уявлення, а відтак ортодоксальне православ'я не задовольнятиме певну частину віруючих.

За статистичними даними Державного комітету України у справах національностей та релігій і на початок 2008 р. кількість релігійних об'єднань православного походження становила 93 громади. В офіційній статистиці в окрему графу виділені лише громади Істинно православної церкви. Їх нараховується 33. Зареєстровано 15 громад Православної церкви Божої матері „Державна”. Решта - 45 громад - віднесені до графи „Інші православні організації”. Саме ці громади є офіційно зареєстрованими. Під час спілкування з прихожанами ІПЦ в Чернігові ми виявили суттєві розбіжності між офіційними даними Держкомнацрелігій і даними, якими оперують прихожани. Вони вважають, що на теренах України нині діє близько 50 громад ІПЦ, проте не всі вони офіційно зареєстровані. Небажання реєструватися пояснюється нездатністю, неготовністю значної частини віруючих ІПЦ жити відкритим життям. Але найчастіше відмова від реєстрації пов'язана з останнім заповітом духовника.

В центрі релігійного світогляду ІПЦ й ІПХ стоїть ідея настання ери Антихриста, кінець світу і друге пришествя Христа. У радянські часи, коли формувалися віросповідні основи релігійних об'єднань, під Антихристом розумілась атеїстична радянська влада. Для ІПЦ й ІПХ ця ідея була визначальною у боротьбі з радянським тоталітаризмом. Результати бесід з віруючими обох релігійних утворень у містах Києві, Чернігові та Вінниці, в Рівненській області привели нас до висновку, що хоча ідея Антихриста залишається провідною в релігійній ідеології ІПЦ й ІПХ, але зміст її змінився. Прихід Антихриста тепер пов'язується з якимись екологічними, техногенними катастрофами або ж економічними кризами.

Що стосується екуменізму, тобто поглядів і позицій, які відображають прагнення християн різних конфесій до об'єднання в „Єдиній Церкві Христовій” при збереженні плюралізму у віровченні, культурі й організації, то представники ІПЦ й ІПХ категорично його заперечують. Саме в руслі заперечення екуменізму ІПЦ й ІПХ засудили підписання Акту про канонічне спілкування між Російською Православною церквою Московського Патріархату й Російською Православною Церквою за кордоном у 2007 р. Очільник громади ІПЦ у м. Києві отець Олексій (Пергаменцев) висловив думку, що Російська Православна Церква, яка не здійснила обряду покаяння перед своїми ієрархами, духовенством і парафіянами за трагічні помилки минулих десятиліть, є безблагодатною, що унеможлиблює будь-яке спілкування з нею. Крім того, він висловив думку, яку ми цілком поділяємо, що підписання Акта про канонічне спілкування між двома церквами є подією політичної ваги, яка була покликана продемонструвати світу зацікавленість російського президента в об'єднанні православних церков, створенні єдиного Російського православного центру як охоронця національних традицій і духовності народів Росії.

І хоча ІПЦ й ІПХ вийшли з підпілля, вони принципово не беруть участі в жодних політичних рухах і кампаніях. Головний принцип, яким вони керуються, - збереження чистоти істинного православ'я і внутрішньої свободи церкви від руйнівних впливів „стихій світу цього”. Члени цих релігійних об'єднань не беруть участі у голосуванні до рад різних рівнів. У бесідах з прихожанами ми цікавилися їхнім ставленням до сучасної державної влади: чи є якісь істотні зміни у порівнянні із ставленням до колишньої радянської влади. Відповідь була наступною: комуністична влада була богоборницькою, а сучасна є безбожною. Тобто позиція ІПЦ і ІПХ у ставленні до влади практично не змінилася. Державну владу як таку вони не визнають, хоча всі прихожани є законослухняними громадянами.

Відбулась відчутна трансформація і в релігійній ідеології ПСАЦ. З моменту свого виникнення і протягом всього існування у роки радянської влади апокаліпсисти отожднювали її з Антихристом, проводили відверту антирадянську й антидержавну роботу. Сьогодні члени громад ПСАЦ терпимо ставляться до державної влади, навіть висловлюють подяку за прийняття Закону України «Про свободу совісті та релігійні

організації», що дало їм можливість вийти з підпілля і відкрито займатися своєю віросповідною діяльністю. Учасі у громадському житті, зокрема у виборах, не беруть, мотивуючи це статутними положеннями про заборону займатися політичними справами.

Релігійним об'єднанням хлістично-есхатологічного спрямування, зокрема, єговістам-ільїнцям, іоаннітам і мальованцям, також властива трансформація, що виявляється у лояльному ставленні до держави, у значному пом'якшенні гостроти есхатологічних очікувань, пропаганді здорового способу життя.

На початку XXI ст., зокрема у 2003-2006 рр., все більше поширює свою географію і віросповідний вплив релігійне об'єднання леонтіївців. Окрім Рівненської, Житомирської та Хмельницької областей, громади леонтіївців діють вже й у Білоцерківському районі Київської області.

Найбільш впливовою на сьогодні є група віруючих, яка вшановує Леонтія як самого Бога Саваофа. Ставлення Православних Церков до Леонтія і леонтіївщини є досить лояльним. Очевидно, воно продиктоване православним духовним ієрархам передумовами втрати великої кількості прихожан, тим більше, що ні сам Леонтій, ні його послідовники ніколи відверто не поривали із Православною Церквою. І цей факт є характерною особливістю леонтіївців.

Серед головних видів діяльності сект православного походження найважливішою залишилась культова, основу якої становить богослужіння. Воно здійснюється в традиційних для них формах, зберігаючи елементи релігійної практики, які вже певною мірою стали класичними. В міру змін соціально-економічних і політичних умов змінювалися підходи до змісту та характеру проповіді, яка покликана задовольняти потреби нового покоління віруючих.

Лібералізація державної політики стосовно релігії та церкви забезпечила задоволення віросповідних інтересів православних сект. Потреба у конфесійному самовизначенні втрачає свою гостроту і поступово відходить на другий план.

Одночасно протягом 90-х років XX ст. в загальній динаміці позаконфесійних зв'язків спостерігається зростання їхньої довіри до державних органів влади. Проте соціальна значущість сект православного походження зумовлюється насамперед тим, що вони виявилися спроможними задовольняти актуальні проблеми людей на індивідуальному рівні: чітко виявилися у православному сектантстві особистісно значущі функції - світоглядна, комунікативна та компенсаторна, суспільно-важливі функції - консолідуєча та інтегруєча – помітні значно менше. Причиною такого явища є впевненість кожного релігійного об'єднання у винятковості й цінності лише своєї віри.

Претензія на абсолютне володіння істиною, відокремлення релігійного об'єднання православного походження від навколишнього світу призвели до виникнення специфічної психології, для якої властивим є усвідомлення власної винятковості, моральної і релігійної переваги над іновірцями та невірними.

Хоча фундаментальні принципи православних сект залишаються незмінними, їхнє соціальне обличчя в останні десятиліття XX ст. і на початку XXI ст. змінюється завдяки оновленню внутрішнього складу: через підвищення освітнього рівня, суспільного статусу їхніх членів, а також розширення взаємодії з різними організаціями в державі і за кордоном. Так, наприклад, серед послідовників Леонтія є не лише хлібороби, а й працівники освіти і медицини. Що стосується духовних християн, зокрема духовборів, то створення Ради об'єднання духовних борців Росії, яка займається роботою з одиновірцями, у тому числі й з тими, хто проживає в далекому зарубіжжі, дала їм можливість налагодити цілком лояльні зв'язки не лише з органами державної влади різних рівнів у країнах СНД, а і за кордоном. Більше того, за кордоном вони виступають як своєрідні послы народної дипломатії.

Релігійна діяльність перестає носити архіважливий характер у життєдіяльності православних сект, як це було в минулому. Вона стає доповненням до основних видів діяльності, а тому зникає релігійний фанатизм, який був властивий цим релігійним

об'єднанням ще в минулі десятиліття. Разом з тим, цей факт змушує лідерів православних сект шукати більш гнучкі форми організації своєї релігійної практики.

Варто відзначити вплив молоді на духовний стан сучасного православного сектантства. Молоді віруючі інтенсивно привносять в общини світські інтеереси і настрої, намагаються радикально впливати на традиційні віросповідні й організаційні принципи, відверто виступають проти косервативних елементів в ідеології й культовій практиці. Лідери православних сект розуміють, що молодь - майбутнє релігійних об'єднань православного походження, а тому прагнуть віднайти компромісні засади взаємодії віруючих різних вікових категорій.

Таким чином, трансформація віросповідних основ сучасного православного сектантства очевидна. В умовах загострення глобальних проблем сучасності: загрози ядерної війни, екологічної, енергетичної, демографічної, криз техногенних катастроф й інших інтерсоціальних проблем зростають містичні настрої, поглиблюється есхатологічна спрямованість змісту проповідницької діяльності, посилюються харизматичні впливи.

Головним чинником розвитку і поширення сект православного походження постає фактично відмова Православної Церкви від ідеї модернізації й адаптації в умовах постмодерну, що означає втрату впливу православ'я на суспільство і відхід парафіян. Ми маємо на увазі тих парафіян, які прагнуть очистити православну віру, не пориваючи з нею повністю. Саме для них духовним притулком і засобом повернення до істинної віри виступають православні секти.

*Михайло ЧЕРЕНКОВ (Київ)*

## **ЄВАНГЕЛЬСЬКЕ ХРИСТИЯНСТВО ЯК РЕЛІГІЙНИЙ ТА СОЦІАЛЬНИЙ ФЕНОМЕН У ПОСТМОДЕРНОМУ ДИСКУРСІ**

Протестантизм, як найбільш динамічна конфесія в умовах глобалізації і постмодерну, в Україні представлений переважно пізніми течіями, найбільш масові та впливові серед яких відносяться до євангельського протестантизму. Євангельський протестантизм – це дослідницький конструкт, що дозволяє об'єднати декілька протестантських конфесій в одну групу за неформальною ознакою, вказуючи на відносний характер конфесійних кордонів та переглядаючи існуючі у сучасному протестантизмі демаркації. В той же час євангельський протестантизм як спільнота віруючих, яка не співпадає з богословськими та історичними ідентичностями груп, стає реальністю сучасного релігійного життя. Визначити зв'язок дискурсивних та соціальних практик, теоретичного осмислення трансформацій всередині протестантизму і автентичної логіки релігійних спільнот стає актуальним дослідницьким завданням.

П. Бергер та Т. Лукман, вказуючи на сконструйований характер соціальної реальності, закликають відмовитися від спроб відновити тотожність ідеальних типів та реальних феноменів та визнати проблему співвідношення між повсякденними типізаціями та соціальними конструктами: «Пуританин знав, що він – пуританин, та без особливих зусиль визнавався таким, зокрема, англіканцями; але соціолог, який хотів би перевірити тезу Макса Вебера про протестантську етику, повинен спиратися на дещо інші та більш складні процедури задля того, щоб «пізнати» емпіричні референти веберівського ідеального типу»<sup>315</sup>.

<sup>315</sup> Бергер П. и Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М., – 323 с.



У руслі цієї логіки можна говорити, з одного боку, про те, що євангельський протестантизм став реальністю ще задовго до його типізації; з іншого боку, про те, що методологічні конструкти впорядковують соціальну реальність та формують новий її ґештальт.

Різні протестантські течії та групи до початку XX ст. об'єднувалися за двома ознаками: визнання авторитету Писання та виправдання вірою. Однак, під впливом ліберального протестантського богослов'я, відбувається диференціація протестантизму на власне протестантизм та євангельський протестантизм. Фактором, що дозволяє розрізнити ці напрями, є неоднозначне розуміння співвідношення між особистою вірою та її соціальними вимірами. Як зазначає євангельський богослов Р.Ч. Спраул, «Євангельським християнином ставав тепер кожний, хто вірив в особисте спасіння завдяки особистій вірі, на відміну від тих, хто сприймає спасіння переважно у суспільних або культурних формах»<sup>316</sup>.

Богословські дискусії призвели до виникнення ліберальних та консервативних, модерністських та фундаменталістських течій. Можна передбачити соціально-історичну обумовленість даної диференціації, з чого походить висновок про особливий зв'язок євангельського протестантизму з сучасними суспільними та культурними процесами, його внутрішню співвіднесеність з ними.

Акцент євангельських християн на особистому благовісті, як основної форми місіонерського служіння, проявився в синонімізації слів «євангельський» та «євангелічний». У німецькомовному світі говорять переважно про «євангелічну церкву», позначаючи тим самим протестантські церкви. На рівні розмовної практики це визначення протиставляється церкві католицькій. Але самі представники євангельського («євангелічного») богослов'я говорять про власну неконфесійність: «Вислів «євангелічна» не можна, та й взагалі неможливо розуміти з позиції конфесійної винятковості (хоча б тому, що він, перш за все, рішуче відсилає до Біблії, яка в тій чи іншій формі вшановується усіма конфесіями)»<sup>317</sup>.

Більш того, К. Барт стверджує, що протестантська та євангельська церкви не завжди співпадають, але «євангелічне богослов'я» присутня і у вченнях історичних церков: визначення «євангелічна» означає тут, по суті, кафолічні, екуменічні (якщо не сказати «соборні») безперервність та єдність христоцентричного богослов'я<sup>318</sup>.

З позицій історичних церков протестантизм здається протестним релігійним рухом, якісна своєрідність якого визначається негативною логікою критики та опозицією щодо історичної церкви. При цьому ігнорується той факт, що, використовуючи слово «протестантизм», об'єднують в одну категорію велику кількість церков та рухів, які відрізняються за своєю історичною роллю, богословським підґрунтям, соціальною спрямованістю.

Підкреслюючи різноманітність складу протестантського співтовариства та виокремлюючи в ньому євангельський протестантизм, ми тим самим звертаємо увагу на різноманіття інтерпретаційних можливостей, які закладені в архітектоніці протестантського віровчення, а також виокремлюємо одну з них – євангельську віру – як бідну та доступну для широких верств, особистісну та не замішану на обряді, принципову та консервативну.

Сучасність парадоксальним чином знову актуалізує образ народної, доступної, масової віри: «Знаходиться в опозиції до буржуазії – це, безперечно, сучасна фігура. Однак симптоми подібного відчуження можна знайти вже серед релігійних дисидентів епохи Реформації»<sup>319</sup>. Протестантське духовенство асимілювало подібних богословів-

<sup>316</sup> Спраул Р.Ч. Верой единой. Евангельское учение об оправдании. – СПб., 2005. – С. 16.

<sup>317</sup> Барт К. Введение в евангелическую теологию. – М., 2006. – С. 15.

<sup>318</sup> Там само.

<sup>319</sup> Уолцер М. Компания критиков. Социальная критика и политические пристрастия XX века. – М., 1999. – С. 25.

вільнодумців, які залишалися в опозиції до офіційної церкви, аристократії, купецтва, і тому робили кар'єру або в університеті, або в громаді.

На думку М. Уолцера, навіть риторика реформаторів видається актуальною та включеною в сучасний суспільний дискурс: «Первісною, або ж природною мовою критики є народна мова. Кращі критики просто використовують цю мову, підіймаючи її до нових рівнів сконцентрованості та логічної переконливості. Такою є мова памфлетів Лютера»<sup>320</sup>.

Існують чисельні критерії, що дозволяють виокремити протестантизм як самостійний релігійно-соціальний тип: відношення до влади, обрядовості (тайнства, літургія, канони), ієрархії, членства у церкві.

Показовим є те, що деякі католицькі богослови ототожнюють весь протестантизм з «євангелічним» богослов'ям<sup>321</sup>. Слід ще раз зазначити, що в німецькій мові поняття «євангелічне» та «протестантське» є тотожними, а в українському суспільстві словом «баптисти» називали тривалий час всіх протестантів.

Однак багато представників історичного протестантизму («магістерської Реформації») виокремлюють євангельські церкви як маргінальні в протестантському співтоваристві. Так, П. Тілліх говорить про сектантські та євангельські маргінальні рухи як про «найвищою мірою примітивні та неглибокі». На його думку, «проповідь середньої якості не здатна досягти людей нашого часу», бо «християнські символи – не нісенітниця, що не сприймаються запитуючим розумом сучасної людини»<sup>322</sup>.

Євангельський протестантизм можна вважати спільною назвою радикальних течій протестантизму, перш за все баптистських та п'ятидесятницьких. Цікавий коментар відносно виділення євангельського протестантизму в окремий релігійно-соціальний тип дає французький соціолог Ж.-П. Віллем: «Євангелічний протестантизм – войовнича форма християнства, яка наполягає на доктринальному та етичному єдності віруючих та на прозелітичній причетності кожного, постає як одна із форм сучасного переустрою релігійності, які, зі скидкою на особливості кожної конфесії або релігії, можна зустріти в кожному релігійному світі...»<sup>323</sup>.

Євангельська субкультура займає особливе місце між ліберальним конформізмом та сепаратистським фундаменталізмом. Успіх євангельського руху можна пояснити засвоєною його представниками логікою відмінностей, негативною ідентичністю, яка розбудовується на основі критики історичних церков.

Євангельських віруючих відрізняють три головні особливості – місіонерська активність, особисте благочестя та консервативне богослов'я. Згідно з цими особливостями, типовими для євангельського співтовариства можна вважати баптистські та п'ятидесятницькі громади, які наголошують на особливій важливості хрещення за вірою як способу входження до істинної церкви.

Євангельське християнство постає більш динамічним, ніж історичні церкви. Швидке зростання кількості п'ятидесятників в країнах третього світу примусили католицьку церкву поновити єкуменічний діалог й визнати успіх та позитивний внесок євангельських церков в процес поширення та оновлення християнства. Серед позитивних моментів визнається живе поклоніння, активна громадська діяльність та акцент на особистій молитві та покаятні. Разом з тим, критиці піддаються інші особливості сучасних євангельських церков – євангеліє добробуту, надмірна емоційність та шоу-індустрія в служінні.

Критичний аналіз соціальних вимірів євангельських громад знаходимо в працях В. Солодовнікова<sup>324</sup>. Колишній професор Московської богословської семінарії ЄХБ, він перейшов у лютеранство, звинувативши євангельські церкви в сектантстві, «тиранії

<sup>320</sup> Там само. – С. 29.

<sup>321</sup> Хёффер Й. Христианское социальное учение. – М., 2001. – 324 с.

<sup>322</sup> Тиллих П. Избранное. Теология культуры. – М., 1995. – С. 272.

<sup>323</sup> Віллем Ж.-П. Європа і релігії. Ставки ХХІ ст. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2006. – С. 228.

<sup>324</sup> Солодовников В. О чем я думаю на самом деле. – М.: СЛЧ, 2006. – 74 с.

робітників та селян», «геноциді проти інтелігенції». Подібна критична саморефлексія парадоксальним чином узгоджується з негативними суспільними стереотипами. Як зазначають вітчизняні дослідники, серед значної частини населення України зберігаються сталі упередження проти євангельських церков, які розглядаються як «деструктивні культи», «чужі» та «ворожі» до української культури релігійні об'єднання<sup>325</sup>. Спираючись на веберівську опозицію церква-секта та наповнюючи її при цьому довільним смислом, сектознавці відмовляють євангельським протестантським громадам у праві носити назву церков.

Варто згадати, що феномен євангельського християнства чудово осмислений та проілюстрований ще У. Джеймсом, який в своїй класичній праці «Різноманітність релігійного досвіду» протиставляє церкву як соціальний інститут та євангельську віру як подію та стан духовного життя<sup>326</sup>.

В історичному смисловому горизонті євангельські християни відносяться до так званої радикальної реформації. На відміну від магістерської реформації, вони ідентифікують себе з духовним рухом, який є цілком незалежним від влади і великої політики: «Не як державна інстанція, не як церковно-організована сила, а як сила духовна та моральна в першу чергу, релігія отримала сьогодні можливість вступити в діалог зі світом, доля якого залежить зараз від моральної спроможності людського суспільства перед ним, від вирішення глобальних проблем»<sup>327</sup>.

«Євангелізм», «євангельське християнство» концептуалізовані в дослідженнях В. Бачиніна та І. Подберезького, які протиставили їх офіційному історичному християнству. Російський протестантський соціолог В. Бачинін запропонував цілком обґрунтовану типологію соціальних світів, в яких раніше існувала та продовжує власне існування роз'єднана та шукаюча цілісності душа східних слов'ян: візантизм, євангелізм, секуляризм. Якщо візантизм був охарактеризований такими протилежними за поглядами мислителями, як К. Леонтьєв та М. Бердяєв, а секуляризм став однією з найбільш обговорюваних тем міжконфесійних зустрічей та богословських конференцій, то про євангелізм як цілісний світогляд та образ справжнього християнства поки що можна знайти лише окремі думки та інтуїції.

Ще одне теоретичне зусилля з метою специфікації євангельського протестантизму роблять українські релігієзнавці. В. Любащенко пропонує дещо умовну, але в той же час евристичну типологію протестантизму, протиставляючи «високу» та народну (радикальну) Реформацію. Відомо, що ще В.Д. Бонч-Бруєвич вказував на соціальну неоднорідність євангельського руху, виокремлюючи заможні класи та бідних штундистів, які «бажали цілком перебудувати життя на євангельських засадах, знаходячи в Євангелії комуністичні основи життя, в той час як перші прагнули лише особистого самовдосконалення та широкої благодійності»<sup>328</sup>.

Ю. Решетніков та С. Санніков у спеціальному дослідженні поділяють світове християнство на три категорії церков: історичні (православ'я та католицизм), протестантські («магістерська» Реформація) та вільні протестантські церкви<sup>329</sup>.

Вважаємо, що подібні класифікації не лише умовні, що визнають і самі їх автори, а й хронологічно детерміновані, тобто відповідають певному історичному періоду, а не загальній логіці історичного розвитку. В наш час навряд чи доцільно говорити про історичні та неісторичні, «високі» та «низькі» церкви або ж поділяти протестантизм на

<sup>325</sup> Назаркіна О.І. Протестантські конфесії України в 90-ті роки ХХ ст.: баптистські та п'ятидесятницькі течії: Автореф. канд. іст. наук: 07.00.01 / Донецький національний ун-т — Донецьк, 2003. — С.3.

<sup>326</sup> Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. — М., 1993. — 432 с.

<sup>327</sup> Гараджа В.И. Социология религии. — М., 1996. — С. 215.

<sup>328</sup> Бонч-Бруевич В.Д. Преследование баптистов в России // Вестник Европы. — 1913. — №6. — С. 160.

<sup>329</sup> Решетников Ю., Санников С. Обзор истории евангельско-баптистского братства в Украине. — Одесса, 2000. — 246 с.

церкви та секти. В сучасному світі релігію не стільки успадковують, скільки обирають. А тому в кожній церкві присутні індивіди, внутрішній духовний світ яких є неповторним та створеним особистісним вибором. Так що бути протестантом можна і в православному церковному вимірі, так саме, як і навпаки – бути православним за культурою і богослов'ям й водночас належати до протестантської церкви. Церкви зараз – це, скоріше, не інститути, а духовні рухи, які важко виокремити, пов'язуючи з міжконфесійним та міжденомінаційним поділом.

З іншого боку, фактом залишається існування чисельних церков, серед яких саме протестанти краще за інших сформували власну специфікацію. Зараз діють тисячі протестантських рухів та союзів, при чому процес відокремлення продовжується досить інтенсивно. І все ж слід визнати, що євангельське християнство не повинне змиритися з доленосним для подальшої історії розколом на «високе» та «низьке». «Високий» протестантизм став таким за умов союзу з політичною владою та національною культурою. «Низький» же протестантизм – це опозиційна течія, яка під впливом зовнішніх обставин перетворилася на субкультуру.

Існування в розділеному виді знесило реформоване християнство: в одному випадку – через елітаризм та секуляризацію, в іншому – через народництво та консерватизм. Саме тому сьогодні для протестантизму настає історичний момент об'єднання всіх рухів в євангельське християнство, яке б успішно перетворилося із субкультури на повноцінну соціокультурну та соціально-політичну реальність, зберігаючи при цьому критичну дистанцію та нонконформістський духовний радикалізм, притаманний для народної Реформації. Як було проголошено на Лозанському конгресі зі всесвітньої євангелізації: «Майбутнє належить масам. Вони володіють необхідною „чутливістю до Благії вісті“»<sup>330</sup>.

Реформація була саме таким радикальним соціальним рухом, народним за масштабом і, при цьому, релігійним за своєю спрямованістю. Е. Хоффер підкреслює: «Головною рушійною силою змін в минулому були релігійні рухи. Релігійний рух на етапі підйому, коли все змінюється, широко відкритий для нових поглядів та методів. Тому Реформація сколихнула західний світ»<sup>331</sup>.

Осмислюючи проблему заглибленості у традицію і культуру українського народу, С. Головащенко приходить до висновку, що протестантизм в Україні в історичному контексті являє собою результат надзвичайно складних та тривалих пошуків; етноспецифічні риси євангельського руху в Україні свідчать про самобутню основу духовного пробудження, яке відчуло вплив західної християнської традиції<sup>332</sup>. Вільнодумство, ересі та секти в православ'ї, діяльність братств та окремих духовних лідерів підготували розвиток євангельського руху у ХІХ ст.

Як підкреслює протестантський історик С. Савинський, необхідно переглянути спрощений погляд на походження українського баптизму як «продукту злорякисної німецької пропаганди»: «Згідно з сучасною концепцією виникнення перших російсько-українських громад, це був самобутній процес, що походив з глибин народного духу: духовне пробудження народу відбулося під впливом Євангелія при дії Святого Духу у певних історичних обставинах»<sup>333</sup>.

Внутрішньо властива гетерогенність, якісна неоднорідність протестантизму як духовного руху відбивається у різноманітті соціальних форм, відкриваючи чисельні можливості для пошуку оптимальної моделі відносин індивіда, Церкви, суспільства, держави.

<sup>330</sup> Ньюбигин Л. Раскрытие тайны. Введение в теологию миссии. – М., 2006. – С. 145.

<sup>331</sup> Хоффер Э. Истинно верующий. – Минск, 2001. – С. 20-21.

<sup>332</sup> Головащенко С. Протестантизм и славянский мир: личность в сообществе (к проблеме укоренности традиции) // История євангельско-баптистского движения в Украине. Материалы и документы. – Одесса, 1998. – С. 5-17.

<sup>333</sup> Савинский С.Н. История русско-украинского баптизма. - Одесса, 1995. - 128 с.

В архітектоніці протестантського віровчення акцент на особистісному аспекті та внутрішньому досвіді блокує саму можливість універсальної симфонії як тотальності, в якій особистість підкоряється авторитарному чи соборному началу, а внутрішнє втрачає автономію та включається в імперативну логіку соціального.

Автономія особистості як суб'єкта релігійних відносин та співприсутність (навіть агоністика) альтернативних соціальних форм та структур відрізняють протестантизм від історичних церков та роблять його важливим фактором духовного життя за умов активної апології свободи совісті і принципової опозиції до тотальності.

Слід відзначити, що природною умовою релігійної свободи є наявність альтернативи, можливості обирати недомінуючу традицію. Протестантизм в Україні – це не тільки інослав'я та віра європейців, але й віра тих українців, які не поділяють фундаментальні презумпції візантизму: принцип тотальності, винятковості, колективізму, традиціоналізму.

Євангельський протестантизм є відкритим та, відповідно, адогматичним; він протистоїть і візантизму як тотальності релігії та влади, і секуляризму як тотальності світськості. Він є реформаційно спрямованим, тобто орієнтованим, на майбутнє, на відміну від релігійного традиціоналізму, зануреного в історичний досвід патристики або схоластики. При цьому для євангельських віруючих властива богословська ортодоксія та консервативна соціальна позиція.

Таким чином, євангельський протестантизм являє собою продовження Реформації всередині протестантської церкви, нескінчене напрацювання форм, найбільш адекватних сучасним духовним викликам та соціальному контексту, який постійно змінюється.

*Віталій ДОКАШ (Чернівці)*

## **ПОСТМОДЕРНІСТСЬКИЙ ХАРАКТЕР ЕСХАТО-СОТЕРІОЛОГІЧНИХ КОНЦЕПТІВ НОВІТНЬОГО ПРОТЕСТАНТИЗМУ**

Для постмодерну, як останнього із трьох стазисів розвитку європейської культурної свідомості, характерним є нове сприйняття людиною самої себе, суспільства, світу та Бога (Християнство доби постмодерну. - К., 2005.- С.5). В цьому контексті можна говорити про такі риси сучасних релігій як просвітительський модернізм та лібералізацію церковного життя, активне входження церкви у «світ». Найбільше це притаманне течіям пізнього та новітнього протестантизму, що, за заувагою В.Лук'янця, слід розуміти як особливий настрій чи настроєність на нові форми життєдіяльності (Постмодерн: переоцінка цінностей.- Вінниця, 2001.- С.7-8). Ці форми в рамках теологічних доктрин протестантизму реалізують таку характерну рису постмодерну як світоглядне розчарування в різних духовних системах, започаткування «традиції відмови від традиції» (Е.Джелнер), девальвація ідеології фундаментальних істин (Р.Бультман, Ч.Додд); потреба в постматеріальних цінностях, зокрема таких як людяність, чутливе та ніжне відношення до людей, підняття самозначимості особи на противагу актуалізації ідеї гріховності. Тим самим нібито на зміну зраціоналізованому вченню приходить глибокоемоційне та прагматичне сприйняття світу й суспільного простору, бажання дати віру в їх зміну, удосконалення, що й можна кваліфікувати як постмодерністську релігійну чуттєвість з такими характеристиками як плюралізм, відмова від абсолютної істини, поява нового, зміна означених станів, антропогенність.

Постмодернізм, як вважають українські релігієзнавці, знаходить своє відображення і в ряді інших рис. Так, сьогодні спостерігається розмивання самої ідеї Бога. З одного боку, антропоморфні уявлення про нього змінюються духовними (трансцендентний Абсолют –

К.Барт), з іншого – включення людини як співпрацівника, співвиконавця у процесі зміни Землі та Всесвіту разом із Богом (Християнство доби постмодерну.- С.17). При цьому «кінець світу», «кінець історії», як і інші богословські категорії, розуміються не буквально, а символічно. Віруючому пропонується трансформована есхато-сотеріологічна концепція отримання Царства вічності «тут і тепер» («реалізована есхатологія Ч.Додда» - авт.) за рахунок невидимої зустрічі з Богом на рівні рефлексії (Див.: Докаш В. Кінець світу: есхатологія протестантської інтерпретації. –К.-Чернівці. 2007. - С. 426). На задній план відходять традиційні християнські концепти про гріховність та потойбічну відплату, альтернативу вирішення питання – рай-пекло. Відбувається десакралізація «священних книг». Сьогодні уже не йде мова про пошук коду до розуміння їх текстів, а скоріше пропонується їх сучасне тлумачення («деміфологізація» Р.Бультмана – авт.) ( Там само.- С.416).

В наш час євангельське богослов'я уступає місце новій теології, коли на противагу біблійній ортодоксії, пропонується неоортодоксія, в якій Євангеліє пристосовується до цінностей і характеру мислення сучасного суспільства. На місце сотеріологічної концепції про спокутну жертву Ісуса Христа приходить віра в дароване спасіння Духом Святим через наслідування вірним праведної поведінки та мислення Христа (Християнство доби постмодерну.- С.14-24). Саме такий підхід влаштовує сучасного віруючого, оскільки новітній протестантизм в його неоортодоксійній формі знімає проблему страху перед невіданим есхатологічним майбутнім. У цьому плані К.Барт, наприклад, переконаний, що основним завданням теології є не залякування апокаліпсисами, а допомога людині зрозуміти життя і знайти в ньому свій шлях (От Лютера до Вайцзеккера: великие протестантские мыслители Германии.- М., 1994.- С.196-197). Есхатологія ж реалізується визнанням історичної реальності воскресіння Христа.

Ми спробуємо тут показати, яким чином ці постмодерністські ідеї концептуально визначаються в новітньому протестантизмі. Як ми думаємо, методологічно буде правильним зауважити, що поняття «новітній протестантизм» відрізняється від поняття «пізній протестантизм» тим, що перший є позаконфесійним та пропонує нове осмислення міфологічно архаїчного багажу біблійної есхатології. Діалектична теологія, як один із напрямів нео ортодоксії, подається в двохтомній праці К.Барта «Церковна догматика» Вона, зокрема, знімає проблему протиставлення вічності і часу, пропонуючи «вічність» як щось трансцендентне, що не має відношення до часу і однаково присутнє у будь-який час. В ній входження у вічність – через слово Боже; прийняття чи неприйняття Слова є визначенням долі майбутнього спасіння (Бенгт Хегглунд. История теологии.- СПб, 2001.- С.342-348).

Однією із тенденцій розвитку «нової теології», на нашу думку, є спроба звільнити релігійний світогляд від баласту минулого, від тих його елементів, які успадковані від архаїчної картини світу та представлені в релігійній міфології. Мова йде про бажання перевести «об'явлення Боже» на сучасну мову, або провести те, що Бультман називає «деміфологізацією», програму якої він виклав в своїй праці «Новий завіт і міфологія». Цей підхід був сприйнятий прибічниками неоортодоксії як заклик до «недогматичного» християнства, співзвучного з духом часу. Звертаючись до методу звільнення керигми (вісті, які приймаються без осмислення – авт.) за допомогою суб'єктивно-ідеалістичної філософії Хайдегера, Р.Бультман пропонує таку сотеріологічну концепцію: знайшовши Бога, ви знайдете й есхатологічне Царство (Там само. - С.22-46).

«Побудову нової історії», відкриття есхатологічного майбутнього пропонує у своїй роботі «Теологія надії» Ю.Мольтман. Надію світу він вбачає у «воскресінні Ісуса Христа» як глобальному есхатологічному процесі, як передвизначенні та передбаченні майбутнього. Бартівська ж есхатологія полягає не в націленості на майбутнє, а в пошукові Бога в собі, що знімає проблему есхатологічного часу (От Лютера до Вайцзеккера: великие протестантские мыслители Германии.- С.198-200). Постмодерністську сотеріологічну концепцію К.Барт викладає у своєму принципі «христологічної концентрації», який в той

же час можна вважати принципом «реалізованої есхатології». Сутнісні характеристики цього принципу полягають в наступному: Бог бачить всіх людей в Ісусі Христі, бачить всіх прощеними (універсалізм – авт.). Звертання людини до Ісуса Христа через Слово Боже, є обіцянкою об'явлення майбутнього. Всі дії Бога відтак спрямовані до людини, в тому числі й прийдешнє спасіння через Христа (Лейн Тони. Християнские мыслители.- СПб, 1997.- С.257-262). Перший прихід Христа, тим самим, уже є виконанням обітниць, есхатологія в ньому вже реалізувалася (Див.: Зассе Г. Хто такі лютерани? – Лютеранська спадщина, 1999.- С.188-189). К.Барт знімає апокаліптичне майбутнє через смерть і воскресіння Христа. Новий еон (період – авт.), новий образ світу, у нього, виникає на третій день після смерті Христа, коли в ній був повністю вичерпаний і завершений старий світ. Пасхальна звістка, таким чином, означає, що вороги людини – гріх, прокляття і смерть – знищені, а есхатологія має своє завершення у воскресінні Христа (Барт К. Очерк догматики. - СПб, 1997.- С.209-213). Своєрідність сотеріологічної концепції К.Барта в тому, що вона побудована на принципах універсалізму – спаситися можуть всі, хто вибрав Христа.

Подібний підхід спостерігається і у «богослов'ї відчаю» С.К'єркегора, який, як і Барт, наголошуючи на трансцендентності Бога, був переконаний, що зустріч з Богом (як входження у Його Царство – авт.), вимагає «стрибка віри» людини у відчай; коли людина у відчаї, Бог, за його концепцією, виходить їй назустріч (Див.: Еннс Пол. Підручник з богослов'я.- Львів, 2003.- С.604-605). Есхатологія у цього богослова також «реалізована», оскільки християнське життя, за ним, передбачає процес «наслідування» (Хегглунд Бенгт. История теологии.- СПб, 2001.- С.319-320).

Знімає проблему апокаліптичних катастроф і автор концепції «зреалізованої есхатології» Ч.Додд у ряді своїх праць, зокрема «Реалізована есхатологія» (1936), «Тлумачення четвертого Євангелія» (1953), «Історична традиція у четвертому Євангелії» (1963). В його концепції новий вік уже відзначив свій початок через служіння, смерть і воскресіння Христа, що стало кульмінацією всієї історії, прийдешнім царством в абсолютному, а не в тимчасовому сенсі.

Дещо в іншій площині тлумачиться есхатологія теологом-реформатором Е.Бруннером. Визнаючи таємницю останніх речей як хід історії до свого кінця, теолог, разом з тим, впевнений, що Бог радикально змінив хід історії з приходом Христа. Есхатологія в нього полягає в тому, що віруючи в Христа – Посередника між тимчасовим і вічним, уже сьогодні кожен може прилучитися до вічності. Звідси тільки віра в Христа надає сенсу людському буттю: там, де Христос відкриває Себе, припиняється історія і починається Царство Боже. Щоправда, Е.Бруннер відкидає теорію апокатастасису (теорію всезагального «відновлення» світу, згідно якій спасеними будуть всі мислячі істоти – авт.). На противагу цьому висувається основоположний принцип протестантизму – спасіння тільки через віру, а не всезагальну благодать. Смерть у нього – не катастрофа, оскільки, він висуває тезу, що людина в Христі залишається живою навіть у смерті. Віруючі, таким чином, «помирають не в небуття, а в Христа». Тому вони не просто мають надію на прийдешнє життя, бо ж вони вже там живуть, хоча й очікують воскресіння. Бруннер, як і Барт, сповідує ідею універсалізму (Див.: Докаш В. Кінець світу: еволюція протестантської інтерпретації. - С.429-430).

Докорінно переосмислив в постмодерністському дусі есхатологію, увівши новий концептуальний апарат, фахівець у галузі систематичного богослов'я Р.Бультман. Богослов запропонував осучаснену інтепретацію міфічних сюжетів Біблії («деміфологізація» - авт.), використовуючи методи екзистенціальної філософії Хайдеггера. Суть цього підходу, за Р.Бультманом, полягає в тому, щоб показати людині як позбавитись залежності від тимчасових земних потреб та налаштуватись на майбутню вічність. Ці зміни, вважає він, можливі завдяки вістці про Христа, який своєю смертю явив помирання для світу і тим самим став джерелом нової форми існування. Керигма, як звістка про смерть Христа і його перемогу над смертю, створюють, зазначає Бультман, можливість зміни існування; ця зміна реалізується через рішення увірувати, що є відповіддю на

звернення керигми. Основною ідеєю керигматичної теології в цьому контексті є наступне: через проповідання Слова людина постає перед проблемою прийняття рішення і переходить від невір'я до віри. Слово тут виступає як запрошення, а не інформація про факти чи релігійні дії. Смерть і воскресіння Христа, для Бультмана, мають значення лише в тому сенсі, що вони символізують екзистенціальні зміни, які пропонуються людині в керигмі як можливість. Парадоксом тут виглядає те, що Бультман, як і Барт, вважав історичним фактом лише смерть, а не воскресіння Христа. Разом з тим, Бультман ставить есхатологію в практичну площину: слід не чекати омріяного Царства, а входити в нього як у вічність через прийняття Христа (Хегглунд Бенгт. *История теологии*. - С.351-352). Деміфологізуючи Новий Завіт (пропонуючи його сучасне тлумачення – авт.), теолог пропонує спрощену концепцію есхатології: ніяких есхатологічних катастроф, всі питання розв'язуються прийняттям Христа та мислительним проходженням того шляху, який пройшов Христос, тобто нові можливості відкриваються для людини лише у вірі.

В постмодерністському дусі переоцінив есхатологію, в контексті теології історії, бартіанець та екзистенціаліст П.Тілліх, який бачив «кінець світу» не як апокаліптичний колапс земного буття, а його «подолання» через соціальні зміни. Він, як і Бультман, поставив питання про реінтерпретацію есхатологічних сюжетів Євангелії, яка б допомогла сучасним людям зрозуміти звістку про прихід Христа. Теолог в екзистенціалістському ключі, як і Бультман, зводить есхатологію не до майбутніх космічних катастроф, а хоче поставити релігію на службу суспільству, соціальним змінам. Виконання цього завдання Бультман бачить в подоланні двох крайнощів – «мирської автономії» повністю секуляризованої культури і теології, яка відкидає присутність Бога в людському житті, самому по собі обезбоженому і, в цьому розумінні, світському. Але, на відміну від К.Барта, який пропонував звільнитися від безбожного світу, Тілліх же в контексті своєї екзистенціальної концепції центром уваги бачить людські дії, їх зміст і мету. Апологетика захисту релігії П.Тілліха полягає в тому, щоб в есхатологічному змісті виконати двоєдине завдання: викладати християнське віровчення і співвідносити його з існуючою ситуацією (аналог бультманівської деміфологізації – авт.). Для цього він вводить *метод кореляції*, тобто зв'язування християнства з людською ситуацією за допомогою засобів, які надає ця ситуація. «Ситуація» в даному випадку – це ті наукові, політичні, етичні і художні форми, в яких індивіди і групи виражають свою інтерпретацію існування.

Відповідь на проблеми часу (як есхатологічного – авт.) Тілліх знаходить в «теонормії», тобто у суспільства «суспільства духовного відродження», в якому світська культура і релігія очистяться від високомірності й взаємної недовіри, разом візьмуться за вирішення загального завдання відродження, пробуджуючи в людині відповідальність і творчу ініціативу, відновлюючи отрофовану віру в Бога, що переважає всекінечне і доповнює людську обмеженість. Це і є, за Тілліхом, входження у Царство Боже.

Однак це не Царство Боже, яке створюється у буквальному розумінні слова, а постійна можливість піднятися над історією у вічність, тобто до Бога через віру у нього. Для Тілліха шлях до спасіння чисто індивідуальний – це отримання «нового буття» через особисте приєднання до «вічності», тобто до Бога. При цьому, він пояснює неможливість вирішення існуючих проблем відходом людини від Бога, їх же розв'язання він надає людям, щоправда, за допомогою віри у поєднанні з Христом. Характерно, що Тілліх уявляв Бога не якоюсь Сутністю, що перебуває «над світом». У нього він всюди, є «глибина існування». Реалізація ж есхатології, за його концепцією, і є знаходження цієї Сутності.

В модерністському дусі тлумачиться есхатологія Ю.Мольтманом в його «теології надії», в центрі якої знаходиться воскресіння, яке постає в ролі початку й обітничі прийдешнього світу (Теологический энциклопедический словарь, Под ред. Уолтера Элвелла.- М., 2003.- С.175-176). Ю.Мольтман не зводить есхатологію лише до «останніх днів», а ставить її в центр богослов'я. Християнство в цьому контексті є есхатологією надії, яка дивиться вперед і рухається вперед і в такий спосіб революціонує і перетворює



сьогоднішнє. У нього християнство – центральний елемент християнської віри, ключ до всього іншого, що освітлює все існуюче на зорі очікуваного нового дня. Есхатологічна перспектива для Мольтмана означає, що об'явлення тлумачиться як обітниця для майбутньої надії. Це - основа місії, яка розглядається через призму перетворення світу в очікуванні пророкованого нового творіння. Звідси мета християнської місії не просто індивідуальне, особисте, «духовне» спасіння. Це також і реалізація надії на справедливість, більш людські відносини і мир для всього творіння. Церква, переконаний Мольтман, повинна працювати тепер заради соціальних змін на підставі майбутньої надії. Посилаючись на 1 Кор. 15:58, Мольтман розглядає очікування Божого спасіння у майбутньому не як виправдання нинішнього пасивного існування, а як заохочення до активної праці. Соціальні дії, таким чином, укорінюються в християнській надії (Лейн Тони. Християнские мыслители.- С.287-288). На думку Мольтмана, майбутнє формує якраз церква, але вона при цьому дає надію через соціальні взаємозв'язки, особливо в інтересах бідного прошарку суспільства. Бог, в концепції Мольтмана, є глибиною процесу в часі (Він не Абсолют), що рухається у напрямку до майбутнього, де й виконає всі свої обітниці. Есхатологічне вирішення проблеми людства Мольтман вбачає у тому, щоб людина приєдналася до Бога, який відкриває себе. Богослов називає це *богослов'ям хреста*.

Мольтман також своєрідно вирішує проблему соціальних змін. Він, по-перше, ставить питання про ліквідацію рас, класів, національних церков, нерівності. По-друге, Церква у цьому процесі – Божий інструмент для проведення змін, формування майбутнього.

Своєрідну інтерпретацію есхатології в дусі ідей соціального реформізму ми спостерігаємо і в американській неоортодоксії. Вони детально подається в працях представника «християнського реалізму» Р.Нібура «Моральна людина і моральне суспільство» (1932) та «Природа і призначення людини» (1941, 1943). Заслуга теолога в тому, що він знімає з Біблії апокаліптичний характер, вважаючи, що вона більше є соціальним порадиником, ніж пророцтвом про кінець світу. Біблія, на його думку, є методичним посібником для вирішення соціальних проблем та усунення несправедливості. На жаль, Нібур визнає гріховність людини. До того ж, він вважає, що вона постійно збільшується, що засвідчує «зіпсутість» її природи. Такий підхід виправдовує неможливість створення ідеального суспільства. Зміст історії звідси – в есхатологічній надії не на реалізований в реальності тріумф добра; Царство Боже у нього - «неможлива можливість». В такій якості воно може лише жити надію і зміцнювати релігійні почуття.

Узагальнюючи вище сказане, ми можемо зробити такі висновки:

1. Новітній протестантизм пропонує віруючому трансформовану в дусі постмодерну есхато-сотеріологічну концепцію, яка передбачає отримання Царства Божого в земних умовах за рахунок невидимої зустрічі з Богом на рівні рефлексії.
2. Основними концептами новітнього постмодерну є зняття проблеми гріховності та потойбічної відплати, відкидання понять «рай» і «пекло» як есхатологічних станів майбутньої долі людини.
3. В новітньому протестантизмі євангельське богослов'я замінюється новою деміфологізованою теологією, коли, на противагу біблійній ортодоксії, пропонується неоортодоксія, в якій Євангеліє пристосовується до цінностей і мислення сучасного суспільства.
4. На зміну сотеріологічній концепції про спокутну жертву Ісуса Христа в наслідуванні вічності приходить віра в дароване спасіння Святим Духом через прийняття Христа. Есхатологія в новітньому протестантизмі реалізується визнанням реальності воскресіння Христа, як глобального есхатологічного процесу, що передвизначає майбутнє.

5. Новітній протестантизм сповідує сотеріологічний універсализм, де інструментом спасіння є прийняття чи неприйняття Слова Божого, яке вважається обіцянкою об'явлення майбутнього. Служіння, смерть і воскресіння Христа концептуально означають кульмінацію історії, початок прийдешнього Царства та завершення есхатології.
6. Своєрідним, соціалізованим концептом неоортодоксії є «теологія надії», в якій Бог є не тільки інструментом сотеріології, але й генератором соціальної діяльності.

*Айдер БУЛАТОВ (Симферополь)*

### ВНУТРИИСЛАМСКИЕ ПРОЦЕССЫ В АВТОНОМНОЙ РЕСПУБЛИКЕ КРЫМ 2007-2008 ГОДОВ

**Религиозная сеть.** По состоянию на конец 2007г на территории Автономной Республики Крым зарегистрировано 338 мусульманских религиозных организаций, в том числе 332 общины Духовного управления мусульман Крыма (ДУМК), 5 мусульманских духовных учебных заведений и Духовное управление мусульман Крыма. Помимо общин ДУМК, начиная с 2000 года, в крымской автономии зарегистрировано 47 автономных мусульманских общин.

Процесс регистрации мусульманских общин ДУМК в Крыму происходил наиболее динамично, однако с 2005 года этот процесс значительно замедлился. Динамика регистрации мусульманских общин в Крыму значительно уменьшается, связано, прежде всего, с тем, что в АРК практически завершён процесс возвращения бывших мусульманских культовых зданий, которые передавались, согласно законодательства Украины, зарегистрированным юридическим лицам, т.е. мусульманским общинам. Второй причиной уменьшения количества зарегистрированных мусульманских общин является сокращение количества строящихся мечетей в населённых пунктах Крыма вследствие удорожания их строительства.

В то же время необходимо отметить, что устойчивые мусульманские объединения от 10 и более человек, сгруппировавшихся вокруг его организационного ядра – имама и его помощников, действуют практически в каждом населённом пункте компактного проживания крымскотатарского населения и проводят традиционные мусульманские обряды (намаз, нишан, дженазе, сунет и др.) на дому у единоверцев. Согласно проведённых исследований, число подобных зафиксированных объединений в Крыму достигает 612 общин.

**Автономные общины.** К концу 2007 года наибольшее количество автономных общин было зарегистрировано в Симферопольском районе, но постепенно география населённых пунктов, где регистрировались подобные общины, расширилась на многие регионы Крыма. Исключение составляют отдалённые степные районы Крыма, в частности, Красноперекоский, Советский, Нижнегорский, Ленинский и г. Керчь.

Пик роста автономных общин пришёлся на 2007г., в течении которого было зарегистрировано 11 мусульманских общин. К настоящему времени доля автономных общин в мусульманской сети автономии достигла 14%.

Первоначально, появлению автономных общин способствовала проведенная в 1999 году по инициативе ДУМК конференция мусульманских общин г. Симферополя и Симферопольского района, целью которого являлось создание регионального объединения. Однако, возникшие впоследствии разногласия между руководством

муфтията и лидером объединения С. Джеляловым привели к тому, что последний инициировал создание и регистрацию автономных мусульманских общин, которые, по его мнению, должны были стать своеобразной оппозицией к ДУМК. В начальном этапе большая часть автономных мусульманских общин особенно себя не проявляли. Их пассивность можно объяснить отсутствием образованного и харизматического лидера, а также отсутствием подконтрольных мечетей, достаточных материальных ресурсов и т.д. К тому же сказалось и определённое противодействие муфтията и медресы крымскотатарского народа.

Однако в последние годы представители зарегистрированных в 1999-2003 гг автономных мусульманских общин, всё чаще становились участниками различных религиозных мероприятий, проводимых адептами различных мусульманских религиозных течений. В последние годы, через создание автономных мусульманских общин, легитимизируют свою деятельность в Крыму религиозно-политическая партия «Хизб-ут-Тахрир» и мусульманские общины хабашитов.

Общим признаком, объединяющим автономные мусульманские общины, является их несогласие с политикой ДУМК, направленной, по их мнению, на монопольное право Духовного Управления назначать и смещать имамов в мечетях, определять даты проведения праздничных намазов и т.д. Не воспринимаются и силовые действия муфтията, имевшие место в некоторых мечетях Крыма при возникновении разногласий с лидерами мусульманских общин.

Динамика роста автономных мусульманских общин в Крыму, действительно, соотносится с вышеперечисленными фактами. Например, попытки муфтията силовыми методами решить кадровые вопросы в мечетях г.г. Евпатории, Алуште и Судак привели к возникновению автономных мусульманских общин в данных населённых пунктах автономии. А периоду массовой регистрации автономных общин в 2007 году предшествовал конфликт, связанный с попытками муфтията противодействовать проведению конференции, посвящённую Дню рождения Пророка Мухаммеда, организатором которой являлось Духовное управление мусульман Украины.

**Кадровое и материальное обеспечение.** Количество мусульманских священнослужителей соответствует количеству мусульманских общин и составляет, в общей сложности, порядка 400 человек, что вполне обеспечивает проведение необходимых религиозных обрядовых мероприятий. За последние годы в мечетях значительно снижается количество имамов-самоучек, которые отходят от дел, в основном, в связи с достижением преклонного возраста. На должность имамов мечетей назначается молодёжь, являющаяся, большей частью, выпускниками Азовского медресе.

По прежнему в Духовном управлении мусульман Крыма практически, остаются не востребованными специалисты, получившие дипломы высших исламских университетов за рубежом. Они чаще всего находят себе применение в альтернативных мусульманских объединениях. Как показала конференция, проведённая автономной мусульманской общиной «Давет», в рядах интеллектуальных лидеров партии «Хизб-ут-Тахрир» в Крыму оказалось немало специалистов, имеющих высшее духовное образование.

В распоряжении мусульманских общин имеется 278 мечетей, из них: переданных – 48, приспособленных – 146, вновь построенных – 84. На стадии строительства находятся 3 мечети: с. Солнечногорское г. Алушты, с. Весёлое г. Судака. Согласно принятого решения, муфтият Крыма организовал строительство мечети на территории исправительно-трудового учреждения г. Симферополя.

На территории автономии действуют 5 мусульманских учебных заведений (медресе), из них 2 школы хафизов. Помимо действующей в г. Симферополе школы хафизов, патронируемой Всеукраинской ассоциацией общественных организаций (ВАОО) «Альраид», с 2007 г. перепрофилировано в школу хафизов медресе в пгт Красногвардейское. В общей сложности в мусульманских духовных учебных заведениях обучаются 198 человек разного пола.

№№ п/п	Духовные учебные заведения	Количество учащихся		Всего
		мальчики	девочки	
1.	Высшее крымское медресе в г. Симферополе по ул. Проспект Победы	16		16
	Филиал в п. Хош-кельды Г. Симферополя	-	12	12
	Филиал в г. Белогорске	11	-	11
2.	Медресе в пгт Красногвардейское	22	-	22
3.	Медресе в п. Азовское Джанкойского района.	83	35	118
4.	Медресе хафизов в п. Давыдовка Симферопольского района	19	-	19
5.	Медресе в г. Симферополе по ул. Клары Цеткин, 34	-	-	-
	<b>ВСЕГО</b>	<b>151</b>	<b>47</b>	<b>198</b>

***Примечание.** Медресе при ДУМК в г. Симферополе по ул. Клары Цеткин, 34 действует в режиме воскресной школы. Занятия проводятся по воскресным дням для желающих любого возраста, количество учащихся не постоянно. Медресе действует под патронатом Diyanet Isleri Başkanlığı (Министерства по делам религии Турции).*

**Процессы, происходящие в религиозной среде.** Большинство исследователей ислама отмечают тенденции к радикализации ислама в Крыму. Одной из основных причин данного явления называется влияние внешнего фактора, который вызвал активизацию на полуострове не традиционных для крымских мусульман религиозных и религиозно-политических течений.

**«Хизб-ут-Тахрир аль Ислами»** (Партия исламского освобождения) - религиозно-политическая партия, основанная в 1953 году судьей шариатского апелляционного суда Такийю-дина-Набхани. Целью партии является стремление вернуть мусульман к истинно исламскому образу жизни и распространить ислам в качестве религиозно-политической идеологии по всему миру. Основой ее идеологии является создание Великого Исламского государства – Халифата.

В Автономной Республике Крым, религиозно-политическая партия «Хизб-ут-Тахрир», открыто заявили о себе с 2003 года как организация, намеренная заниматься религиозным просвещением и пропагандой идеей партии. С той поры партия «Хизб-ут-Тахрир» значительно усилила пропагандистскую направляющую своей деятельности и подняла теологический уровень своего организационного ядра. Показательным примером является проведение двух легальных конференций, проведенных автономной мусульманской общиной «Давет» 11 августа 2007 года и 22 марта 2008 года в здании Симферопольского Дворца культуры профсоюзов под названиями: «Ислам: вчера, сегодня, завтра» и «Хиджра Посланника (с.а.с.) – путь к величию», которая была приурочена к дате рождения Пророка Мухаммада. В то же время, этот месяц известен как месяц Хиджры – переселения Пророка из Мекки в Медину и рождения государства Халифат.

Участниками проведенных конференций стали в общей сложности более 1300 человек, являющихся представителями мусульманских общин, крымскотатарских джемаатов и учащихся крымских вузов. Возрастной состав присутствующих был достаточно разнообразен - от людей преклонного возраста до учащейся молодёжи. Были приглашены журналисты большинства крымских СМИ. Профессиональный подход к

проведению конференций, образовательный уровень докладчиков, их компетентность в методах «Призыва людей к религии Аллаха» позволяют сделать заключение о компетенции организаторов в вопросах истории, права, теологии. Большинство докладчиков конференции имели высшее теологическое и светское образование. Темы и суть докладов, прозвучавших на конференции, свидетельствовали, что в настоящий момент мусульманской автономной общины «Давет» определена роль идеологического рупора религиозно-политической партии «Хизб-ут-Тахрир» в Автономной Республике Крым.

Используя легальное массовое религиозно-светское мероприятие, мусульманская автономная община «Давет» достигла основной цели - широкого обсуждения и разъяснения проблем мирового мусульманского сообщества (уммы) и соответствующей пропаганды идей партии. Организаторами конференции для участия в мероприятии были приглашены государственные чиновники крымскотатарской национальности, руководители медресис крымскотатарского народа и ДУМК, что говорит о стремлении партии довести свои идеи до всех слоёв крымскотатарского населения.

Обе конференции имели большой резонанс в Крыму. И крымская власть на этот раз решила отреагировать на эти мероприятия. 1 апреля 2008г в крымских СМИ появилась информация о том, что Верховная Рада АР Крым собирается инициировать перед Верховной Радой Украины проект закона Украины «О запрете деятельности политической партии «Хизб-ут-Тахрир». С соответствующей инициативой выступили председатель ВР АР Крым Анатолий Гриценко, его заместитель Михаил Бахарев и депутат Алексей Крыжко. По их предложению крымский парламент на своем ближайшем пленарном заседании должен был рассмотреть соответствующий законопроект, который впоследствии будет предложен Верховной Раде Украины через народных депутатов от Крыма. Однако, в данном случае с критикой инициативы ВР АР Крым о запрете «Хизб-ут-Тахрир» выступил заместитель председателя медресис Рефат Чубаров. Он не отрицал необходимости решения данного вопроса, но заявил, что он не может быть рассмотрен в предлагаемом виде. В интервью журналисту «Контекст-Медиа» Р. Чубаров, на вопрос журналиста: «Рефат Абдурахманович, в медресисе всегда говорили о необходимости предотвращения деятельности таких организаций как «Хизб-ут-Тахрир», и вдруг Вы выступаете с критикой в адрес крымского парламента, который предложил решение этой проблемы. Почему?», ответил: «Одно дело, когда есть желание законодательным образом закрыть возможность для деятельности каких-либо организаций, исповедующих экстремизм, радикализм, которые могут представлять опасность для общественного порядка, для государственного устройства, и совсем другое — какими методами этого хотят достигнуть... Действующее законодательство Украины предусматривает один путь запрета деятельности объединений граждан в Украине — исключительно решением суда. Кроме того, эти люди в последние годы открыто не провозглашают себя сторонниками, членами «Хизб-ут-Тахрира». Они себя идентифицируют с приверженцами определенных идей — той же идеей строительства халифата. У нас в стране, как в любом демократическом обществе, за идеи не судят...». Судя по всему, на этой ноте попытка запрета религиозно-политической партии «Хизб-ут-Тахрир» получили своё завершение.

В то же время партия расширяет географию своей деятельности, постепенно вовлекая в сферу своего влияния не только определённые слои мусульманского населения в населённых пунктах автономии, но и членов мусульманских общин, находящиеся под юрисдикцией Духовного управления мусульман Крыма. Несмотря на конфликтогенность ситуации, муфтият не пошёл по пути профессионального разъяснения идеологической сути партии «Хизб-ут-Тахрир», ограничившись лишь указанием местным имамам не пускать адептов партии в мечети. По мнению большинства аналитиков, росту популярности партии «Хизб-ут-Тахрир» способствует отсутствие регулярной альтернативной пропаганды, направленной на разъяснение аспектов деятельности религиозно-политической партии со стороны официального крымского ислама (муфтията),

в то же время, последовательная и активная работа тахрировцев происходит именно в той среде, где особенно слабы позиции муфтията.

**Салафитские группы.** За последний год в Крыму активизировались и определённые исламские группы, называющих себя салафитами. Салафизм - используется как общий термин всех фундаменталистических течений в суннитском исламе, исходит от арабского «салаф» - «предки». Основной идеей салафизма является очищение ислама от вековых нововведений и возвращение его в эпоху Пророка Мухаммада и первых четырёх халифов. Как хизбы и хабашиты, данные группы мусульман имеют подконтрольные мечети, но не предпринимают попыток к регистрации своих общин, заявляя, что они уже «зарегистрированы у Аллаха». Явно выраженных противоречий данной группы мусульман с крымским муфтиятом в последнее время не наблюдается, если не считать дни празднования мусульманских праздников, когда, в основном, приверженцы данного течения в солидарности с тахрировцами вразрез решения муфтията определяли дату проведения праздничных намазов по «арабскому» календарю. Если ранее местные имамы, по указанию крымского муфтията, закрывали мечети, чтобы не допустить проведения праздничных намазов, то в последние годы данный запрет уже не возымел силы и «неподконтрольные» ДУМК праздничные намазы всё же состоялись во многих мечетях Крыма.

**«Джаамат-и таблиги».** С начала 2005 года в Автономной Республике Крым отмечена деятельность ранее неизвестных в Крыму мусульманских миссионеров, так называемых **«теблигов»**. Эта информация была впервые получена из газеты Духовного управления мусульман Крыма «Хидаят», выходящей на крымскотатарском языке. На первой полосе газеты № 1 за 2005 год была напечатана статья под названием «Безопасность – опасная болезнь», в которой сообщалось о возникновении в некоторых населённых пунктах Крыма групп мусульман, называющих себя **«тебликджилер»** (кр. тат. - «проповедники»). На фоне негативного восприятия ДУМК данного мусульманского религиозного течения, появилась необходимость в определении идеологии и методов деятельности вышеуказанных мусульманских миссионеров. Предварительный анализ ситуации показал, что разворачивающаяся миссионерская деятельность среди мусульманского населения, вышеупомянутых **«теблигов»** может означать начало работы в Крыму (помимо известных салафитов и партии «Хизб-ут-Тахрир») ещё и представителей исламского течения «Таблиги Джамаат» - «Общество призыва»).

В странах Центральной Азии название этого движения звучит как «Джаамат-и таблиги». **«Таблиги Джамаат»** - религиозно-политическая организация фундаменталистского направления ислама, созданная в 1927 г. муллой Мухаммедом Илиасом. Действует под прикрытием просветительской функции. Штаб-квартира ТДж находится в Райвинде (Пакистан). Как отмечают исламоведы, у «Таблиги Джамаат» отсутствует четкая организационная структура, его представители избегают всяческих контактов с прессой. В то же время и сами они ничего не публикуют ни о сфере своей деятельности, ни о членстве или финансах организации. Что еще более важно, общество «Таблиги Джамаат» не вызывает никакого интереса к участию в политике, избегает открытого ее обсуждения и добилось того, что оно не вызывает настороженности правительств и воспринимается как чисто пиетистское объединение. Повседневная деятельность организации существенно отличается от культивируемого образа. Повсеместно сподвижники ТДж проповедуют версию ислама почти неотличимую от идеологии **джихадистов ваххабитского-салафитского толка**. Как и в других мусульманских странах, на территории Крыма проповедь ислама осуществляется небольшими группами, численностью от 1-го до 3-х adeptов ТДж, прошедших до этого соответствующее обучение. Они ведут проповедническую деятельность в мусульманских районах «от двери к двери», эту практику называют «харудж» («в пути»).

**Хабашиты.** Путь легализации в Крыму через создание автономных мусульманских общин избрали мусульманские объединения, являющиеся приверженцами так называемого исламского хабашитского течения. Инициаторами регистрации автономных общин данного течения являются выпускники Киевского Исламского университета при Духовном Управлении мусульман Украины (ДУМУ), возглавляемого муфтием Ахмедом Тамимом, хотя сам шейх в интервью крымской печати опроверг свою причастность к созданию автономных мусульманских общин хабашитов в Крыму, хотя заявил, что «не делит мусульман на чужих и своих». В Крыму уже просматривается некоторая структурированность данного течения. По официальной версии, доктрина данного исламского течения ставит своей целью формирование основ «либерального ислама», его адаптации к нормам и стандартам гражданского общества, противодействие распространению радикальных и экстремистских течений в исламе.

Председатель ДУМУ шейх Ахмед Тамим практически не оставляет попыток расширения влияния данной идеологии на территорию крымской автономии: в последнее время, были организованы выступления А. Тамима по крымским телеканалам, в которых он недвусмысленно давал понять, что Крым является источником распространения исламского радикализма в Украине. Дальнейшим шагом в этом направлении стало проведение вышеупомянутого торжественного мероприятия, организованного ДУМУ 7 апреля 2007 года во Дворце культуры профсоюзов г. Симферополя, которое было посвящено Маулиду - рождению Пророка Мухаммада. Вследствие резкого неприятия А. Тамима на канонической территории крымского муфтията, представители последнего предприняли меры по срыву данного мероприятия. Однако около 50 сторонникам ДУМК не удалось убедить собравшихся мусульман покинуть зал. Затем перед многочисленной аудиторией с трибуны конференции выступил муфтий Ахмед Тамим. Журнал «Минарет» Духовного управления мусульман Украины цитирует слова шейха А. Тамима по крымской проблематике: *«...коренной этнос – крымские татары, мусульмане Украины не видят от государства, как со стороны органов власти, так и со стороны СМИ, внимания к их жизни или содействия в решении их проблем. Такое положение чревато многими негативными последствиями... Поэтому ДУМУ и в дальнейшем намерено вести разъяснительную работу с органами власти и СМИ для развития диалога и недопущения использования религии для усиления напряжённости в обществе. Также принято решение образовать специальную комиссию для решения проблемы возвращения мусульманам культовых сооружений, так как мы постоянно сталкиваемся с нежеланием органов власти содействовать нам в этом вопросе... Эти телепередачи получили положительный отзыв и вызвали большой интерес у телезрителей Крыма и по их просьбе цикл передач в прямом эфире будет продолжен, и это помимо тех регулярных программ, которые транслируют в Крыму. Цель этих передач – укрепление связей с мусульманами Крыма и общественностью АР Крым в целом и для развития взаимопонимания и сотрудничества».* (Минарет. - 2007. - №62). Компактдиски с видеозаписями телепередач и вышеуказанный номер журнала «Минарет» распространялись на торжественном мероприятии во Дворце профсоюзов. Проводимое ДУМУ религиозное мероприятие в Крыму было направлено на укрепление связей с мусульманскими общинами Крыма. Председатель ДУМУ шейх Ахмед Тамим, известный как непримиримый борец с исламскими экстремистскими течениями на Украине, продемонстрировал свою озабоченность религиозной обстановкой в мусульманской среде Крыма и, несмотря на резкое противодействие крымского муфтията, выявил стремление завоевать определённый плацдарм для расширения своего влияния на полуострове, что, естественно, будет являться ещё одним очагом внутриисламской конфликтности на полуострове.

**Влияние зарубежных исламских центров.** Как показывает опыт почти 20-ти летней деятельности мусульманских общин в Крыму, получив государственную регистрацию, они, за редким исключением, стали самодостаточной, саморегулирующейся ячейкой в системе мусульманских религиозных институтов. Несмотря на то, что большинство из них на первоначальном этапе получали весомую поддержку из мусульманских стран, (строительство и содержание мечетей, получение религиозной литературы, подготовка имамов и т.д.) всё же в дальнейшем, процесс содержания мусульманских общин и мечетей за счёт пожертвований мусульманского населения (джемаата) почти не получил своего развития. Традиционный в мусульманских странах обычай, когда прихожане жертвуют на содержание мечетей, медресе и духовных наставников, в Крыму в полной мере не получил своего распространения. С самого начала процесса возрождения ислама и до настоящего времени это является одной из причин устремлений в Крым представителей клирикальных центров мусульманских стран и, конечно, соседней Турции. В настоящее время на территории Крыма на постоянной основе работают до 60 турецких миссионеров, представляющих различные религиозные организации Турции, занимающиеся гуманитарной и просветительской деятельностью. Помимо представителей так называемого «государственного» ислама, находящегося в ведении Министерства по делам религии Турецкой Республики, в Крыму осуществляют свою деятельность негосударственные организации неортодоксального ислама, в частности такие, как Фонд «Азиз Махмуд Худай Вакулы», «Avrasia Egitim Kultur ve Dostluk Dernegi» (Евразийский фонд образования, культуры и дружбы) и некоторые другие.

**Министерство по делам религии Турции** в Крыму представляют около 20 миссионеров, распределенных по рекомендации ДУМК, в основном, по крымским мечетям, где осуществляют свою деятельность в качестве настоятелей. При поддержке этого Министерства ежегодно отмечаются торжественные мероприятия, посвящённые Дню рождения Пророка Мухаммеда. С учётом традиционной близости турецкого и крымского ислама, данная турецкая государственная организация проявляет большой интерес к процессу реинтеграции ислама в Крыму. С 4 по 7 июля 2007 г в Крыму с официальным визитом находился заместитель Министра по делам религии Турции по внешним связям профессор Мехмет Горьмез, который провёл встречи с Председателем Верховной Автономной Республики Крым А.П. Гриценко, с Муфтием мусульман Крыма Э. Аблаевым и руководителями медреса, а также выступил в эфире радио «Мейдан» и ГТРК «Крым». В своих выступлениях М. Горьмез проявил большой интерес к проблемам, имеющим место в процессе возрождения ислама в Крыму и выразил готовность турецкой стороны участвовать в их разрешении. Вскоре в продолжение этого визита, в Крым прибыла турецкая делегация во главе с заместителем Министра по делам религий Турции по строительству М. Йылдырымом, которая определила объём работ, который, рамках помощи крымскотатарскому народу, будет осуществлён в Крыму.

Следует отметить, что помимо миссионеров, являющихся официальными сотрудниками Министерства по делам религии Турции, на территории Крыма осуществляют свою деятельность представители ещё и неправительственных турецких организаций (фондов, тарикатов и т.д.), которые работают, в основном, в качестве преподавателей-наставников в мусульманских духовных учебных заведениях (медресе). Во многих случаях специалисты-исламоведы не могут достаточно квалифицированно оценить некоторые аспекты теологической направленности представителей неофициального турецкого ислама. Однако, некоторые аналитики склонны видеть в деятельности последних религиозно-политический контекст.

**Всеукраинская ассоциация общественных организаций (ВАОО) «Альраид»** занимается культурно-просветительской, гуманитарной и благотворительной деятельностью. Представляет движение Братья-мусульмане (Ихван-уль-Муслимин), объединяет, в большей степени, мусульман - выходцев из арабских стран, обучающихся



в Крыму или принявших гражданство Украины. По наблюдениям, «Альраид» вполне умеренная и толерантная исламистская группа, которая в виде общественной организации действует на территории Украины: проводит конференции на различные темы, в основном направленные на утверждение межконфессионального согласия и разъяснения миролюбивой сути ислама. В последнее время «Альраид» стремится к объединению научной элиты крымской автономии, в какой-то мере связанной с межнациональными и этноконфессиональными исследованиями.

Путём проведения гуманитарных акций ВАОО «Альраид» стремится нести определённые просветительские функции среди мусульманского сообщества Крыма. Большим тиражом издаётся газета «Арраид», рассчитанная на широкий читательский круг Украины. Своё печатное издание - газету «Хидает» тиражом 1,5 тыс. экземпляров выпускает Духовное управление мусульман Крыма на крымскотатарском языке. Большую часть газетной площади занимает официальная хроника, гораздо меньше внимания, по мнению большинства читателей, уделяется систематическому исламскому просвещению. Мусульманская община ДУМК «Алушта» с 2005 года стала учредителем Всекрымской общественно-политической газеты «Возрождение» издающейся на русском языке и распространяемой бесплатно. В газете печатаются материалы, имеющие идеологическую направленность, присущую партии «Хизб-ут-Тахрир». Практически, во всех номерах газеты основным тезисом многих публикаций является объединение всех мусульман под руководством единого правителя – Халифа с установлением исламского государства – Халифата. В отличие от газеты ДУМК «Хидает», тираж газеты «Возрождение» достигает 20 тыс. экземпляров. Подводя итоги, можно сказать, что крымским татарам в полной мере так и не удалось возродить на своей исторической родине традиционную для себя модель ислама по той причине, что он оказывается разобщённым на всё увеличивающиеся группы приверженцев фундаменталистских, радикальных, порой и ультрарадикальных направлений.

Религиозные течения, являющиеся носителями нетрадиционного для Крыма ислама, стали возникать под влиянием представителей клерикальных центров зарубежных стран. Этому способствует отсутствие законодательных норм, предусматривающих должный контроль над деятельностью иностранных миссионеров со стороны государства. Радикализация мусульманских общин и отход некоторой части мусульман от традиционного для крымских мусульман модели ислама является дестабилизирующим фактором в мусульманской среде. Об этом на 1-й сессии 5 Курултая, состоявшегося в декабре 2007г, был вынужден заявить Председатель меджлиса крымскотатарского народа М. Джемилев. Вызывают беспокойство обостряющиеся, спорадические конфликты в мусульманской среде. Это указывает на некоторую потерю контроля над ситуацией со стороны крымских духовных лидеров, а применение силовых мер в отношении региональных мусульманских общин приводят лишь к усилению рядов религиозной оппозиции. Неуправляемость мусульманского сообщества (уммы) в конечном итоге способствует дальнейшей радикализации ислама в Крыму, что представляет угрозу стабильности как в Автономной Республике Крым, так и в Украине в целом.

### ФЕНОМЕН ХАБАД ЛЮБАВИЧ У СВІТОВІЙ ПРАКТИЦІ: МІЖ ТРАДИЦІОНАЛІЗМОМ ТА ЛІБЕРАЛІЗМОМ

В середині ХХ століття починається новий етап розвитку руху Хабад Любич. Лідер руху Йозеф Іцхак Шнеєрсон емігрує з Європи до США. Відтоді і до сьогодні Нью-Йорк залишається центром любавицького хасидизму. Головною метою як Шостого так і наступного, Сьомого Любавицького Ребе стало відродження іудейської громади. Завдяки різним видам активності – створення освітніх центрів, будування мікв і будинків Хабаду, а також нововведення – агітаційні групи на «міцвотанках», що закликали виконати хоча б одну традиційну заповідь, святкування традиційних єврейських свят на площах міста - зробили Хабад Любавич популярною течією не лише серед релігійного, а й серед секуляризованого єврейства.

Питання про наявність чи відсутність фундаменталістських елементів у релігійній системі у третьому тисячолітті набуває особливої актуальності. Йде мова про те, які конфесії готові до сприйняття фундаменталістських ідей, а які вже визнають себе фундаменталістськими. Чи може дотримання релігійних норм, релігійне відродження перерости у агресивні дії проти інших – не лише релігій, а й націй, держав? Необхідно зрозуміти коли, а головне - чому прихильники традиційних релігій стають крайніми фундаменталістами. Швидкі темпи зростання чисельності вірян Хабад Любавич і чітке дотримання ними норм традиційної релігійності деякі дослідники вважають тенденціями фундаменталістськими, тоді як інші сприймають Хабад як ліберальну течію.

Сьогодні Хабад Любавич став також однією з головних сил відродження українського єврейства. Саме тому виникає необхідність проаналізувати характер релігійності любавицьких хасидів: чи вона має агресивні фундаменталістські тенденції, а чи ж навпаки - ліберальні. Постає питання про адаптивність даної течії до сучасних умов життя, певний інтерес викликають методи залучення нею нових віруючих.

Стаття побудована на матеріалах зарубіжних дослідників релігії сучасного єврейства, в тому числі любавицького хасидизму – П.Берковича, Д.Елазара, Ж.Мінца, Я.Ньюшера та ін. Визначення фундаменталізму, запропоноване українським філософом В.Лісовим, доповнене закордонними дослідженнями М.Марті та Р.Аплебі, Х.Мансона, С.Хелмана. Також були використані праці останнього релігійного лідера Хабад Любавич – М.-М.Шнеєрсона.

Д.Елазар підкреслює, що сьогодні серед хасидських груп найсильніша – саме любавицький хасидизм.<sup>334</sup> На його думку девіз американського єврейства «ввести релігію у повсякденне життя» запозичене від американського християнства. Як і інші хасидські групи, вони відомі своїм дотриманням традицій релігійного життя ультра ортодоксів Східної Європи. Головним своїм досягненням вони вважають «повернення» до традиційного єврейського способу життя. Послідовники руху Хабар, які є одними із найактивніших у єврейському суспільстві, проводять масштабну роботу проти асиміляції. У своїй активності вони проявляють себе як майстри публічних відносин, можуть привернути увагу спільноти до своєї діяльності. Це дає їм можливість формувати зацікавленість до свого руху, знаходити підтримку й партнерів для співробітництва. Хабад Любавич отримують підтримку від багатьох діячів та організацій, що сприймають цей рух як шлях повернення до традиційного іудаїзму.

Любавицькі хасиди – піонери у демонстрації релігійної символіки іудаїзму широкому загалу. Вони монтують свої мінори (ханукот) біля різдвяних ялинок. Завдяки

<sup>334</sup> Elazar D. Community and Polity: the Organizational Dynamics of American Jewry. – Philadelphia, 1995. – P. 118

своїм різноманітним програмам, Хабад має широку підтримку американського єврейства.

Час від часу виникає дискусія, чому американське єврейство підтримало Хабад? На це питання Д.Елазар пропонує відповідь, з якою важко не погодитися.<sup>335</sup> Причина популярності в активності цього руху. Сьомий Ребе показав, що таке бути євреєм, а американське єврейство тільки чекало такої мобілізації. Любавицький хасидизм – це найбільш поважний рух з ортодоксальних в Америці, стверджує Я.Ньюшер.<sup>336</sup> Хасидський рух оновив ортодоксальну єврейську віру і ритуали у Східній та Центральній Європі.

Ж.Мінц детально розглядає феномен сучасних любавицьких хасидів у США – їх життя, соціальну організацію та зміни, конфлікти, систему американського іудаїзму.<sup>337</sup> Він приходить до висновку, що хвиля нових емігрантів після Другої Світової війни та Голокосту відрізняється від попередніх: ці емігранти зі Східної та Центральної Європи приїхали виборювати відродження своїх громад. У межах цього дослідження варто підкреслити, що значну частину емігрантів становили саме українські євреї. Релігійне єврейство, яке відчувало тиск з боку влади і заборони щодо релігійних вірувань і та практики, на американській землі відчували можливість вільного дотримання релігійних норм. Любавицькі хасиди вірять, що виконання міцвот наближує прихід Месії, а тому релігійна практика набуває для них особливого значення. Як і всі ортодокси, вони спираються на релігійні тексти у вирішенні різноманітних питань віри і життя.

Рабі Хаїм Стейнмец, лідер Хабаду у Сарасоті (США), головну ціль активності цього руху вбачає у необхідності розповісти євреям про їх культуру.<sup>338</sup> Останні десять років, зазначає він, характеризуються бажанням багатьох людей ідентифікувати себе, зрозуміти, хто були прабабки та хто вони є нині.

Любавичи своєю метою вважають повернення євреїв до ортодоксального іудаїзму. Для досягнення цієї мети вони використовують освітні програми, фандрайзинг, поширюють інформацію про свій рух. Чималу роль у розповсюдженні ідей відіграє штаб-квартира любавицького хасидизму у Брукліні (Нью-Йорк). Тут розташований і освітній центр, і бібліотека, і офіси, центр друкарства, комп'ютерна та відео студії, офіс перекладачів. У центрі перекладають, друкують та розповсюджують лекції Сьомого Любавицького Ребе. Це також центр керівництва мережі Будинків Хабару, які є у всьому світі. Шостий і Сьомий Любавицькі Ребе вважали за необхідне повернути нерелігійних або слабких у вірі євреїв до традиційного життя іудея. І саме тому в центрі підтримують навіть найменший інтерес до традицій іудаїзму. Так, центр організовує екскурсії для тих, хто цікавиться іудаїзмом та Торою. Сьомий Ребе постійно шукав методи, за допомогою яких можна точніше передати суть іудаїзму і виконання міцвот. Відомо, що М.-М.Шнеєрсон давав один долар тим, хто приходив до нього з питаннями або просто отримати благословення. Це, на його думку, актуалізує заповідь благодійництва: якщо людина бачить пожертву, то відчуває прагнення допомагати людям. Взагалі, спілкування з хасидами вважається дуже важливим, тому Сьомий любавицький Ребе три рази на тиждень приймав своїх послідовників, які формувались у дві великі черги – окремо чоловіки і жінки. І це, як сказав Головний рабин України А.Хайкін, не обов'язково були євреї.<sup>339</sup>

Одна з оригінальних ідей Хабаду – це створення спеціального підрозділу, що мав боротися проти асиміляції. Це група хабадної молоді, яка називала себе «Армією Господа» (Tzivos hoShem). Вони приходили до нерелігійних євреїв зі своїми

<sup>335</sup> Elazar D. Community and Polity: the Organizational Dynamics of American Jewry. – P. 136

<sup>336</sup> Neusher J. Sector of American Judaism: Reformation, Orthodoxy, Conservationism and Reconstructionism. – New York, 1975. – P. 167

<sup>337</sup> Mintz Jerome R. Hasidic people: a place in the New World. – Cambridge, 1994 – 434 pgs.

<sup>338</sup> Stephens J. Rabbi to open Chabad Center in East Manatee //Sarasota Herald Tribune. – 2004, 24 august.

<sup>339</sup> Інтерв'ю з Головним рабином України Азрієлом Чайкіним. – 2007, 30 серпня (Архів автора)

«міцвотанками проти асиміляції» і пропонували виконати хоча б одну міцву. Саме їх активність забезпечила любавичам таку широку популярність.

У боротьбі проти секуляризації єврейства Хабад Любавич посилав своїх випускників єшив створювати і очолювати Будинки Хабаду по всій країні. Згодом практика створення центрів Хабаду поширюється і за межі Сполучених Штатів Америки. Сьогодні вже близько чотирьох тисяч посланців Любавицького Ребе та членів їх сімей працюють у трьох тисячах Центрів Хабаду по всьому світу.

Рух Хабад ініціює освітню компанію в багатьох країнах світу. У роки конфлікту між Ізраїлем та Єгиптом (з 1967 по 1974 роки) Хабад Любавич влаштовували спеціальні марші з міцвами та спільною молитвою за ортодоксальну віру і практику. У 1975 році М.-М.Шнеерсон закликав кожного єврея виконувати міцву «любити ближнього свого як самого себе», дотримуватись кашруту, давати дітям єврейську освіту, а також закликав регулярно відвідувати мікву, особливо жінок.<sup>340</sup>

Хабадники вважають, що дотримання морального закону прискорить прихід месіанської ери. Це стосується в тому числі й зовнішнього вигляду релігійного єврея. Обов'язковим є накладання тфілін, пейси, традиційний одяг. Однак, Ж.Мінц зазначає, що не всі послідовники руху Хабад носять традиційний одяг постійно.<sup>341</sup> Частина любавичей вдягають традиційне вбрання лише в особливі моменти – на шабат у себе вдома, на свята; у повсякденному ж житті віддають вони перевагу сучасному європейському і американському одягу, чоловіки часто обирають сучасний діловий костюм.

Традиційний іудаїзм передбачає регулярне відвідування синагоги. Сьомий Любавицький Ребе дотримуючись традиції, збирав віруючих у шабатній вечір. М.-М.Шнеерсон виступав перед громадою з двома типами промов: 1) лекція або січа (sicha) та 2) ма-амар (ma`amar). Перший тип виступу був зазвичай більш об'ємним та інформативним. Ма-амар – більш езотерична інформація, кожна така промова сприймається хабадниками як дарування Тори на Синаї. Перекладачі записували промови Ребе (їдиш) англійською, івритом, російською та іншими мовами. Лекції Ребе популяризували ортодоксальний та кабалістичний містицизм у сучасному світі. Традиційні ритуали, окрім морального значення, набували ще й кабалістичної інтерпретації.

Незважаючи на метафізичні погляди Хабад Любавич, вони пропонують всі елементи ортодоксального іудаїзму: дотримання шабату, вживання лише кошерної їжі, навчання дітей основам іудаїзму і традиціям, щоденні молитви, вішати мезузи на дверях своїх будинків, займатися благодійництвом, мати вдома молитовники і дотримуватись 613 міцвот, як вони описані в Торі.

Лише специфічна концепція Месії та звільнення єврейства залишаються тими рисами, що відрізняють цей рух від інших хасидів або ортодоксів. На думку Ж.Мінца, саме це отримує єврейство від повного переходу до руху Хабад Любавич.<sup>342</sup> Якщо б месіанські погляди Хабад були менш специфічні, то можна було б чекати на масовий перехід єврейства - як ортодоксального, так і секуляризованого - у любавицький хасидизм.

Активність Хабад Любавич має свої результати і єврейство повертається до релігійного життя, усвідомлення іудаїзму як національної релігії. Такі тенденції у сучасному суспільстві часто отримують характеристику фундаменталістських. Український філософ В.Лісовий релігійним фундаменталізмом вважає прагнення конкретної релігії стати основою (фундаментом) всіх цінностей – моральних, політичних, правових.<sup>343</sup> Такий тоталітарний характер фундаменталізму відзначають і

<sup>340</sup> Шнеерсон М.-М. Уроки Торы. – Т.1. – М., 2002 (5762). – 398 с.

<sup>341</sup> Mintz J. Hasidic people: a place in the New World. – Cambridge, 1994 – P. 48

<sup>342</sup> Mintz J. Hasidic people: a place in the New World. – Cambridge, 1994. – P. 50

<sup>343</sup> Лісовий В. Фундаменталізм // Філософський енциклопедичний словник. – К., 2002 – С.694.

американські дослідники. Мартін Е. Марті та Р. Скот Апплебі [Marty M., Appleby S, eds. *Fundamentalisms Comprehended*. Chicago. - University of Chicago Press, 1995.]. Вони визначають фундаменталізм як войовничу реакцію на секулярну сучасність і вважають, що фундаменталізм має в собі «тоталітарний імпульс».

Х.Мансон підкреслює, що в Ізраїлі фундаменталістськими називають три течії сучасного іудаїзму: релігійних сіоністів, ультра ортодоксальних ашкеназів та ультра ортодоксальних сефардів (Shas party).<sup>344</sup> Вони політично активні, але Я.Лустік та Є.Спринцак називають їх фундаменталістами.<sup>345</sup>

Сіонізм секуляризує месіанську тему. Замість очікування Месії, який поведе євреїв у Ерец Ізраель, сіоністи пропонують будувати власне єврейське суспільство в Ізраїлі вже сьогодні. Релігійних сіоністів в Ізраїлі часто називають «національно релігійними» - це фактично поєднання ортодоксальних ідей і націоналізму.

Дотримання традицій і фундаменталізм – не одне й те саме. Традиціоналісти обирають для себе певний спосіб життя, можуть вважати інші способи неправильними, але, на відміну від фундаменталістів, не намагаються нав'язати іншим членам суспільства свою модель поведінки. Фундаменталісти сприймають свою модель як єдину правильну, істинну, не допускають критики, зауважує Б.Лоуренс.<sup>346</sup>

Фундаменталісти вважають свою точку зору альтернативою сучасній культурі, часто відчують себе як меншина, що чекає агресії з боку ворожої більшості. Звідси виникає ідея тимчасової боротьби. Прихильники фундаменталістських поглядів вважають сучасну культуру відхиленням від правильного розвитку і впевнені, що можуть це виправити. Виникає тенденція дотримання ідеологічної чистоти, що стає, на їх думку, протидією отруті сучасної світської культури. Есхатологічні очікування підштовхують традиціоналістів приймати віру, але для фундаменталістів це не достатньо. Вони прагнуть змінити світ відповідно до власного бачення його.

Цей вид релігійного фундаменталізму, на думку С.Хелмана, має свій початок у американському християнстві, особливо в американському протестантизмі кінця XIX – початку XX століть.<sup>347</sup> Сьогодні не лише християни та мусульмани, але й адепти індуїзму, буддисти, іудеї можуть мати фундаменталістські погляди. Дуже важливою в цьому аспекті стає трактовка священних текстів. Часто імам, рабин або інший релігійний лідер можуть витлумачувати факти і події з фундаменталістських позицій.

Важливо підкреслити те, що фундаменталісти вибірково акцентують увагу на відродженні традиційних заповідей. Часто віруючі тієї ж деномінації намагаються показати, що основи віри більш широкі, ніж це виголошують фундаменталісти. Так, Мартін М.Марті та Р.Скот Апплебі вважають, що фундаменталісти ведуть боротьбу проти соціального замовлення, вважають себе воїнами у *kulturkampf*, війні культур.<sup>348</sup> Така війна розпочинається у двох випадках: 1) коли фундаменталісти вважають, що на них нападають і вони повинні захистити свої цінності (звичний спосіб життя або Бог); 2) коли вважають, що ворог став слабшим і вони можуть повністю його перемогти. Така позиція вимагає від послідовників фундаменталістських поглядів життя з оглядкою на своїх ворогів. Вони вимушені постійно стежити за розвитком та набутками «ворожої цивілізації».

<sup>344</sup> Fundamentalism. Munson, Henry. // *The Blackwell Companion to the study of religion* / Ed. By Robert A.Segal. – Madlen, 2006. – P. 256

<sup>345</sup> Lustick I. For the land and Lord: Jewish fundamentalism in Israel. – New York, 1988. – P. 89.; Sprinzak E. The Ascendance of Israel's radical right. – New York, 1991. – P. 67

<sup>346</sup> Lawrence B. Defenders of God: The Fundamentalist Revolt against the Modern Age. - San Francisco, 1989. - P. 27.

<sup>347</sup> Heilman S. Jews and Fundamentalism. // *Journal of Ecumenical Studies*. – 2007, vol 42. – P.31.

<sup>348</sup> Marty M., Appleby S, eds. *Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements*. - Chicago, 1994

Фундаменталізм передбачає не лише активну агресію. Все має також і пасивну стадію. Це - пасивний опір проти гегемонії домінуючої культури (культури світської, культури гріха). Традиціоналісти вірять, що «великий світ» дозволить їм підтримувати їх традицію, тоді як серед фундаменталістів панує страх асиміляції. З цих позицій, рух Хабад Любавич логічно віднести до традиціоналістів, адже вони не усамітнюються в свою релігію та не намагаються відгородитись від сучасного світу, а вони працюють з асимільованим єврейським населенням і впевнені, що відродження іудаїзму можливо у сучасному світі.

Фундаменталісти запевняють віруючих, що вони отримають винагороду, якщо будуть дотримуватись певних принципів віри. Завжди легше обіцяти кращі часи у майбутньому, ніж діяти і вирішувати проблеми сьогодення. Фундаменталістські течії забезпечують впевненість у майбутньому (принаймні так здається віруючому). Послідовники Хабад Любавич, як і іудаїзму взагалі, вірять в прихід Месії, тобто в те, що з часом настане нова, краща епоха. Можливо, що це можна зрозуміти як певну фундаменталістську тенденцію. Але слід зазначити, що будь-яка релігія має уявлення про кращі часи або кращий світ. До того ж, хабадники не відмовляються вирішувати проблеми сьогодення, а навпаки - активно реагують на реалії сучасності. Треба додати, що М.-М.Шнеерсон у своїх зверненнях казав, що бачить вже сьогодні деякі характеристики ери Мошіаха.<sup>349</sup>

Американський дослідник С.Хелман вважає, що євреї – це група, яка готова для сприйняття фундаменталістських ідей.<sup>350</sup> Останні два покоління євреїв пережили геноцид часів Другою Світовою війни, де третина єврейського населення була знищена; ашкеназі фактично завершили свою історію в Європі, а сефарди – у мусульманському середовищі. Масштабна міграція єврейства закінчилася головним чином у Сполучених Штатах Америки, де вони легко асимілювалися, або в Ізраїлі, де вони відбудовують власну державність. Відбулися великі зміни – соціальні, політичні, релігійні. Частина єврейства впевнена, що світ став краще, але не всі підтримують такий оптимізм і вважають, що варто повернутися до «основних принципів» віри. Єврейський фундаменталізм знаходить своїх послідовників у США, особливо в Нью-Йорку та Лос-Анджелесі й в Ізраїлі. Це перш за все прагнення визначити, хто є «справжнім» євреєм. Релігія відносить до цієї групи реформаторів, консерваторів, реконструкціоністів і позацерковних євреїв, а також тих хто прагне бути «сучасним ортодоксом». Світські сіоністи в Ізраїлі ототожнюють поняття євреїв та ізраїльтян.

Єврейський фундаменталізм можна умовно поділити на активний і пасивний. Активні фундаменталісти впевнені, що всі євреї мають повернутися на історичну батьківщину – Ізраїль. Адже це є головною умовою приходу довгоочікуваного Спасителя – Мошіаха. Є інший вид активних єврейських фундаменталістів, які наближують Еру Мошіаха не переселенням у Ерец Ізраель, а ритуальними діями. Як гадає М.Фрідман, до цієї групи можна віднести Хабад, який акцентує увагу на релігійних ритуалах як необхідній умові поширення віри і приходу Месії.<sup>351</sup> Але, на думку автора, цей рух можна скоріше віднести до традиціоналістів, можливо навіть назвати «активними традиціоналістами». Противники лише активізують діяльність прихильників Хабад Любавич, що відправляють своїх посланників у різні куточки світу, будують мікви і єврейські центри. Варто підкреслити, що антагонізм «ми – вони» притаманний будь-якому етнічному угрупованню, такий поділ набуває ознак фундаменталізму лише за умов жорсткого розмежування й агресії, тоді як громада Хабад Любавич відкрита для спілкування як на державному рівні, так і на рівні

<sup>349</sup> Таугер Э. Учение Ребе. Признаки Эры Мошиаха сегодня // От сердца к сердцу. – 2005 - № 54 – С.16.

<sup>350</sup> Heilman S. Jews and Fundamentalism. // Journal of Ecumenical Studies. - 2007, vol. 42. – P.33.

<sup>351</sup> Friedman M. Habad as Messianic Fundamentalism: From Local Particularism to Universal Jewish Mission, in Marry and Appleby, Accounting for Fundamentalism - P. 328-360.

індивідуумів. Досвід показує, що Хабад визнають всі іудеї ортодокси, між ними відбувається діалог не на теологічному, а на соціальному рівні.

Пасивні єврейські фундаменталісти – ультра ортодокси. Вони готові чекати кращих часів, своїм завданням вважають відвернення мирян від гріха. Єшива стає інструментом збереження цнотливості, відокремлює віруючих від скептиків. Вивчення Тори стає способом життя. Це – ідеальне життя з точки зору традиційних цінностей. З цієї позиції світські навчальні заклади не мають онтологічного значення, другорядні, мають обмежене педагогічне значення. Наука також набуває другорядного значення, розглядається крізь призму непогрішимості сакральних текстів. Ультра консервативний погляд на життя ускладнює представникам ультраортодоксії спілкування з іншими іудейськими течіями, навіть представниками традиційного іудаїзму.

Проте в ортодоксальному фундаменталізмі є і не фундаменталістська модель. Це коли прихильність релігійним нормам розглядається як індивідуальний вибір. Сучасна ортодоксія вважає поєднання традиційного і сучасного життя можливим і навіть бажаним. Це засвідчує те, що культурна боротьба і опозиція не є домінуючим типом єврейського життя. Останнє, на думку автора, притаманне і для Хабад Любавич як частини ортодоксального іудаїзму.

Останнім часом посилюються фундаменталістські тенденції в межах ортодоксальності. Особливо це характерно для Ізраїлю. Частина дітей навчається тут в ортодоксальних школах, що пропонують більш фундаменталістську модель, ніж сучасна. Вони засвоюють цю модель, але при цьому виникає проблема – діти починають сприймати своїх батьків як не зовсім вірних нормам релігії. Важливо підкреслити, що фундаменталізм спрощує релігію, втрачається складність іудаїзму, а відтак завжди треба насторожено ставитися до течій, що намагаються сильно спростити основи релігії.

Відомо, що Хабад Любавич ведуть активну соціальну політику. Незважаючи на ортодоксальне вчення і спосіб життя, вони активно контактують з іншими релігійними течіями, органами державної влади і громадськими силами. Така активна політика була започаткована Шостим Любавицьким Ребе Йозефом Іцхаком Шнеерсоном і продовжена Сьомим – Менахемом-Менделом, які вважали своєю метою відродження єврейства. Після смерті останнього Ребе, обидві палати Конгресу США нагородили його золотою медаллю «за визначний і довготривалий внесок у покращення освітньої системи, зміцнення моралі в світі та організацію міжнародних благодійних акцій».<sup>352</sup>

На думку автора, звинувачення у надмірній релігійності і крайньому фундаменталізмі щодо Хабад Любавич може прозвучати від людей світських, адже хабадники часто носять вбрання часів Східної Європи XIX століття, вірять, що зараз вже закінчується шосте тисячоліття, а сьоме стане ерою Спасителя. Але треба дивитись не лише на екзотичний вигляд і незвичні для секулярної людини ритуали хабадівців, а й на їх поведінку, співіснування з іншими течіями і організаціями, на ті цінності, які вони пропагують. Треба підкреслити, що хабадівська релігійність не заважає послідовнику конфесії жити сучасним життям. Так, встановлено, що істинно віруючі, особливо якщо вони належать до основних американських релігій (християнства та іудаїзму) більш успішно опановують сучасні досягнення – індивідуальні права та рівність перед законом.

Я.Фельдман, що рік прожила серед хабадників, робить висновок, що «відмінність» представників руху Хабад Любавич від загального стандарту не є загрозою для суспільства: вони не прагнуть змінити демократію.<sup>353</sup> П.Беркович вважає, що євреї у Північній Америці – найбільш прогресивна зі всіх етнічних груп.<sup>354</sup> Тоді як

<sup>352</sup> Шнеерсон М.-М. К жизни, полной смысла . – М., 2004. – С.27

<sup>353</sup> Feldman J. Lubavitchers as Citizens: A Paradox of Liberal Democracy.- Cornell University Press. – P. 98

<sup>354</sup> Berkowitz P. Lubavitchers and Liberals. Lubavitchers and Liberals.. - Policy Review. Issue: 126. 2004. P.85.

найбільш ортодоксальні євреї уникають політики світської держави, любавичі активно використовують права, які їм надає світська влада – так, наприклад, право розмістити ритуальні свічки під час свята для підтримання духовності єврейства. Хабад Любавич підтримують спеціальні програми соціального забезпечення, але наполягають на шкільних молитвах; вони проти одностатевих шлюбів, але і проти дискримінації меншин; підтримують відокремлення церкви і держави, але вважають можливим використовувати релігійні символи у громадських місцях.

Релігійна віра любавицьких хасидів ґрунтується на біблійному віровченні. Вона пропонує поняття права, близьке до ліберального. Ю.Двін пише що хабадники живуть за заповіддю «возлюби ближнього»<sup>355</sup>, кожен день виголошуючи цей принцип в ранковій молитві. Відтак це стає фундаментом демократичності руху.

Хотілося б зазначити, що Хабад Любавич – релігійна течія давньої авраамічної релігії, що добре адаптувалася у сучасному світі. Любавицькі хасиди мають свою специфічну доктрину та дотримуються традицій іудаїзму, які деяким представникам сучасного суспільства можуть здаватися дивними. Але їх не можна звинуватити у сектантстві або агресивності фундаменталізму. Це - рух, який вперше почав популяризацію іудаїзму, соціально активна релігійна течія, яка підтримує єврейство у всьому світі і закликає секуляризоване єврейство повернутися до основ своєї віри.

Ґрунтовний аналіз релігійного вчення і практики Хабад Любавич дає можливість говорити про наявність традиціоналізму та відсутність агресивного ставлення до сучасного світу, інших релігійних течій - як іудейських, так і не іудейських. Концепція Хабад досить ліберальна: вони вважають за необхідне отримувати не лише релігійну, а й світську освіту, використовувати сучасні методики навчання і техніку, розмовляти мовою країни, в якій живуть. Хабад Любавич організували мережу освітніх центрів більше ніж у двадцяти країнах світу, стали активними учасниками відродження релігійної традиції єврейства у всьому світі, в тому числі і в Україні.

<sup>355</sup> Duin J. The Law of God should lead to the love of one`s neighbor // The Washington Times. – 2003, 16 june.



## РОЗДІЛ ВОСЬМИЙ

# НОВІ РЕЛІГІЙНІ ТЕЧІЇ В КОНТЕКСТІ ПОСТМОДЕРНОЇ РЕЛІГІЙНОСТІ

*Айлін БАРКЕР (Лондон, ВЕЛИКОБРИТАНІЯ)*

### ПОСТМОДЕРНІ ДУХОВНОСТІ, МОДЕРНІ СЕКУЛЯРИЗМИ ТА ДОМОДЕРНИЙ КОНСЕРВАТИЗМ В НОВІТНІХ РЕЛІГІЙНИХ РУХАХ

Відома британська соціолог релігії Ейлен Баркер розглядає три типи /етапи розвитку нових релігійних рухів в постмодерну епоху: постмодерні духовності, модерні секуляризми та домодерний консерватизм.

Ще донедавна в теоретичному релігієзнавстві вважалося, що найважливішим процесом релігійного життя сучасного суспільства є його секуляризація. Нині намічається тенденція надавати найвищий пріоритет процесу диверсифікації (урізноманітнення). За останні десятиліття значно збільшилась кількість способів виявів релігійності і духовності. Багато в чому це зумовлено тим, що в сучасному глобалізованому суспільстві інформаційний обмін відбувається значно швидше і в більших обсягах, ніж будь-коли в історії людства. Істотно зросла індивідуальна мобільність. Цінності все більше схиляються в бік не традиційно спільнотних, а в характерний для ліберальної ідеології бік власного вибору. Виразно зростає диверсифікація навіть в середовищі традиційних релігій.

В секуляризмі, як явищі НРТ, дослідниця виокремлює три його різновиди – "жорсткий" ("ідейний атеїзм, жорстке заперечення"), "апатичний" (індивід живе насиченим життям, в якому немає місця навіть думці про Бога чи надприродне) та м'який (про релігію згадують тільки в переломні життєві моменти та стикаються з її проявами в певних соціальних заходах). Оглядаючи модерні та постмодерні за своїм характером НРТ, А.Баркер констатує, що вони настільки різні в своїх проявах, що майже неможливо робити щодо них якісь узагальнення.

Дослідниця описує масмедійний феномен підкреслення інаковості учасників НРТ, обов'язкового висвітлення їх релігійної приналежності, наприклад у випадках, коли такі індивіди задіяні в злочинах чи самогубствах, що створює імідж кримінальності та агресивності НРТ. Хоча насправді рівень злочинності в них зазвичай нижчий, ніж в середньому в соціумі чи навіть в традиційних конфесіях.

Користуючись соціологічним інструментарієм, А.Баркер виводить показову таблицю ідеальних типових відмінностей між модерною релігійністю і постмодерною духовністю (спіритуальністю). Ця нова духовність, яку раніше часто називали Нью Ейдж, багато запозичує зі Східних релігій, зокрема індуїзму та буддизму, однак можна віднайти в ній корені й дохристиянського, особливо гностичного містицизму. Різноманітність тут хитається від духовного кристаловидіння та неоязичництва до НЛЮ-культів.

Безодня між фундаменталістськими (для них характерний жорсткий дуалізм, акцент на букву вчення, а не на особистий досвід) і постмодерними виявами духовності вражає. І хоча обидва ці спрямування відносяться до НРТ, це майже у всьому протилежні сторони цього явища. НРТ, які віднесені до модерного секулярного спрямування, лежать десь посередині між цими полюсами.

Основною різницею між модерним і постмодерним напрямками є концепція Божественного як трансцендентної духовної істоти для модерну і концептуалізація

божественного як універсальної життєвої сили чи енергії в людині і в природі для постмодерну. Нові релігії, що ґрунтуються на християнських вченнях (фундаменталізм та модерн), ідеологічно базуються на історизмі, креаціонізмі, есхатологізмі, в той час як для нової духовності характерний циклічність часу, релятивізм і власний досвід; замість жорсткої дихотомії спрямування на холізм.

Чинником такої зміни автор зокрема називає нову економічну модель відносин – від релігій періоду індустріальної праці, де релігійна мораль мала забезпечувати виробничу дисципліну, відбувся (принаймні в розвинених країнах) перехід до суспільства споживацтва, яке всіляко відкидає стороннє штучне регулювання своєї поведінки.

Мабуть, єдиною важливою рисою для всіх НРТ є те, що ці групи часто сприймаються з підозрою і страхом й дискримінуються через свої справжні чи уявні вірування та практики. Також їм закидають ірраціоналізм, що стало причиною поширення абсолютно ненаукової концепції "промивання мізків" для пояснення зміни поведінки людини, яка потрапила в НРТ.

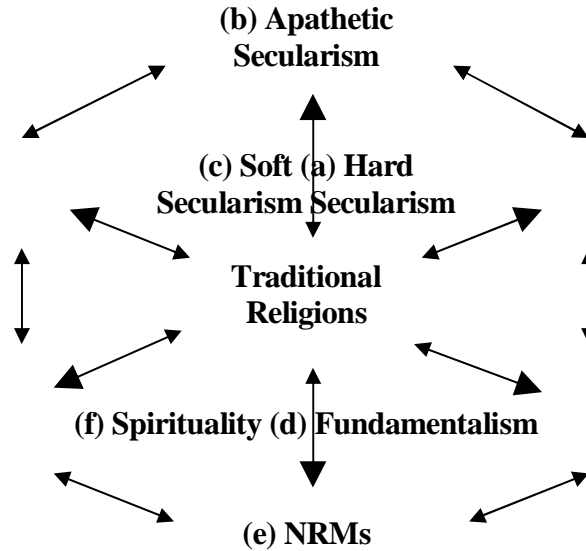
В той же час, попри окремі винятки, прихильники НРТ в основному є законопослушними й мирними членами соціуму, різноманіття якого вони збагачують самим своїм існуванням.

***Eileen BARKER***

I would like to begin by proposing that it could be helpful to exchange the theory that the most significant process relating to the religious scene in contemporary society is 'secularisation' for one which considers a process of 'diversification' to be of crucial significance. Barring the use of guns (a possibility which, unfortunately, cannot be altogether ignored), it is possible to argue that we are seeing (and can expect in the foreseeable future to continue to see) an increasing variety of ways in which citizens will be religious, experience spirituality, and/or address (or ignore) questions of ultimate concern – questions such as 'What is the meaning of life?' 'Is there a life after death?' 'Is there a God?'

Several explanations for this increasing diversification can be found in the structure and culture of both modern and post-modern societies. These include increased mobility and a changing occupational structure; our grandchildren no longer live in the same location or follow the same occupation as our grandparents did and they are, therefore, likely to have different life experiences and, thus, may not be satisfied with those answers to questions of ultimate concern that seemed to satisfy their grandparents. Migration, travel and the mass media, particularly the growth of the Internet, have opened up a whole new vista of potential beliefs, life-styles and practices. There has, furthermore, been a gradual, but steady spread of a culture that values individual choice over community loyalty, that emphasises consumerism rather than production, and respects personal experience rather than patriarchal authority. Innovation rather than tradition is revered in many quarters. And the fact that such changes are not universally appreciated merely serves to increase the potential for diversity.

Before turning to our three types in more detail, however, they should be placed within the larger context of the religious and secular scene, as schematically depicted in Figure 1. First, it should be recognised that there is an increasingly visible diversity *within* the traditional religions, which sometimes, but by no means always, leads to schisms. One very obvious example of massive change within a mainstream religion would be the changes brought about by the Second Vatican Council in the 1960s. But there are many less visible changes taking place almost daily in most of the world religions with more or less impact on their institutions and their membership as well as on the wider social scene. One could, indeed, argue that change is the only constant.

*Figure 1: Religious Diversity*

Secularisation (as well as reactions to secularisation) is undoubtedly one of the processes that has been occurring in many parts of the contemporary world. But there is plenty of diversity here too. At one extreme, there is 'hard secularism'. This is a 'religious' denial of the existence of God; it is the position found in Marxist ideologies and in Humanist groups; it is a position made visible in contemporary society through the pronouncements of journalists such as Christopher Hitchens or the British biologist Richard Dawkins.<sup>356</sup>

Hard secularism is very different from what might be called 'apathetic secularism', which is a situation in which the persons concerned simply do not think about religion – either positively or negatively. Religion just does not feature as part of the lives of soft secularists. Their interests may be their family, their work, their car, their football club or their favourite 'soap opera'; they rarely, if ever, contemplate the existence of God or of life after death.

Then there is 'soft secularism'. This could almost as well be termed soft religiosity. It is a religiosity that enters into one's consciousness only occasionally – perhaps at such times as the death of a loved one. There is no strong antagonism towards religion; in fact there can be the idea that religion is a good thing – in its place. The institutionalised religions play a background role, and may even be welcomed at times of personal or national crisis. There might be a god, but not one who is of any great significance in everyday life. They may not believe in God, but that does not mean that they may not be prepared to use Him when necessary.

Turning to the lower part of Figure 1, more obviously religious are a number of religions/movements/groups to which the terms, cult, sect and/or new religious movement might be applied. Social scientists have used the terms cult and sect in a non-pejorative, technical sense, distinguishing them from church and denomination according to whether or not they are in tension with the rest of society and how universalistic or exclusive they are in their theological claims.<sup>357</sup> In popular parlance, however, such terms have come to mean 'religions that I don't approve of', which is not very helpful for our understanding of what they are really like – which is why the term 'new religious movement' (NRM) has come to be used by scholars in recent years. This is not without its own problems, however. Some NRMs are not new, some are not particularly religious and few are movements in any strict sense of the word. Furthermore, the term NRM is used both to refer to religions that are new to a particular society, although they may have been around for centuries (even millennia) in

<sup>356</sup> See, for example, Christopher Hitchens, *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything*, New York: Hachette, 2007; and Richard Dawkins, *The God Delusion*. - Boston, 2006.

<sup>357</sup> See, for example, Meredith B. McGuire, *Religion: The Social Context*. Belmont, CA: Wadsworth, 2002, 5th edition.

another society, and to refer to religions that are more fundamentally new – with new beliefs, new organisations, or a new membership. Islam, Buddhism and Shinto could be cited as examples of the first understanding of new religions as they have become more visible in most of Europe; while Scientology, the Unification Church, ISKCON, The Family International, the White Brotherhood or Vissarion's Church of the Last Testament – and, perhaps, 19<sup>th</sup> century religions such as Jehovah's Witnesses and Seventh-day Adventists might be identified as the second type of NRM. It is these latter manifestations of religion and/or spirituality with which the rest of this paper is primarily concerned – that is, with those that have appeared on the religious scene in their present form within the last 100 years or so – rather than the traditional religions of migrant populations.

The first point to make is that one cannot generalise about the new religions. They are genuinely diverse, differing from each other in every conceivable way: in their beliefs; the traditions from which they drew their inspiration; their practices; their organisation; their leadership; their life-styles; their financial situation; their attitudes towards women and children – and towards the rest of society.

Some have hit the headlines because of the horrific tragedies with which they have become associated. Many still remember the suicides and murders of members of the Peoples Temple in Jonestown, Guyana in 1978; the FBI's siege and eventual storming of the Branch Davidian's compound in Waco, Texas in 1993; and, moving to Europe, the suicide/murders of members of the Solar Temple in 1994/5/7. The murder and harm caused to commuters through the release of sarin gas on the Tokyo underground by members of Aum Shinrikyo in 1995; and the Al Qaeda suicide terrorists who flew into the twin towers on 9/11 2001 brought about a further, international awareness of the deadly potential of certain new religions.

Terrible though such tragedies are, however, they have been restricted to no more than a score or so of the new religions, and at Inform,<sup>358</sup> an organisation founded in 1988 with the support of the British government and mainstream churches, we have information about over 4000 organisations, around 1000 of which can be classified as NRMs currently active in the UK alone. Most of these are perfectly peaceful and their members are no more (possibly less) likely to commit any criminal offence than members of the population at large. When they *do* commit a crime, however, they tend to be far more visible than 'ordinary' members of the mainstream population. And visibility is often mistaken for typicality. Consider, for example, how one might have brought to one's attention a newspaper headline declaring that a cult member has committed suicide. One might notice such an announcement three or four times in a year, remember the suicides of the members of Heavens Gate in California in 1997, and start to wonder what it is about cults that leads their members to kill themselves. One might not, however, immediately recognise that we are unlikely to see a headline announcing that a member of the Orthodox Church has committed suicide, yet the rate of suicide among the Orthodox population might be twice as high as that among the cult members – which could then lead us to ask the question: 'What is it about the cult that *stops* its members from committing suicide?'<sup>359</sup>

Let me now turn to the three variations mentioned in the title of this paper, starting with the concept of 'pre-modern conservatism', many manifestations of which have arisen as a reaction to both modern secularism and post-modern spirituality. Although originally the term 'fundamentalism' referred to the American Protestants in the early 19<sup>th</sup> century who wanted to return to what they considered to be the fundamentals of Christianity, the term is now applied to a wide range of religions that claim to follow the Pristine Truths of Orthodoxy and Orthopraxis. While seeing fundamentalism as a hybrid between a new religious

<sup>358</sup> [www.Inform.ac](http://www.Inform.ac)

<sup>359</sup> In a court case in Lyons on 4 October 1996 in which the Church of Scientology was being held responsible for the suicide of someone who had been associated with the movement, Massimo Introvigne pointed out that the rate of suicide among French policemen was greater than that amongst Scientologists.

movement and a traditional, conservative religion, one definition used by Martin Marty and Scott Appleby in their extensive Chicago project on the subject is that fundamentalism is:

A process of selective retrieval, embellishment, and construction of ‘essentials’ or ‘fundamentals’ of a religious tradition for the purposes of halting the erosion of traditional encroachments of secular modernity.<sup>360</sup>

While the term fundamentalism has come to be associated with fanaticism and even violence and/or terrorism (as with the Islamist suicide bombers), by no means all fundamentalist groups, or even most fundamentalist groups, are violent. We could call the Jehovah’s Witnesses a fundamentalist group, but they are certainly not violent – indeed, they are imprisoned in several countries because they refuse to bear arms. Although it holds to what most Christians would consider unorthodox views on sexual love, the Family International considers itself fundamentalist in its beliefs and its members are as law-abiding as most other citizens.

Fundamentalist groups may cut themselves off from the rest of society in one way or another. Children in the Exclusive Brethren are now commonly educated in special Brethren schools, and the women are expected not to work for a living once they are married, and at all ages they cover their long hair with a scarf when they are in public; when I am invited to a Brethren home, I have to eat in another room because of their understanding of I Corinthians 5:11,<sup>361</sup> and other New Testament verses that they see as fundamental to their faith.<sup>362</sup> They deplore many of the changes in modern and pre-modern society – at the moment they are particularly upset at the thought of same-sex marriages. Their religious beliefs are ‘fundamentally’ at the core of their family-based life (they have an exceptionally low divorce rate).<sup>363</sup> All Brethren (including children) are expected to attend the meeting houses for some kind of worship and fellowship most days of the week. But, at the same time, according to most conceivable criteria, the Brethren as a group are exemplary, hard-working, tax-paying citizens.

Moving from the pre-modern to the post-modern end of our new religions continuum, we find groups that are sometimes referred to as part of the new spirituality or, less frequently now than 20 years ago, the New Age movement. They tend to borrow significantly, though not exclusively, from Eastern religions such as Hinduism and Buddhism and, occasionally, though to a lesser extent, Shinto, but one can also trace some of their roots to Western mysticism and esotericism and parts of the Gnostic gospels. We cannot go through all the characteristics associated with such groups, but it should be stressed that the diversity here can be quite amazing, ranging from divination through crystals to NeoPaganism and UFO-cults. I would, however, like to indicate briefly how they differ from the more fundamentalist or traditionally conservative religions of the Book, using, once again ideal types in the Weberian sense as illustrated in Table 1.

<sup>360</sup> Martin Marty and R. Scott Appleby *Fundamentalisms Comprehended* // University of Chicago, 1995: 6.

<sup>361</sup> But now I have written to you, if any one called brother be fornicator, or avaricious, or idolater, or abusive, or a drunkard, or rapacious, not to mix with [him]; with such a one not even to eat.

<sup>362</sup> Examples are: “[The] Lord knows those that are his; and Let everyone who names the name of [the] Lord withdraw from iniquity.” (II Timothy 2:19); “Be not diversely yoked with unbelievers; for what participation [is there] between righteousness and lawlessness?” (II Corinthians 6:14). “Wherefore come out from the midst of them, and be separated, saith [the] Lord, and touch not [what is] unclean, and I will receive you; and I will be to you for a Father, and ye shall be to me for sons and daughters, saith [the] Lord Almighty” (II Corinthians 6:17-18). I have taken these quotations from John Nelson Darby’s translation, which does not differ substantially from the King James’ version.

<sup>363</sup> Gary D. Bouma, “The Brethren: An Investigation into Marriage and Family Relations Among the Exclusive Brethren in Australia,” 2006.

**Table 1** *An ideal typical distinction between Scriptural religiosity and spirituality*<sup>364</sup>

	<i>Religiosity (of The Book)</i>	<i>Spirituality</i>
<i>The Divine</i>	Transcendent & Particular	Immanent & cosmic
<i>Source</i>	Without	Within
<i>Time</i>	Temporal/historical	Eternal/a-historical
<i>Change</i>	Lineal: past/present/future	Cyclical: then/now/then
<i>Organisation</i>	Institutional	Individual
<i>Communication</i>	Vertical hierarchy	Horizontal networking
<i>Relations</i>	Controlling	Relating
<i>Social Identity</i>	Group/community	Individual/commune
<i>Distinctions</i>	Dichotomous: Them/us	Complementarity: Us (them=them/us)
<i>Origins</i>	Creation	Creating
<i>Knowledge</i>	Dogma/revelation	Experience
<i>Source of Authority</i>	Scripture/authority	Self/mysticism
<i>Control</i>	External authority	Internal responsibility
<i>Sex/gender</i>	Male/(female)	Feminine~(masculine)
<i>Perspective</i>	Analytical	Holistic/syncretistic
<i>Anthropology</i>	Man in God's image	Humans as part of Nature
<i>Theodicy</i>	Evil/sin	Lack of attunement/balance
<i>Life after death</i>	Salvation/Resurrection	Reincarnation/transmigration/Mokṣa

Perhaps one of the most important distinctions between the two poles of pre-modern and post-modern is the believers' conception of the Divine. For a movement or individual near the religiosity pole, the Divine is seen as a transcendent Spiritual Being or personal God, distinguishable from the believer, although possibly also dwelling within him or her. For the spiritually oriented post-modern type, the divine is more likely to be conceptualised as a universal life force or energy, or, less abstractly, 'the Divine Spark' may be perceived as 'the God within' – an integral part of each human individual, who will, in turn, be conceptualised as an integral part of nature and/or of the cosmos.

With the traditionally religious, there is belief in a creation myth and an eschatological faith in an eventual end time. The world is likely to be divided into dichotomous distinctions (them and us; before and after; good and bad; male and female; godly and satanic). Truth and morality tend to be absolute and are known through God's revelation in Scripture and/or through some charismatic prophet. Human beings are considered inherently sinful and in need of special means, such as God's grace, to receive salvation. Following death, the body is resurrected into heaven - or damned to hell - possibly after a period in purgatory.

For the spiritually oriented post-modern type, time tends to be perceived as basically cyclical, tied to the seasons and a natural cycle of birth, growth, death and rebirth. Truth and morality are likely to be seen as relative to the context rather than as absolute, universal laws or commandments. Concepts such as sin and guilt are alien; yin and yang complementarity and balance are stressed with, perhaps, a greater (rebalancing) emphasis on the feminine and on an awareness of environmental issues. Considerable value is placed on personal experience and personal responsibility.

It needs to be stressed that these distinctions are ideal typical caricatures. The two clusters of characteristics are unlikely to be found unambiguously together in reality. It is perfectly possible for actual groups and/or individuals to be closer to one pole on some characteristics and

<sup>364</sup> This distinction is elaborated in Eileen Barker, "The Church Without and the God Within: Religiosity and/or Spirituality?" Pp. 23-48 in *Religion and Patterns of Social Transformation*, edited by Dinka Marinović Jerolimov, Siniša Zrinščak, and Irena Borowik. - Zagreb, 2004.

to the other pole on others, but I suspect the distinctions are recognisable to anyone who has spent time studying the diversity of new religions.

Then, between the pre-modern and the post-modern one can find new religions that might be labelled 'modern' in a number of ways. Several of these belong to what is sometimes referred to as the human potential movement, one of the most important of these being the Church of Scientology. In such movements, the members are likely to be achievement oriented, not rejecting, but accepting the goals of modern society. Indeed, Bryan Wilson wrote that Scientology was precisely the kind of religion that one might expect to find reflecting the preoccupations of a modern, secularized society in which individuals exhibit a greater concern for self-development and psychic well-being than for other-worldly salvation.<sup>365</sup>

It is interesting to compare Wilson's analysis of Scientology with his and Karel Dobbelaere's later analysis of Soka Gakkai International in which they argue that this Buddhist new religion is 'in tune with the times' in so far as its members have a radically different experience of life from those engaged in the extractive or manufacturing industries of producer societies. With the shift from an economic structure in which the goals of a production-oriented economy 'demanded a moral order in which the work ethic had a central role',<sup>366</sup> to one in which a consumer economy 'demanded the abandonment of the regulation of personal comportment'.<sup>367</sup> 'Ideals of duty to the state, or action for the corporate good, were subordinated to the search for personal fulfilment and the desire to enjoy life to the full.'<sup>368</sup> The image of a personal God was increasingly replaced by the idea of an impersonal force or spirit; and the rewards came to be sought in *this world* – and/or, via reincarnation, in the next life, but still in this world – rather than through salvation in some other world.

These authors, frequently pointed to as staunch upholders of the 'secularisation thesis', illustrate clearly how the desacralization of societal organisations may lead not to the disappearance of religion at a personal level, but to its persistence in forms more compatible with modern – or post-modern – society.

While it cannot be repeated too many times that new religious movements differ from each other in many radically different ways, it can still be recognised that one characteristic that they have held in common throughout history is that they have been treated with suspicion and fear and, quite often, have been discriminated against and/or persecuted for actual or alleged beliefs and practices. Frequently they are accused of being irrational – indeed this is one reason why the completely unscientific metaphor of brainwashing has often been drawn upon to explain why people would do something as otherwise inexplicable as converting to a new religion.

The antagonism is not altogether surprising. At the individual level, parents are quite likely to be upset when their offspring reject the values and perhaps the way of life that they had planned for their cherished son or daughter. At a more social level, those with a vested interest in preserving the status quo will tend to be on the defensive about novel alternatives.

Usually new religions are comparatively small, with limited power or status and as such present little or no real threat to the state. As already stated, there have been some violent acts perpetrated by small religious groups, but, to repeat, the numbers of groups involved is tiny compared to the number of new religions, and there are many more violent acts committed by members of old or no religions. This is not to say that violence or any criminal activity is not something that needs to be controlled – it is just to argue it is important to keep it in perspective, though different societies have diverse perspectives on such matters. Falun Gong was seen as a threat when it showed that it could mobilise thousands of people for a demonstration – something that the Chinese state felt should be its (the state's) prerogative alone. Other states not only allow, but celebrate the fact that non-violent demonstrations can occur in their countries.

---

<sup>365</sup> Wilson, Bryan. 1990. *The Social Dimensions of Sectarianism: Sects and New Religious Movements in Contemporary Society*. - Oxford: Clarendon Press.

<sup>366</sup> Ibid, page 217.

<sup>367</sup> Ibid, p. 218.

<sup>368</sup> Ibid, p.219.

In so far as contemporary society has a post-modern nature, it is likely to be suspicious of pre-modern and possibly modern religious movements. In so far as state authorities are themselves pre-modern or modern they are likely to be concerned about the disregard for authority and the crossing or transcending of traditional boundaries of permissible behaviour by the more post-modern movements.

In so far as groups or movements have a religious or spiritual nature, they may have a stronger motivation underpinning their actions than those uninterested in such dimensions to their world view – although it cannot be forgotten that non-religious, including strongly atheistic, worldviews have provided the motivation for many sweeping changes in our not too distant history.

But all societies have laws to protect their citizens from criminal behaviour, and in my country (Britain) as in many other countries, it is a widely held opinion that it is a person's actions rather than their beliefs which should determine how they are treated by the law. In such countries, the members of new religions are just as liable, but no more liable, to be punished by the state should they be found guilty of criminal activity.

In so far as a new religious movement is innovative, this could present a challenge for both individuals and the society at large – it could present a real danger, a perceived danger – or it could be accepted as advantageous to either the individual or the state – or to both.

In assessing the challenges with which we are presented, I would suggest that we need laws that are made and enforced according to due process by a democratically accountable state – and we need accurate knowledge about the new religions – not ignorance, misinformation or defamatory labelling – all of which can, on the one hand, obscure those genuine dangers to which individuals and society need to be alerted, and, on the other hand, lead to the abuse of human rights of citizens who hold beliefs and wish to follow a lifestyle that differs from our own, but which can be perfectly compatible with – and even enrich – our ways of life in an increasingly diversifying society.

*Игорь КАНТЕРОВ (Москва, РОССИЯ)*

### **НОВЫЕ РЕЛИГИИ В КОНТЕКСТЕ ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ ПОСТСОВЕТСКОГО ПРОСТРАНСТВА РОССИИ**

В функционировании новых религиозных движений в постсоветской России можно выделить три периода (этапа).

**1-й период - 1991- 1993 г.г.** Он характеризуется бурным распространением, «триумфальным шествием» НРД по территории России. При этом следует учитывать факт возникновения и активного миссионерства новых религиозных движений в России еще в советский период. Правда, они тогда находились в полулегальном или нелегальном статусе, хотя некоторые из них (например, Церковь Божией Матери Державная) вели себя весьма активно, проводили богослужения, издавали книги и брошюры.

В рассматриваемый период отношение общества к возникающим типам религиозных образований в целом было толерантным, а нередко даже и позитивным. Во многом это объясняется реакцией на крушение идеологической и политической монополии одной партии, повлекшей за собой преодоление господствовавшего представления о религии, как пережитке прошлого, помехи на пути построения коммунистического общества. Возникновению и беспрепятственному распространению новых религиозных движений в России в немалой степени благоприятствовало и



возобладание в государственно - конфессиональных отношениях установка о плюрализме как условия реальной свободы совести и неременном условии принадлежности государства к категории демократических. Данная установка была положена в основу Закона РСФСР «О свободе вероисповедания» от 25 октября 1990 года. В нем государство проявляет терпимость к широкому самому широкому спектру религиозных взглядов и убеждений. Гарантируется не только свобода выбора вероисповедания, но и право на изменение религиозных убеждений.

Доля успеха основателей и миссионеров новых религиозных движений была обусловлена и недостаточной активностью «исторических религий». К тому же, они ассоциировались у части российского населения, главным образом молодежи, с институтами, в которых верующие лишь пассивно и эпизодически участвуют в богослужениях, соблюдении обрядов, а жесткие уставы не дают возможности для самовыражения, тем самым направляя духовные искания к альтернативным формам религиозности. Внимание к НРД иностранного происхождения нередко было продиктовано общим интересом к жизни стран Запада и Востока. Этот интерес особенно в перестроечный период, когда появилась возможность непосредственных контактов и общения с иностранцами. И нередко таким первым иностранцем оказывался миссионер того или иного нового религиозного объединения, занимающийся поисками приверженцев этого объединения.

Объединения и группы, возникшие в постсоветской России, имели различны параметры. Одни из них находились на стадии формирования вероучения и культовой практики, другие (прежде всего зарубежного происхождения) - обладали разработанной догматикой и обрядностью. Некоторые из них представляли аморфные образования, объединяющие не более 20 последователей, другие были жестко структурированы и насчитывали тысячи последователей. Социально- демографические характеристики последователей новых религиозных движений в России в целом близки к соответствующим показателям сторонников этих движений в США и Западной Европе. Значительную часть неорелигиозных образований составляет городское население.

К началу 1993 года явственно определились «лидеры» новых религиозных движений, развернувшие свою деятельность в России. Среди них – Церковь объединения, Международное общество Сознания Кришны, Церковь Саентологии. По классификации зарубежных социологов религии к новым религиозным движениям причисляют и Свидетелей Иеговы, быстрыми темпами умножавшими ряды своих последователей в постсоветский период.

В силу значительной разнородности (вероучительной, организационной, численностью последователей, материальными возможностями) новые религиозные движения начинали свою деятельность в России в неодинаковых «стартовых условиях» условиях. Одни на первых порах весьма эффективно использовали приемы миссионерства, апробированные в других странах, другим приходилось «на ходу» искать привлекательные формы обращения, апеллируя к разным возрастным и социальным слоям населения.

Русская Православная Церковь поначалу не видела в возникающих религиозных объединениях опасности для Православия. Более того, видные иерархи Русского православия встречались с руководителями зарубежных религиозных объединений, развернувших свою деятельность в России. Так, в Москве, в Свято - Даниловом монастыре с 28 октября по 1 ноября 1989 года Советом Мировых религий (основанным Муном) была проведена конференция на тему «Троичные основания христианского единства». Участвовавший в работе конференции представитель Церкви объединения Чон Ван Куак прибыл в СССР по особому приглашению РПЦ и имел аудиенцию у митрополита Филарета (Вахромеев), который затем, в свою очередь, был приглашен на Ассамблею мировых религий, в США, где встретился с Муном.

В 1992 году другой видный иерарх РПЦ встречался с Секой Асахарой, филиал которой развернул активную деятельность в России. В рекламных буклетах российского

отделения «АУМ Синрике» сообщалось о передаче в дар РПЦ достаточно крупной суммы для приобретения бумаги.

**2-й период функционирования НРД на территории России - 1993- 1997 г. г.** Он характеризуется возникновением различных форм противодействия распространению новых религиозных образований. Правда, еще весной 1992 года Патриарх Московский и Всея Руси Алексей II обратился с письмом в Верховный Совет Российской Федерации с просьбой ограничить деятельность иноверцев. Летом 1993 года в высшей законодательном органе России началось обсуждение изменений и дополнений к действующему закону «О свободе вероисповеданий», ограничивающие право иностранных религиозных организаций, а также лиц, не имеющих российского гражданства, заниматься миссионерской и издательской деятельностью. Перед голосованием среди депутатов распространялось письмо Патриарха Алексея II: «От лица Русской Православной Церкви, к которой принадлежит большинство Россиян, свидетельствую, что предлагаемые изменения и дополнения отвечают чаяниям и потребностям православного клира и потребностям церковного народа»

В 1994 г. свое отношение к возрастающему распространению посткоммунистической России разнообразных духовных образований сформулировала авторитетная инстанция Русской Православной Церкви- Архиерейский Собор. Им было принято определение «О псевдохристианских сектах, неоязычестве и оккультизме», в 16 пунктах которого раскрываются причины возрождения старых гностических культов и возникновение так называемых «новых религиозных движений», перечисляются наиболее опасные для Церкви Христовой типы современных лжеучений, дается наставление о том, как следует чадам божьим противостоять ложным взглядам сектантских проповедников.

Распространение псевдохристианских сект, неоязычества и оккультизма расценивается Собором как явление глобальное, охватившее в наши дни многие народы Земли, которые «находятся в состоянии духовного кризиса, в условиях всесторонней секуляризации, размывающей правильные представления о Едином Истинном Боге и о человеке как творении Божиим, призванном исполнять волю Его». Таким образом, природа рассматриваемого феномена осмысливается в двух измерениях: всемирно-историческом (на протяжении всей земной истории в мире восставали противники Христовой веры) и конкретно- историческом (набором факторов и обстоятельств, благоприятствующих в наши дни появлению и распространению этого феномена). Конкретно- историческое измерение дополняется особым выделением причинной связи активизации сектантов с многолетним господством атеистических режимов в Странах СНГ и Балтии, которое «насиленно лишило несколько поколений людей истинной веры, породило пустоту в душах, нуждающихся в духовной пище».

В Определении Архиерейского Собора РПЦ выделяются две основные разновидности действующих в России «лжерелигий». К первой, возникшей на «отечественной почве», относятся объединения, созданные и руководимые лжепророками. Это- «Собор новой Святой Руси» (Богородичный Центр), «Белое Братство», «Церковь последнего завета». За ними следуют язычество, астрология. Выделяются теософские и спиритические общества, основанные Еленой Блаватской, и «Учение живой этики», введенное в оборот семьей Рерихов и называемое также «Агни- йогой».

Вторая разновидность включает в себя группы и объединения, попавшие в Россию из-за рубежа. В перечне таковых значатся религиозные объединения, получившие распространение образования на конец 1994 г. Перечень открывает Ассоциация Святого духа за объединение мирового христианства («Церковь Муна») в этот период, несомненно, находившейся среди лидеров организаций иностранного происхождения по активности и масштабам вовлечения россиян в ряды последователей и сочувствующих. Называется также «Аум Синрике»- российский филиал японской организации, переживавший настоящий бум, насчитывающий в нашей стране около 40 тыс. приверженцев. Это одно из немногих зарубежных и отечественных религиозных новообразований, использующих в

своей деятельности возможности радио и телевидения. Вместе с объединениями иностранного происхождения, обладающими устойчивыми структурами и внушительной поддержкой «материнских организаций», в «Определении» выделяются «различные направления учений «Новой эры», «Эры Водолея», отличающиеся организационной аморфностью, отсутствием четко сформулированной доктрины.

В 1992- 1993 г.г. России возникают группы и объединения, заявляющие о своем негативной отношении к новым религиозным объединениям и требующие ограничения или полного запрета их деятельности. Активными противниками НРД выступали объединения родственников членов новых религиозных объединений, масс-медиа, некоторые политические партии. В 1993 г. в Москве образовывается Информационно-консультативный центр священномученика Ириней Лионского, возглавляемый А. Л. Дворкиным. В задачу центра входит получение сведений о деятельности тоталитарных и деструктивных сект и культов, а также информирование общества и государственных учреждений о вреде сектанства. В своей книге «Сектоведение» (Нижний Новгород, 2000) Дворкин формулирует понятие «тоталитарная секта» (культ), получившее широкое распространение в масс-медиа, в лексиконе православного духовенства, богословов, государственных служащих и в публикациях некоторых религиоведов.

Шумно заявившие о себе религиозные новообразования сразу же вызвали повышенный интерес средств массовой информации. Репортажи о культах с экзотическими названиями, их лидерах, провозглашающих себя мессиями и божествами, передавались по каналам телевидения, публиковались в самых авторитетных и многотиражных изданиях. Основной упор делался на разоблачении изощренных приемов, с помощью которых людей будто бы завлекали в культы. Сообщалось об огромных богатствах их лидеров, добытых нечестными путями – вымогательством, обманными посулами и обещаниями, поверившим им людям. Подобные репортажи формировали негативные представления в общества о новых религиозных движениях. Они дополнялись обширной информацией обличительного содержания, исходящей из конфессиональных кругов. С этими стереотипами не соглашались исследователи, занимавшиеся изучением природы новых религиозных движений и конкретных проявления данного феномена. Однако их взгляды не доходили до широкой аудитории.

Актуализация «сектантской тематики», превращение ее в «новость дня» обуславливается несколькими факторами и обстоятельствами. В общероссийском масштабе - это обсуждение законопроектов о свободе совести или внесение поправок в уже действующее законодательство, в той или иной мере затрагивающий статус религиозных меньшинств, причисляемых ведущей концессией, многими журналистами и даже государственными служащими к сектантам и культам. Другими мотивами, способствующими раскрутке проблематики НРД, были и остаются случаи массовых нарушений законов, совершаемых теми или иными неорелигиозными группами. Так, в течении нескольких месяцев «сектантская тематика» находилась в центре внимания российских СМИ в связи с событиями на Украине вокруг Белого Братства. С весны 1995 г. материалы о тоталитарных сектах вновь становятся «ударной темой» журналистов и политиков. На этот раз поводом послужили трагические события в токийском метро, где активисты религиозной организации «АУМ Синрикё» распылили газ зарин. В результате этих действий 12 человек погибли и более пяти с половиной тысяч оказались в больницах.

В 1995 - 1996 г. г.г. к новым религиозным движениям проявляется повышенный интерес в связи с обсуждением нового Федерального Закона, получившего название «О свободе совести и о религиозных объединениях». В обсуждении законопроекта принимали участие и некоторые действующие в России разновидности НРД. Совместно с юристами, в том числе и зарубежными, проводились конференции, на которых критически оценивались нормы будущего закона, ограничивающие деятельность неорелигиозных объединений.

**3-й период - 1997 г. и по настоящее время.** Он отмечен функционированием новых религиозных объединений в соответствии с принятым 25 сентября 1997 г. Федеральным Законом «О свободе совести и о религиозных объединениях» (с последующими изменениями). Некоторые статьи Закона существенно изменяли прежний статус религиозных новообразований, вводя своего рода «ценз оседлости» (в первоначальной редакции – 50 лет, в окончательной – 15 лет) для получения статуса юридического лица и права называться религиозной организацией. В обсуждении законопроекта принимали участие и некоторые действующие в России разновидности НРД. Совместно с юристами, в том числе и зарубежными, проводились конференции, на которых критически оценивались нормы будущего закона, ограничивающие деятельность неорелигиозных объединений.

Большинство «продвинутых» НРД с некоторыми затруднениями, но все же сумели пройти перерегистрацию, получить статус юридических лиц и даже централизованных религиозных организаций.

В настоящее время в России используются самые различные обозначения религиозных объединений, получивших широкое распространение в 60-е - 70-е годы XX столетия в странах Запада, а затем в СССР и посткоммунистической России. Их называют «альтернативными», «оппозиционными», «нетрадиционными», «внеконфессиональными», «возникающими», «культами». Нередко к ним применяют термин «секта», при этом не проводя различий между традиционными признаками сектантских организаций и особенностями современных неорелигиозных образований.

В начале 90-х годов пр. ст. россияне стали свидетелями грандиозного «методологического прорыва» в классификации религий. На свет появился новый термин, никогда ранее не применявшийся к обозначению религиозных объединений. Речь идет о прилагательном «тоталитарный», которое, в сочетании со словом «секта», замышлялось как наименование десятков религиозных образований, имеющих совершенно не похожие вероучения, обряды, социальные программы, численность и состав последователей.

Творцом термина «тоталитарная секта» считает себя А. Л. Дворкин, тогда только что вернувшийся из эмиграции и решивший спасти Россию от самого страшного типа сект — «сект тоталитарных». Правда, сам он весьма скромно оценивает собственный вклад в классификацию религий. Вводя впервые термин «тоталитарная секта». Дворкин и не думал, что вводит новое понятие, — настолько само собой разумеющимся он казался.

По нашему мнению, истоки возникновения этого понятия следует искать вовсе не в очевидности термина «тоталитарная секта». Просто практиковавшийся для противодействия распространения религиозных новообразований термин «деструктивный культ» обнаружил свою малоэффективность. Большинство россиян с ним никогда ранее не встречались и, прежде чем довести смысл этого термина до ума и чувств, необходимо было перевести его на русский язык и разъяснить смысл. Совсем другое дело термин «тоталитарный». Заимствованный из политологического и пропагандистского обихода времен «холодной войны», этот термин тут же вызывает ассоциации с несвободой, лагерями, охраной, колючей проволокой, принудительным трудом, скудной пищей и т.д. Переноса зловещий, пугающий смысл термина «тоталитарный» на область религии, создатели конструкции «тоталитарная секта» рассчитывают таким способом существенно усилить обличительный заряд имеющихся определений, предваряющих слова «секта» и «культ». Именно по причине «узнаваемости» термин «тоталитарный» активно вошёл в использование в российский масс-медийный лексикон. закрепилось употребление этого «нехорошего» термина к новым религиозным образованиям.

В пользу такого предположения говорит и такое немаловажное обстоятельство: в зарубежных антисектантских изданиях, в том числе предназначенных и для массового читателя, термин «тоталитарная секта» не встречается. Таким образом, открытие данного термина и «вбрасывание» его в широкое обращение можно с большой долей уверенности считать отечественным «ноу-хау». Следует иметь в виду также и то, что значительная

часть представителей отечественного научного религиоведения в своих исследованиях и преподавательской работе не пользуются терминами «тоталитарная секта» и «деструктивный культ». Во всяком случае, это относится к московским, санкт-петербургским и уральским светским религиоведческим центрам и школам. И за это они удостоиваются звания «сектозащитников». Поэтому весьма странно звучит утверждение А. Дворкина о том, будто изобретенный им термин «тоталитарная секта» «прочно вошел в наш язык и употребляется буквально всеми...».

Конкретизация признаков «тоталитарности», их наполнение доходчивыми примерами обычно заканчивается выводом о криминальной патологии, имманентно присущей данной категории религиозных групп. Религиозная же терминология выступает всего лишь ширмой, маскирующей изначальную нацеленность тоталитарной секты или культа на нанесение вреда личности и обществу. Таким образом, оценочная терминология, первоначально рожденная в недрах теологии, трансформируется в понятийный аппарат политологии, уголовного и гражданского права. В подробных описаниях функционирования религиозных образований тоталитарного типа ценностные суждения, анализ вероучительных доктрин и обрядовой практики отходят на второй план, уступая место красочным описаниям способов подавления личности, разрушения семей, совершения членами таких образований уголовных преступлений.

Обращает на себя внимание абстрактность и неопределенность характерных признаков религиозных объединений тоталитарного типа. К тому же эти признаки не являются устойчивыми, присущими всем типам религиозных объединений, относимых к тоталитарным. В большинстве своем они носят оценочный характер и могут применяться избирательно. Чаще всего упоминаются такие признаки тоталитаризма, как жесткая авторитарная структура и обожествление лидера. Но ведь жесткие структуры имеются не только у объединений, причисляемых к тоталитарным, но и, например, в католицизме. Да и Папа Римский, глава католиков мира, почитается как наместник Иисуса Христа на Земле. В то же время у многих духовно-религиозных религиозных объединениях, причисляемых к тоталитарным, никогда не существовало жестких структур. Можно не соглашаться с учением семьи Рерихов и даже быть его решительным противником, но в то же время в объединениях последователей этого учения, даже при очень большом желании, невозможно обнаружить жесткие авторитарные структуры. И, тем не менее, такие объединения почти десятилетие клеймятся как «деструктивные и тоталитарные».

Таким образом, расплывчатость наименований «тоталитарная секта» и «деструктивный культ» позволяет причислять к таким объединениям практически любое религиозное новообразование, религиозно-философское учение, культурно-образовательное или оздоровительное учреждение.

Конкретизация признаков «тоталитарности», их наполнение доходчивыми примерами обычно заканчивается выводом о криминальной патологии, имманентно присущей данной категории религиозных групп. Религиозная же терминология выступает всего лишь ширмой, маскирующей изначальную нацеленность тоталитарной секты или культа на нанесение вреда личности и обществу. Таким образом, оценочная терминология, первоначально рожденная в недрах богословия, трансформируется в понятийный аппарат политологии, уголовного и гражданского права. В подробных описаниях функционирования религиозных образований тоталитарного типа ценностные суждения, анализ вероучительных доктрин и обрядовой практики отходит на второй план, уступая место красочным описаниям способов подавления личности, разрушения семей, совершения членами таких образований уголовных преступлений.

Исходя из сказанного, главным в рассматриваемой терминологической конструкции является прилагательное «тоталитарный», задающее сущностные (криминальные) характеристики обозначаемых типов религиозных объединений. Поэтому использование термина «тоталитарные секты (культи)» представляется некорректным не только в религиоведении, социологии религии, но и в сектоведении. Данные термин

скорее может применяться в уголовном или гражданском праве, но в таком случае использующий его обязан брать на себя «бремя доказывания» тоталитарной (преступной) природы такого типа религиозной организации, ссылаясь на соответствующие судебные решения.

Творцы и приверженцы терминов «тоталитарная секта» и «деструктивный культ» не довольствуются признанием подобных наименований лишь как приема классификации религиозных образований. Они выступают с инициативой о внесении в законодательство Российской Федерации изменений или дополнений, либо о принятии новых законодательных актов прямого действия с целью поставить под жесткий контроль или вовсе запретить деятельность тоталитарных сект (деструктивных культов) и групп, подпадающих под определение таковых.

Применение таких понятий неизбежно приведет к произволу, причины которого, повторим еще раз, изначально заложены в размытости, неустойчивости признаков, образующих содержание понятий «тоталитарный» и «деструктивный».

Что касается противоправных деяний, совершаемых религиозными объединениями, то ст. 14 действующего федерального Закона «О свободе совести о религиозных объединениях» содержит подробный перечень оснований, в соответствии с которыми деятельность религиозных объединений может быть ликвидирована или запрещена. Это могут быть принуждение к разрушению семьи, посягательство на личность, права и свободы граждан, нанесение ущерба нравственности, здоровью, в том числе и с использованием в связи с религиозной деятельностью наркотических и психотропных средств, гипноза. Цитируемый перечень можно продолжить. Но и содержание уже приведенных пунктов ст.14 включает в себя почти все обвинения, выдвигаемые против религиозных объединений, чаще всего причисляемых к «тоталитарным» или «деструктивным». Поэтому каждый раз, когда становится известно о нарушении религиозной организацией или группой ст.14, следует незамедлительно обращаться в правоохранительные органы и в установленном порядке добиваться ликвидации или запрета деятельности такого объединения.

В последние 5 – 7 лет свое несогласие с «тоталитарной природой НРД» высказывают православные сектоведы Р. Конь и О. Стеняев, а также некоторые священнослужители. Известный своими антисектантскими выступлениями в СМИ православный священник Олег Стеняев постепенно отказался от трактовки неорелигиозных объединений преимущественно как криминальных образований. Он признает, что «... переболел такой духовной лихорадкой, писал всякие экспертизы, памфлеты и доносы. А потом понял: надо проповедовать положительное Учение Церкви.» Не называя имен приверженцев криминализации данной разновидности сект, он выдвигает и обосновывает утверждения, во – первых, о противоречии подобной трактовки вероучительным и нравственным традициям Православия и, во-вторых, пишет о непродуктивности таких приемов противодействия религиозному сектантству. Свои мысли по этому поводу ими были изложены в предисловии к книге « Диспут со «Свидетелями Иеговы» (Стеняев Олег, священник. Диспут со Свидетелями Иеговы. – М., 2004. – С.10).

«Проповедь Православия, - подчеркивает о. Олег, идет не от отрицания чего бы то ни было, а напротив - от утверждения положительного Учения Православной Церкви». Это протестанты «протестуют», а мы утверждаем. И когда нам подсовывают компромат на сектантов, знайте, что это написал сектантски мыслящий человек. Может быть, этот умник и считает себя православным, но на самом деле, он к Православию только приближается». Поэтому, поясняет православный сектовед, проповеди Православия не способствуют изыскания на тему, сколько жен было у Муна, был ли Давид Берг педофилом, а Рон Хаббард наркоманом. В наше время, признает отец Олег, «православного миссионера нередко провоцируют стать на соблазнительный путь сыскаря - любителя или, хуже того, сексота, что превращает само миссионерское служение в некий придаток

секуляризированного общества, а религиозный опыт такого человека в мало чем отличается от сектантского».<sup>3</sup> Такие «миссионеры отодвигают в сторону Библию и берут в руки Гражданский или Уголовный кодекс. Они занимаются только сбором компромата на руководителей сект и на рядовых сектантов. Что можно сказать об этом? Их изыскания, с религиозной точки зрения, заведомо бесполезны, их деятельность на руку противникам Православия». Попутно Олег Стеняев упрекает православных миссионеров, что они «напрочь отказываются от любых встреч и контактов с сектантами и занимаются только кабинетными баталиями... А если и соглашаются на встречу с сектантами, то делают это с единственной целью - пополнить свой компромат на них» (Там же. – С.17).

Негативное отношение к определению «тоталитарная секта» тот же священник Олег Стеняев повторил в своём интервью 30 мая 2008 г. порталу Credo. ru. *«Наша полемика с сектами,- объясняет он,- носит вероучительный характер. Оценивать их социальную значимость по криминальной шкале – дело не церковных людей, правоохранительных органов. Я не думаю, что преступления одного «сектанта» должны бросать тень на всю секту. ... Более того, я считаю, что зачастую в морально- нравственном смысле «сектанты» стоят выше тех, кто с ними борется».*

Существенное место в формировании отношения современного российского общества к новым религиозным образованиям занимают средства массовой информации. В большинстве СМИ природа НРД предельно упрощается и чаще всего сводится к одной из разновидностей криминальных образований. Ведущей линией восприятия неорелигиозных образований конфессиональными СМИ выступает трактовка данного феномена как ереси, осуждение ложного понимания какого-либо вероучительного положения нетрадиционных религий, либо обрядовой практики. Гипертрофирование такой исходной установки затушевывает значение социальных, психологических и иных «земных» причин, влияющих на возникновение и функционирование феномена новых религиозных движений в целом и конкретных типов его проявления.

Сюжеты о происках тоталитарных сект и культов присутствуют и на телепередачах, название которых тематически весьма далеко от религиозного сектанства. На негативное восприятие таких передач направлены непереносимое включение в них «затравки» в виде картинки, сразу же настраивающая телезрителя на резко отрицательное отношение к неорелигиозным группам.

«Тема сект» всплывает и во время избирательных компаний. Стремясь заручиться поддержкой православных избирателей, некоторые кандидаты в депутаты местных и центральных законодательных собраний включали в свои предвыборные программы обещания защищать и приумножать православную веру и всячески противостоять деятельности вредоносных сект, особенно деструктивной и тоталитарной направленности.

За без малого двадцатилетнее существование в СССР, а затем и в посткоммунистической России новые религиозные движения не превратились в заметный и влиятельный фактор духовно-религиозной жизни российского общества. Ни по одному из существенных показателей - численности последователей, укорененности в национально-культурные традиции народов России - новые религиозные объединения не способны эффективно конкурировать с традиционными верованиями, прежде всего с православием и исламом.

Наиболее продвинутым и достаточно многочисленным разновидностям новых религиозных образований всё же не удалось освободиться от негативного имиджа сект и культов. СМИ, Русская Православная Церковь, некоторые массовые социально-политические движения по-прежнему рассматривают секты и культы как чуждые силы, разрушающие культурно-нравственные основы общества, наносящие вред духовному и психическому здоровью людей. Некоторым новорелигиозным объединениям приходится на протяжении многих лет участвовать в судебных разбирательствах, в которых рассматриваются иски по поводу нарушения ими российского законодательства. Другие

столкнулись с проблемами сокращения численности последователей и вынуждены основное внимание сосредоточивать на недопущение полного распада организации.

Новые религиозные организации, достаточно успешно действующие в других странах, не смогли применить в России апробированные формы и способы вхождения в социально-экономическую жизнь. Сопоставление обстоятельств адаптации Церкви Объединения к американской и российской действительности показывает, что в отличие от США в России последователям учения Муна не удалось эффективно развернуть экономическую составляющую своей деятельности. Между тем после 5-7 лет пребывания в США Мун уже обзавелся на территории этого государства предприятиями, гостиницами, построил университет и приобрел газету «Вашингтон Таймс».

Возникают сложности закрепления в социальной памяти предлагаемых неорелигиями как ценностных, так и практических императивов человеческой деятельности. Неукорененность религиозно-нравственных идеалов НРД (вне зависимости от иностранного или местного происхождения), в пластах национальных культур и традиций народов России делает проблематичным сколько-нибудь заметное влияние на направления духовной жизни, не говоря о воздействии на ход социально-политических процессов. Поэтому постоянно появляющиеся предостережения о том, будто новые религиозные движения рвутся к власти следует отнести к риторике, не отражающей их реальную природу и реальные возможности. Несмотря на провозглашение формально-юридического равенства религиозных объединений, предоставления возможности новым религиозным образованиям открыто действовать на российской территории, такие образования не восприняты позитивно подавляющей частью населения страны и не легитимированы в устойчивые культурно-символические формы. Тем не менее, отсутствие эффективных форм культурного выражения, органичной включенности в социодинамику позволяет новым религиям существовать, развиваться, а менее удачливым - деградировать.

Каков же прогноз на будущее? Могут ли новые религиозные движения все более распространяться по всей России, охватывая людей разных культур, наций, социальных и возрастных групп? Сумеют ли эти движения эффективно действовать в обществе, постоянно раздираемом национальными, межконфессиональными и вооруженными конфликтами? Удастся ли религиозным новообразованиям поддерживать вероучительную и организационную дисциплину, предотвращая тем самым появление группировок и не допуская раздоров и расколов?

Хотя некоторым новым религиозным движениям удалось получить в современной России статус централизованных религиозных организаций, обзавестись собственными богослужебными помещениями и офисами, устоять перед натиском своих влиятельных оппонентов, в целом феномен НРД был и остается маргинальным в нескольких значениях этого термина. Прежде всего, ни одно новое религиозное движение не сумело стать органичной частью преобладающих этнокультурных, национальных традиций народов России. Предпринятые некоторыми неорелигиозными образованиями попытка обосновать свою укорененность или хотя бы совпадение своих вероучений, культовой практики и социально-нравственных наставлений с прошлой и настоящей социокультурной средой Российского общества не привели к существенным переменам имиджа НРД.



## ПРО НОВІ РЕЛІГІЇ Й СТАРІ ІНСТРУКЦІЇ

Проблеми, пов'язані з новітніми релігійними рухами час від часу опиняються в центрі самої гострої суспільної дискусії, отримують виразне політичне забарвлення і навидовижу вигадливі інтерпретації. І, водночас, у громадському обговоренні цієї проблеми незмінно відтворюються старі, але дуже живучі міфи. Передовсім це стосується механізмів входження до новітніх релігійних рухів. Як люди приходять туди? Внаслідок власного рішення чи через гіпноз, сконструйовані у спецлабораторіях психотехніки чи так звану промивку мозків?

1. Спочатку про термін „brainwashing”. Власне він з'явився під час Корейської війни (1950-1953), коли стало відомо про антиамериканські заяви, зроблені деякими американськими військовополоненими. Дехто з них навіть відмовився повернутися додому в США після укладення перемир'я. У вересні 1950 р. газета *Miami Daily News* оприлюднила статтю журналіста Едварда Хантера, де вперше англійською з'явився термін 'Brain-Washing'. Цей термін швидко став модним і широко використовувався в роки холодної війни. Саме Хантер (а не вчені) визначив 'Brain-Washing' як таку систему обробки мозку, коли людина захоплено приймає те, що за нормальних умов у неї викликає відразу. Він стверджував, що китайці під час Корейської війни піддавали полонених „промивці мозків” – системі настільки потужній й руйнівній для ментального здоров'я, що багато з проінтерв'юйованих ним колишніх полонених не прийшли до тями і через кілька років після полону. Однак, коли після закінчення війни фахівці отримали завдання з'ясувати, що ж відбувалося насправді, дослідження вчених не підтвердили журналістських припущень (втім, Хантер не був „чистим” журналістом – він працював на ЦРУ). Зокрема, психологи Р.Ліфтон та Е.Счейн, досліджуючи поводження з полоненими під час Корейської війни, кожний окремо дійшов до спільного висновку: спроби в насильницький спосіб примусити особу змінити особисті переконання і поведінку досягають успіху тоді, коли особа під примусом вимушена демонструвати ці зміни заради виживання (Див.: Lifton R. *Thought Reform and the Psychology of Totalism.* - Chapel Hills, 1989). Вони висували, що ці зміни демонструвала меншість полонених і більшість з цієї меншості повернулася до попередніх переконань й поведінки тільки-но тиск на них припинився. Показово, що обидва вчених настійливо рекомендували не вживати термін „промивка мозків”. Прикметно, що спроби спецслужб різних держав створити ефективні техніки „контролю свідомості”, різних „агентів-зомбі” тощо, провалилися (Див.: [http:// en. wikipedia. org/ wiki / Project \\_MKULTRA](http://en.wikipedia.org/wiki/Project_MKULTRA)).

Потім широкого розголосу набула справа Петті Херст – нащадниці знаменитого медіамагната. 1975 р. її нібито було викрадено з помешкання в Каліфорнії, а через деякий час в газетах з'явилася її фото – Петті з гвинтівкою бере участь у пограбуванні банку. Коли Херст, котра, як зрештою з'ясувалося, приєдналася до лівацького парамілітарного угруповання (SLA), було зрештою заарештовано, її адвокати побудували захист на тому, що їхнього клієнта було піддано процедурі промивання мозку, вона втратила волю і не може відповідати за власні вчинки. Зрештою, 1984 р. вийшла знаменита праця британського соціолога А.Баркер „Як стають мунітами: промивка мозку чи вибір?”, де автор, спираючись на власні дослідження членів Церкви Уніфікації Муна, дійшла висновку: муніти рекрутують нових членів і утримують старих за допомогою прийомів, відомих багато століть, а не якихось екстраординарних технік (The Making of a Moonie: Brainwashing or Choice? – Oxford, 1984). Ще раніше М.Расмуссен, який вивчав цю ж спільноту методом «включеного спостереження», визначив мунізм як альтернативну систему ідеалів, що надає індивідові впевненість у собі через підкорення емоціям, групі, новим ідеалам. М.Расмуссен підкреслює, що поширення мунізму не можна пояснити залякуванням та насиллям: ніхто з членів секти, за його спостереженням «зсередини», «не

був одурманений наркотиками, ані загіпнотизований, ані прив'язаний до стільця... Адепти Муна відмовилися від багато чого – від можливості мислити, читати, конфронтувати... Вони знайшли в секті дещо більш важливе для них, аніж те, що ціную я» (In Gods We Trust: New Patterns of Religious Pluralism in America. New Brunswick. – London, 1982. – P. 268). Попри те, що теорія промивки мозку зазнала ніщивної критики, Американська Психіатрична Асоціація прийняла пропозицію Маргарет Сінгер – однієї з найбільш послідовних прихильниць цієї теорії – очолити цільову групу з вивчення оманливих і непрямих технік переконання та контролю (DIMPAC). Ще до того, як DIMPAC видав свій звіт, АРА оприлюднила документ, де мовилося, що „методологія докторів Сінгер і Бенсона відкидається науковим співтовариством”, що гіпотези, які висувуються Зінгер, є „не чим іншим, ніж припущеннями, і що теорія насильницького переконання... не є значущим науковим концептом”. Пізніше АРА відкинула і звіт цільової групи як недостатньо обґрунтований. Прикметними були й зовнішні рецензії на цей звіт. Професор Хайфського університету Б.Бейт-Халламі серед інших зауважень писав, що „промивка мозків є не визнаним науковим концептом, а радше сенсаціоналістським поясненням” і що звіт за тональністю нагадує публікацію таблоїду. Коли АРА відкинуло висновки Сінгер, то вона позвалася на Асоціацію до суду за наклеп, шахрайство, змову тощо, але суд програла.

Стисло аргументи проти теорії “промивання мозків” або “розумової дестабілізації” виглядають таким чином. По-перше, як вже вище зазначалося, спроби “перетворення мислення”, які здійснювалися в “таборах перевиховання” Китаю та Північної Кореї, а також за деякими відомостями, ЦРУ, в більшості своїй все-таки зазнали цілковитої невдачі. Важко припустити, що фахівцям, які діяли в сприятливих для своїх експериментів умовах, не вдалося досягти результатів, яких нібито легко досягають релігійні лідери-непрофесіонали.

По-друге, питома вага тих, хто приєднався до НРР і полишив їх впродовж перших же років, дуже великий. Це не могло б статися в разі встановлення надійної залежності неофітів від лідерів.

По-третє, соціологи, які вивчали контрверсійні релігійні групи, не знайшли там якихось особливих механізмів переконання, котрі відрізняли б їх від багатьох соціальних спільнот. Хоча, як стверджує колишній президент Американської психологічної асоціації Ф.Зимбардо, впливи багатьох НРР, не відрізняючись за змістом, є більш інтенсивними, глибокими і масштабними. Зрештою – і це слід визнати головним – соціологи і психологи пропонують насправді обґрунтовані моделі повернення і приєднання до НРР (Hexham I. New Religions as Global Cultures: Making the Humfn Sacred. Boulder and Oxford: Westview Press. – 1997. – P 10).

Деякі християнські автори вказують на антихристиянськість теорій промивки мозку, контролю над свідомістю тощо, оскільки вони є несумісними з категоріями відповідальності, вільного вибору й гріха. “Промивання мозку”, між тим, зовсім не залишалося “голою теорією”. Вона стала платформою для “депрограмування” – примусового “позбавлення залежності від культів”, яке практикувалося певного роду діями переважно у США. У багатьох випадках “депрограмування” означало викрадення людини і насильство над нею з боку “депрограмерів”. Це призводило до людських трагедій; піонеру депрограмування Т.Патріку було винесено кілька звинувачувальних вироків американськими судами.

2. Ще один міф – це нібито, як пишуть, зокрема, автори з Інституту дослідження тоталітарних релігій та релігієзнавства, *“більшість НРТ вже визнана вченими та урядами багатьох країн деструктивними, тоталітарними, псевдорелігійними, а часом відверто кримінальними і навіть заборонені у багатьох країнах.”* Щоби була зрозумілою вся безглуздість цього твердження, наведу такі факти. Ще 20 років тому в банку даних Інституту з вивчення американських релігій містилася інформація про 1667 релігійних груп у Північній Америці, 836 з яких кваліфікувалися як нетрадиційні релігії; 500 з них були створені між 1950 та 1988 рр. Якщо ж спробувати підрахувати новітні релігійні рухи

в Африці та Латинській Америці, то це буде п'ятизначна цифра. Г.Мелтон говорить про наявність від 700 до 1000 нових релігій у Північній Америці – метафізичних, магічних, комунарних, містичних, міленіальних, неоорієнтальних тощо. Стільки ж течій, на його думку, може бути в Європі. Скільки ж НРТ визнано “вченими та урядами багатьох країн деструктивними, тоталітарними, псевдорелігійними”? 100, 200, 500? Які саме? Якими урядами? Рішеннями яких судів? Невідомо. Автори згаданого тексту обирають дві головні мішені: *“заборонена в низці країн Європи Церква Саєнтології”* та *“заборонені або значно обмежені у 35 країнах світу”* Свідки Єгови.

Насправді, ситуація виглядає таким чином: в Іспанії, Португалії, Італії Церква Саєнтології має статус релігійної організації. В Німеччині деякі землі надали Церкві Саєнтології статус релігійної організації, інші – ні, але загалом вона має в країні 18 церков і місій, а в грудні 2006 р. відкрила новий центр в Берліні. У Греції саєнтологи діють в рамках зареєстрованих неприбуткових організацій. У Великобританії й Данії ця організація статусу релігійної не має, але діє абсолютно вільно, навіть має в Копенгагені свою Європейську штаб-квартиру. Взагалі, поширені в медіа (передовсім російських, але часто – і українських) заяви, що нібито Церква Саєнтології заборонена у Франції або в тих чи інших країнах Європейського Союзу, просто не відповідають дійсності. 5 квітня 2007 р. Європейський Суд з прав людини у справі “Саєнтологічна Церква м. Москви проти Російської Федерації” одноголосно встановив порушення з боку РФ відносно Церкви Саєнтології статті 9 та 11 Європейської конвенції з прав людини. Це рішення Страсбурзького Суду має серйозне прецедентне значення і стосується всіх 46 країн-членів Ради Європи (Див.: [http:// www. sclj. Ru/ news/ detail. Php? ID =1341](http://www.sclj.Ru/news/detail.Php?ID=1341)).

Свідки Єгови не заборонені в жодній з європейських країн: навіть в Білорусі, чия репутація в сфері захисту свобод є, м'яко кажучи, не бездоганною, зареєстровано 26 громад Свідків Єгови. В Австрії Свідки Єгови користуються статусом конфесійної організації, у Франції близько 50 асоціацій Свідків Єгови мають статус юридичних осіб, звільнених від оподаткування, у Греції і в Румунії вони визначені законом як “визнана релігія.” В Іспанії зареєстровані 2 центри Свідків Єгови, в Латвії – 14 об'єднань, в Швеції їм гарантовано право відмовлятися від військової служби. В Італії 4 квітня уряд підписав угоду з Свідками Єгови (а також, у цей же день, з Церквою мормонів, Православною церквою Константинопольського патріархату, Буддійським союзом та іншими релігійними організаціями); в Іспанії зареєстровано 2 об'єднання Свідків Єгови, в Латвії 14 конгрегацій, в Киргизії – 49, в Казахстані зареєстровано національний центр і 13 обласних управлінь. За межами Європи Свідки Єгови діють у різному юридичному статусі в таких різних країнах, як Ізраїль і Йорданія, Куба і Нігерія, Домініканська республіка і Берег Слонової Кістки, Еквадор і Чад, Мексика і Танзанія, не кажучи вже про США й Канаду. Навіть у комуністичній Кубі їхня діяльність не заборонена.

Якщо вже говорити про “низку”, то не країн, де Свідки Єгови заборонені, а судових справ, виграних ними у Європейському Суді з прав людини. Їх дійсно низка: знаменита справа Коккінакіс проти Греції (1993), коли Страсбурзький Суд захистив і організацію Свідків Єгови в Греції, і право самого Коккінакіса переконувати інших у гідностях власної релігії; Хофманн проти Австрії (1993 чи має залежати право опіки над дітьми у випадку розлучення батьків від належності до тієї чи іншої релігії одного з них); Манусакіс та ін. проти Греції (1996, Суд наголосив, що свобода релігії – це і невід'ємне право збиратися з іншими для виразу своїх релігійних почуттів); Валсаміс проти Греції та Євстратіу проти Греції (обидва - 1996, право навчати своїх дітей власній релігії), Георгіадіс проти Греції та Цірліс та Коломпас проти Греції (обидва 1997, Суд захистив право на звільнення від військової служби для священнослужителя Свідків Єгови, оскільки такі ж винятки існують в Греції для православних священників) та інші. Свідки Єгови виграли у Страсбурзькому Суді також два процеси проти Болгарії (Християнська Асоціація Свідків Єгови проти Болгарії, 1998 та Стефанов проти Болгарії, 2001), два важливих процеси у Верховному

Суді Японії (Кобаяші проти Мацумото, 1996 та Такеда проти Держави, 2000), у Верховному Суді Філіппін (1993) і в судах інших країн.

Згадаю лише ще одне дуже важливе рішення Суду, цього разу Федерального Конституційного Суду Німеччини, який у справі „Релігійна Асоціація Свідків Єгови проти Сенату Берліну” (2000) ухвалив, що надання релігійній асоціації статусу корпорації публічного права не залежить від ступеню її лояльності державі. Щоправда, діяльність Свідків Єгови 2004 р. заборонена судом у Москві. Але 11 квітня 2007 р. у справі „Кузнецов та інші проти Росії” Європейський Суду з прав людини захистив Свідків Єгови і одноголосно ухвалив, що російська міліція, яка закрила молитовне зібрання Свідків Єгови в Челябінську, порушила закон і присудив виплатити заявникам 90,5 тис. євро компенсації.

Є й інші міста, де зібрання Свідків Єгови не толеруються. Для прикладу - Наманган. 22 березня 2008 р. узбецькі правоохоронці не лише розігнали, але й побили там віруючих. Однак, Свідки Єгови не єдині, хто піддається нагінкам в цій центральноазійській країні. У тому ж такі місяці на 9 середніх зарплат був оштрафований ферганський баптист Е.Кім за те, що 40 віруючих зібралося в його будинку на недільне молитовне зібрання. Водночас, за несанкціоноване властями навчання дітей релігії в Намангані були звільнені імами двох мечетей. Іншими словами, у “низці країн” свідки Єгови гранично обмежені у своїй діяльності аж до того, що ця діяльність може коштувати їм свободи, а інколи – й життя. Вони навряд чи вільно почувуються у Північній Кореї, де від 50 до 75 тисяч християн утримуються в ув'язненні, або в Китаї, Саудівській Аравії чи Лівії. Але там взагалі порушуються фундаментальні права і свободи людини. І стосується це всіх релігій, окрім спеціально дозволених владою.

Взагалі стверджувати, що *“більшість НРТ, яка вже визнана вченими та урядами багатьох країн деструктивними, тоталітарними, псевдорелігійними, а часом відверто кримінальними і навіть заборонені у багатьох країнах”*, можна лише в разі абсолютного нерозуміння проблеми, відсутності мінімальної релігієзнавчої освіченості чи тупій конфесійній заангажованості. Це дуже і дуже різні утворення. Одні НРТ конфронтують з суспільством, інші - терплять його присутність як неминуче зло, а треті - зовсім непогано з ним взаємодіють. Одні НРТ мали дуже серйозні проблеми із законом, інші - підкреслено законослухняні. У якихось вільний секс не заборонявся, в інших - практикується аскеза і приборкання плоті. Подекуди ми зустрічаємо багатих лідерів, але часом статки проводирів цілком скромні. Нарешті, для когось приєднання до НРТ закінчується важкими наслідками в особистому житті й соціальним крахом, а для інших - віднайденням душевної рівноваги і впевненості в собі.

Ну як можна стверджувати, до прикладу, що всі новітні релігії – це зібрання брехунів, сексуальних збоченців, фінансових шахраїв й фанатиків? Що в усіх НРТ людину пригнічують і перетворюють на сліпе знаряддя в руках харизматичного лідера; всюди застосовуються вкрай небезпечні сеанси зцілення й вигнання демонів? Насправді жодне узагальнення не виявиться справедливим, якщо ми прикладатимемо його до **всіх** НРТ. Чи є серед їхніх лідерів крадії, ошуканці й шукачі "легких грошей"? Очевидно, і навіть напевно, є. Водночас на тлі нескінченних фінансових скандалів, у які виявляються втягнутими ієрархи й духовенство історичних церков, важко наважитись стверджувати, що економічні афери властиві тільки НРТ.

Чи мають місце в НРТ сексуальні збочення? Напевно, трапляються. Але, знов-таки, перше ніж стверджувати, що це "фірмова" ознака НРТ, варто було б дослідити, скільки збоченців припадає на 1000 представників історичних церков і скільки - на 1000 "сектантів".

**3.** Дуже серйозним питанням, навколо якого накопичено безліч недостовірної інформації, є суспільна небезпека, яка може виходити від релігійних спільнот. Важливо підкреслити, що така небезпека виходить не лише від *новітніх* релігійних рухів. “Пензенське сидіння”, яке впродовж півроку привертало увагу всіх медіа пострадянського і не лише пострадянського простору, далеко не єдиний приклад “проблемності” в дуже і

дуже традиційних релігіях. Час від часу доволі настирливо пропонується ліквідовувати “зони занепокоєння” силовими методами; для профілактики й покарань за злочини, скоєні членами релігійних спільнот (передовсім, НРР), застосовувати спеціальне, а не загальне законодавство тощо.

Спроби забезпечити суспільство від екстремізму на релігійному ґрунті зрозумілі. Але якщо нам, до прикладу, відомі шість НРР, члени яких здійснили суїцид або стали жертвами зіткнень з властями (Гілка Давидова, Небесна Брама, рух Джефрі Лундгрена, Сонячний храм та Рух за відновлення десяти заповідей) та ще два рухи, чия агресія була спрямована назовні – Аум Синрикьо і “Сім’я” Чарлза Масона, то чому слід ставити під підозру *всі* або навіть *більшість* новітніх релігійних рухів? До чого тут, скажімо, Віра Багаї або Фалунь Дафа? І чому вважається, що злочинці – поза тим, чим вмотивовані їхні злочини, - не мають нести покарання відповідно до Кримінального Кодексу України?

Неправда, нібито українське законодавство не встановлює покарання для тих, хто скоює злочини, прикриваючись релігією. По-перше, Кримінальний Кодекс України передбачає позбавлення волі за цілу низку злочинів, скоєння яких пов’язане з релігією. Це - порушення рівноправності громадян залежно від ставлення до релігії (стаття 161); пошкодження релігійних споруд чи культових будинків (ст. 178); незаконне утримування, осквернення або знищення релігійних святинь (ст. 179); перешкоджання здійсненню релігійного обряду (ст.180); посягання на здоров’я людей під приводом проповідкування релігійних віровчень чи виконання релігійних обрядів (ст. 181). Стаття 258 передбачає покарання за терористичний акт, здійснений з метою, у тому числі, привернення уваги громадськості до релігійних поглядів.

По-друге, релігійний, умовно кажучи, ґрунт не *пом’якшує*, а *ужорсточує* покарання. Стаття 67 Кримінального Кодексу серед обставин, які його обтяжують, вказує на *«вчинення злочину на ґрунті расової, національної чи релігійної ворожнечі або розбрату»*. Посягання на територіальну цілісність і недоторканність України обмеженням або позбавленням волі на строк до трьох років. А якщо ті самі дії поєднані з розпалюванням релігійної ворожнечі караються обмеженням волі вже на строк від трьох до п’яти років (ст. 110).

Але дедалі частіше йдеться про те, що Україна потребує не послідовного, справедливого і незворотного застосування законів і забезпечення рівності перед ними всіх громадян, а впровадження якогось особливого, специфічно “антикультистського” законодавства, яке, нібито, існує в Європейському Союзі.

**4.** Насправді це не так. Навіть спеціальна Рекомендація Парламентської Асамблеї Ради Європи (ПАРЄ ) №1412 (1999 р.) “Протиправні дії сект” наголошує, що до неправомірних дій, які вчиняються від імені згаданих груп, необхідно застосовувати звичайний правовий інструментарій, передбачений цивільним та кримінальним законодавством. Підкреслюється також необхідність недопущення будь-якої дискримінації релігійних меншин. У Рекомендації прямо, недвозначно і визначено наголошується: *„...Прийняття окремих законодавчих актів про секти було б небажаним, оскільки таке законодавство порушувало свободу совісті та віросповідання, гарантовану Статтею 9 Європейської Конвенції з Прав Людини, а також зашкодило традиційним релігіям ... Нейтральна позиція держави в цій сфері та надання рівного захисту всім релігійним організаціям є гарантією від виникнення будь-яких форм дискримінації; тому вона (ПАРЄ – В.Є.) закликає державні органи влади утримуватися від застосування заходів, в основі яких лежало б визначення цінності віровчення (Рекомендації Парламентської Асамблеї Ради Європи 1412 (1999) «Протиправні дії сект» // Людина і світ. – 1999. - №9. – С.25-26).*

Резолюція 1412, як, до речі, і попередня, прямо промовляють: не треба створювати якогось спеціального „антисектантського законодавства”: якщо особа порушує закон, вона має притягатися до відповідальності у звичайний спосіб – адміністративний, карний тощо. 2002 р. ПАРЄ в своїй Рекомендації №1556(2002) „Релігія і зміни в Центральній і Східній Європі знов наголошує: *„...Застосовувати звичайні процедури національного права в усіх*

*випадках зловживання релігійними свободами на шкоду суспільству або правам, свободам й здоров'ю людини”.*

В Європейському Союзі дійсно є одна країна, яка ухвалила „антисектантський” закон. 2001 р. це зробила Франція. Закон передбачає розпуск корпорації або асоціації, активність якої спрямована на встановлення психічної залежності осіб, які беруть участь у діяльності таких організацій, і порушує права людини та фундаментальні свободи; а також якщо ці асоціації або їхні функціонери будуть неодноразово спіймані на брехні, нелегальній медичній діяльності та кримінальних правопорушеннях. Міжнародна реакція на законопроект була дуже критичною. Не тому, звісно, що фахівці й правозахисники воліють захищати шахраїв чи насильників. Ні, просто їх, як і священнослужителів традиційних релігій, відразу насторожила довільність критеріїв, покладених у визначення “проблемних релігій” та антидемократичність проекту. Справа в тім, що практично будь-яку, причому дуже респектабельну Церкву можна відтак “розпустити”. Ну, скажіть, хіба, не веде нічне чування до психологічної залежності? А вигнання бісів, які практикуються і в Православній, і Католицькій церквах, це хіба не психологічний вплив? А пости? А якщо священники повторюють вірним, що Ісус при дверях, а якийсь контролер за дотриманням закону Його не бачить, то чи не звинуватять отців у маніпуляціях і використанні легковірності недостатньо зрілих осіб? Католицька ієрархія Франції виступила проти закону, підкресливши, що його можна буде використати проти деяких культових практик традиційних релігій. Офіційне видання Ватикану *La Civiltà Cattolica* писало тоді, що цей закон фактично може загрожувати не лише релігійній свободі, але й самому сповіданню віри. Закон зустрів дуже критичну реакцію в Конгресі й Сенаті США, а 18 грудня 2002 р. Парламентська Асамблея Ради Європи ухвалила спеціальну Резолюцію № 1309 “Свобода релігії і релігійні меншини у Франції”. В ній наголошується: “...Хоча держави члени мають повну свободу застосовувати будь-які заходи, що здаються необхідними для захисту громадського порядку, виправдані обмеження свобод, гарантованих ст. 9 (свобода думки, совісті й релігії) 10 (свобода вислову) та 11 (свобода зібрань і асоціацій) Європейської конвенції з прав людини є предметом особливих умов... Після вивчення Французького закону Асамблея нічого не залишається, ніж висувати: тільки Європейський Суд з прав людини і лише він може дійти остаточного висновку – чи сумісний цей Закон з Європейською конвенцією з прав людини... Асамблея запрошує Уряд Франції переглянути цей закон і внести ясність у дефініції “нанесення кривди” та “кривдник” (Resolution 1309 (2002) Freedom of religion and religious minorities in France // <http://assembly.coe.int/Main.asp?link=/Documents/AdoptedText/ta02/ERES1309.htm>).

Словом, європейська правова практика спрямована не на звуження громадянських свобод, а на їх розширення.

5. Нарешті не можна не помітити, що дискусії навколо НРТ заторкують набагато ширші проблеми – свободи й людських прав, наприклад. Неймовірно, що в країні, де впродовж минулого сторіччя мільйонам, без перебільшення, людей забороняли гідний вираз їхніх релігійних почуттів, де тисячі і тисячі поклали своє життя за право вірити, в те, що вони вважають гідним віри, де впродовж усього радянського періоду існувало релігійне підпілля, відбуваються такі агресивні виступи проти релігійної свободи; з’являються проекти на правду драконівських законів. Неймовірно, що ця агресія може виходити – як у випадку зі згаданим вище текстом - з баптистського середовища, яке дало величезну когорту мучеників за віру і в’язнів сумління. З середовища, яке написало на своїх знаменах два головних політичних принципи: „Відокремлення Церкви та держави” і „Свобода совісті для всіх”.

Чи помічають ці люди, що вони дуже й дуже “близько до тексту” відтворюють кліше радянських газет 30-річної давнини? З усіма цими “Вовками в овечій шкурі”, “З манівців на світлу путь” й іншими, де таврували “зловісних баптистів” – „одновірців кровожерливого президента Трумена”, який скинув бомбу на Хіросіму й Нагасакі. Або про те, як в сектах одурманюють людей, накидають на їхні очі полуду (про „промивку мозків”

радянські газети ще не знали) і ті, наче зачакловані (тепер би сказали – зомбовані), всотують у себе „гнусности матёрых антисоветчиков”, свого часу засуджених найсправедливішим судом у світі. До речі, і список „деструктивних культів” тоді був: називався „Інструкція від 16 березня 1961 року із застосування законодавства про культи”(Законодательство о религиозных культах. Для служебного пользования. – М., 1969.- С.143). Там якраз і були перелічені “секти, віровчення яких має антидержавний та бузувірський характер: єговісти, п’ятидесятники, істинно-православні християни, істинно-православна церква, адвентисти-реформісти, мурашківці і т.п.” (На „т.п.” зверніть особливу увагу – туди увійшли і греко-католики, і члени Ради Церков ЄХБ, і інші).

Чи може забули про заклики позбавити батьківських прав “сектантів”, які не дозволяють дітям вступати в піонери і затьмарюють їхній розум “біблійними байками” у час, коли “Гагарін літав у космос і ніякого Бога там не бачив”? І чи усвідомлюють, що якісь “антисектантські спецзаходи” матимуть драматичні наслідки для дуже багатьох дійових осіб конфесійної сцени країни? Боюсь, що ні.

*Людмила ФИЛИПОВИЧ (Київ)*

### **АНТИСЕКТАНТСКАЯ ИСТЕРИЯ В УКРАИНСКИХ СМИ: ВИДИМЫЕ И НЕВИДИМЫЕ ПРИЧИНЫ**

Интерес СМИ на постсоветском пространстве к сектам и так называемым сектам – явление новое как для СМИ, так и для сект. Точкой отсчета в истории их взаимоотношений - очень непростых, противоречивых, неоднозначных - можно считать время появления новых религиозных феноменов в СССР - конец 80-х-начало 90-х годов пр.ст. Первая значимая манифестация своего присутствия в обществе со стороны Великого Белого братства поставила перед СМИ проблему ее освещения: как и что написать о данном явлении?

Ужас и страх от неизвестности заявившего о себе движении, отсутствие журналистского опыта работы с такого рода материалом, живучесть общей антирелигиозной настройки в общественном сознании и мн. др. привели к тому, что первые публикации о новых религиозных движениях были робкими, даже беспомощными, одномерными и пр. ВББ, как и все новое в религиозной жизни, однозначно воспринималось как зло, про что и писали журналисты. Немногим пришло в голову пообщаться с самими «сектантами», экспертами, обратиться к международному опыту борьбы с асоциальными духовными явлениями. Первые публикации о сектах строились на основании информации, полученной из книг авторов советской школы с красноречивым названием «Яд с доставкой на дом», «Овцы в волчьей шкуре среди нас» и пр.

За последние годы ситуация, естественно, изменилась: НРД из случайного и единичного явления превратились в закономерность. Увеличилось количество общин, направлений и последователей. Все это потребовало соответствующего информационного освещения, которое стало и более разнообразно, и более профессионально.

В украинских СМИ пока еще не сложилось единого подхода к НРД – в целом отрицательного или нейтрального (про положительный даже подумать нельзя), однако мы можем отметить те тенденции в их формировании, которые очень показательны для постсоветских СМИ.

Несмотря на существующие в Украине факультеты и даже институты журналистики, среди тех, кто освещает в СМИ тему новых религий, почти не найдете профессиональных журналистов. Как правило, на религиозные темы пишут историки, философы, культурологи, психологи и др., что, без сомнения, сказывается на качестве и



уровне публикаций. Нет смысла убеждать в обязательности профессионального образования для освещения такой деликатной сферы, как религия. Постепенно приходит понимание необходимости подготовки журналистов, специализирующихся на духовных проблемах. Так, в Институте журналистики Киевского национального университета введен курс, разработанный профессором А.Бойко, «Религиозная проблематика в украинских масс-медиа». Хотя есть и другое мнение, на основании которого отрицается необходимость всякой специализации в журналистике: «Церковная журналистика – это обычная журналистика» (В.Анисимов - руководитель пресс-службы УПЦ МП).

Неорелигиозная тематика, как и религиозная кстати в целом, не входит в поле приоритетных интересов СМИ. Только 3% всех публикаций светских СМИ (согласно мониторинга А.Колодного) касается религии. Не прибыльная, не влиятельная, не важная сфера жизни общества, поэтому и не пользуется спросом, общественная потребность в информировании о ней критически мала. Из огромной армии украинских журналистов по пальцам можно пересчитать журналистов, которые вообще пишут, и единицы тех, кто профессионально пишет по религиозной тематике.

Общий уровень поданных материалов о религии поражает своей ограниченностью, но еще больше – агрессивностью. Ясно, что ситуацию необходимо менять. И не только путем образования и просвещения журналистов по религиозным вопросам в форме семинаров, тренингов, экспертных консультаций, общения с лидерами религиозных общин или путем распространения качественной литературы о религии, а и приглашая журналистов на серьезные форумы с участием зарубежных экспертов, государственных и религиозных деятелей, отечественных ученых. Важно озаботиться фундаментальной подготовкой журналистскому ремеслу тут, в Украине, создавая им возможности стажировки в западных СМИ, со студенческих лет приучая будущих журналистов к авторитетному мнению экспертов, к соблюдению журналистской этики.

Возможно тогда б не звучали такие слова и высказывания в прессе, по радио и телевидению, которые обижают представителей самих новых религий, не говоря уже об их исследователях.

Анализируя состояние освещения религиозной тематики в СМИ, необходимо признать, что ситуация неутешительная. И не столько в узости и одномерности подаваемой информации, сколько в неразработанности профессиональных подходов к религиозным процессам.

Но, с другой стороны, журналист употребляет ту информационную еду, которую готовят всем нам сами религиозные организации. Большинство из них не умеет, а иногда и не хочет работать со СМИ. Уровень и качество информпродуктов, которые выходят из кабинетов пресс-служб Церквей, часто далеки от элементарной нормы, которая предъявляется к такого рода документам. Поэтому требуется особое внимание со стороны самих церквей к церковным сообщениям о деятельности церкви. Этот сектор – религиозная журналистика – подается контролю, чего не скажешь о светской, которая знает только одного хозяина – редактора. Редакторские политики украинских СМИ относительно религий – чрезвычайно разношерстны: от популистских и зависящих от аппетита потребителей или узко конфессиональных, убеждающих в истинности только своей религии, только своих конфессиональных подходов, до стремящихся к объективизму и серьезности или базирующихся на достоверности фактов, но манипулирующих сознанием читателя в ожидаемом направлении.

Что же делать? Кроме внутренней работы над собой, совершенствования себя и своей точки зрения, немалую пользу может принести обращение за советом, разъяснением, комментарием, экспертной оценкой к людям, авторитет которых достаточен для серьезных выводов относительно того или иного события.

На поправление ситуации в СМИ относительно освещения деятельности НРД обратили внимание ученые-религиоведы, общественные организации, призванные защищать свободу слова, свободу мысли и совести, сами журналисты. Так, Украинская



ассоциация религиозной свободы, в состав которой входят представители Церквей, религиозных и общественных организаций, научные сотрудники, обратилась к владельцам и представителям средств массовой информации Украины по поводу непрекращающихся случаев предельно предубежденного освещения религиозной жизни в украинском медиа-пространстве. В обращении, в частности, говорится: «В печатных и электронных СМИ мы постоянно сталкиваемся с „кровожерливыми“, „підступними“ и „лицемірними“ лицами, в которых просто невозможно узнать наших соотечественников, добросовестных налогоплательщиков, добрых родителей и достойных граждан, чья вина заключается лишь и только в том, что они исповедуют другую, чем большинство украинцев, веру. В конце концов, все их „преступления“ состоят в том, что их религии другие, что они верят в то, что считают достойным веры и громко и открыто говорят о своих убеждениях. Свобода слова для нас так же священна, как и свобода совести. Но когда на фоне обвинений в адрес „зловісних сект“ демонстрируются видеосъемки из богослужений евангельско-протестантских Церквей, к которым принадлежат сотни миллионов землян и сотни тысяч наших соотечественников - это, согласитесь, досадно. Когда рассказ об украинских религиозных сообществах иллюстрируются съемками каких-то неизвестных религиозных собраний на других континентах или даже сеансов гипноза и парамедицинских исцелений - это просто непрофессионально. Почти системными стали обобщения, согласно которым правонарушение одного человека или общины распространяются на целое религиозное течение, когда без каких-либо доказательств (не говоря о выводах правоохранительных органов) речь идет о причинно-следственной связи между общественно опасными действиями лица и его религиозной принадлежностью, когда все религиозные проявления, которые не вписываются в авторское представление о „своем родном“, таверуются и унижаются.

Если одним из нас разрешается верить, а другим - нет, одним можно высказывать свои религиозные чувства, а другим запрещается - то это является и оскорблением человеческой совести, и угрозой межконфессионального мира, и нарушением Основного Закона страны. **Украинское законодательство защищает совесть граждан от обнародования необъективных материалов, использование СМИ для разжигания религиозной вражды, оскорбления чувств граждан в связи с их религиозными убеждениями.** (Здесь можно сослаться на статью 5 и 46 Закона Украины «Об информации»; 6, 59, 60 Закона Украины «О телевидении и радиовещании»; статью 161 Уголовного кодекса Украины и прочие). Но сейчас речь идет не столько о праве, сколько об этике. Мы призываем украинских журналистов к большей ответственности перед своими читателями, слушателями и зрителями; к более добросовестному обращению с фактами, к большей требовательности к своим материалам, к тщательной их подготовке» (См.: Звернення Української асоціації релігійної свободи до ЗМІ України // [http://www.adventist.org.ua/news\\_zvernennia\\_uars\\_do\\_zmi\\_ua.html](http://www.adventist.org.ua/news_zvernennia_uars_do_zmi_ua.html)).

УАРС также призвала оценить тот уникальный дар свободы, который она получила вместе со своей независимостью, « в частности и свободу совести и вероисповедания, которая принадлежит к фундаментальным правам человека. При этом нужно учесть то, что согласно предоставленным законодательством Украины прав и возможностей, Церкви и религиозные организации, в частности и так называемые «нетрадиционные», совершают значительный объем общественно важной деятельности, помогая государству в решении сложных социальных проблем настоящего. При этом важную роль в сохранении межконфессионального согласия и терпимости сыграют средства массовой информации, которые не могут и не должны толкать общество в пропасть межконфессиональной вражды, противостояния на религиозной почве и нетерпимости к религиозным меньшинствам» (Там само).

В среде журналистов также обеспокоились состоянием дел в украинских медиа. Соответствующее заявление сделала Ассоциация “Новомедиа” относительно

“антисектантской” истерии в украинских СМИ, обратившись не только к братьям-журналистам, но и органам государственной власти, украинским и международным правозащитным организациям. Журналисты-христиане высказали беспокойство по поводу роста количества случаев предубежденного и необъективного освещения украинскими масс-медиа религиозной тематики. Отмечено, что наблюдается появление новой волны материалов о так называемых «неорелигиях» или «сектах» в эфире общенациональных телевизионных каналов (1+1, СТБ, ICTV и др.) и на страницах печатных изданий («Зеркало недели», «Дело», «Комсомольская правда» и др.). Почти все эти публикации и телевизионные сюжеты искривляют факты об официально зарегистрированных протестантских христианских церквях (харизматы, пятидесятники, баптисты и другие религиозные объединения и организации) в Украине (См.: <http://novomedia.org/modules/news/article.php?storyid=703>).

В Заявлении подчеркивается, что «таким образом украинские СМИ распространяют нетолерантность и провоцируют религиозную вражду в обществе. Работники многих масс-медиа демонстрируют отсутствие необходимых знаний и профессиональных навыков в освещении религиозной тематики». Авторы Заявления предполагают, что своими “антисектантскими сообщениями” журналисты и масс-медиа выполняют чей-то заказ для поношения доброго имени евангельских церквей и сотен тысяч их верных».

Признаком профессионализма в журналистике всегда считалось объективное освещение любых событий и явлений, предоставление возможности всем сторонам высказать свою точку зрения. К сожалению, этого мы не увидели в сюжете от 14.11.2007 г., в котором прозвучали многочисленные обвинения в адрес евангельских церквей без убедительных доказательств вины или подтвержденных фактов относительно их деструктивности. Были лишь эмоциональные высказывания “пострадавших родственников” и “экспертов”, которые так конкретно и не указали ни на одну из протестантских церквей Украины. Таким образом, отсутствие четкого перечня “деструктивных религий” приводит к тому, по мнению авторов обращения, «что под искусственное определение “секта” попадают официально действующие согласно украинскому законодательству протестантские церкви с многолетней историей существования на территориях Украины. Вместе с тем ни один пастор или протестантский священник не имел возможности прокомментировать эти обвинения в эфире ТСН. Подобные сюжеты на канале 1+1 и других телевизионных каналах Украины считаем такими, что обижают религиозные чувства всех верующих протестантских конфессий государства» (Там же).

Не меньшее удивление у членов Ассоциации вызвала серия так называемых “антисектантских” публикаций в газете «Дело», в которых журналист Владислав Павлов называет евангельских христиан слабыми, искалеченными людьми, не способными логически мыслить и делать правильный выбор в жизни. «Свои субъективные догадки и предположения автор публикаций, - пишется в заявлении, - выдает за авторитетные выводы, полученные им во время собственного журналистского расследования. Вместе с тем выводы настоящих специалистов и религиоведов в этих материалах отсутствуют. Должны заметить, что Павлов сам путает определенные факты относительно тех или других религиозных конфессий. Его анализ религиозных организаций есть достаточно поверхностным. Все это свидетельствует о том, что целью этой серии репортажей было не объективное освещение деятельности христианских евангельских церквей, а раньше времени спланированное распространение определенных стереотипов относительно них, что может быть удобным третьей стороне» (Там же).

В Заявлении особенно подчеркивается, что употребление терминов “адепты”, “сектанты”, “тоталитарные культы”, “зомбирование”, “завербовали” и подобных им недопустимо относительно сотен тысяч граждан Украины, которые являются верующими разных евангельских церквей. Такие определения не имеют под собой ни научного, ни

исторического, ни религиозного основания, а лишь приводят к очередному противостоянию в обществе.

Ссылаясь на норму украинского законодательства относительно любого прямого или косвенного ограничения прав, установление прямых или косвенных преимуществ граждан в зависимости от их отношения к религии, равно как и разжигание связанных с этим вражды и ненависти или оскорбление чувств граждан, тянут за собой ответственность перед законом (ЗУ «О свободе совести и религиозные организации», Статья 4), авторы заявления отчетливо дали понять а наказуемости такой деятельности представителей СМИ.

Вместо освещения в СМИ социально востребованной помощи обществу со стороны церквей, большинство журналистов и редакторов именно из-за того, что эта работа лишена скандальных черт и коммерческой привлекательности, не пишут об этой сфере деятельностью церквей. Когда в информационных сюжетах речь идет о многодетных семьях, которые усыновляют детей-сирот или ВИЛ-инфицированного ребенка, масс-медиа забывают сообщить, что эти люди - евангельские христиане. Те самые люди, которых журналисты называют "сектантами", получают высокие государственные награды от Президента и Кабинета Министров Украины, имеют огромную общественную поддержку.

Естественно возникает вопрос: кто инициирует "охоту на ведьм"; кому в Украине выгодно устраивать "антисектантскую" истерию? Почему журналисты не готовы к открытому общественному обсуждению места и роли новых общин в Украине?

Учитывая все имеющиеся тенденции и зафиксированные случаи распространения религиозной вражды через СМИ, авторы Заявления обратились к власти с конкретными вопросами и требованиями:

«1. Просим Государственный комитет телевидения и радиовещание, комитет Верховной Рады Украины по вопросам свободы слова и информации, Национальный Совет Украины по вопросам телевидения и радиовещания, Государственный комитет Украины в делах национальностей и религий, Генеральную прокуратуру Украины употребить необходимых решительных действий относительно защиты общества от необъективной и заговорной информации о христианских евангельских протестантских церквях, которая провоцирует религиозную вражду в обществе. Также просим в установленный законом срок сообщить Ассоциацию "Новомедиа" о принятых мерах.

2. Требуем официальных и публичных извинений от руководства канала 1+1, журналистки Валентины Доброты, главного редактора газеты "Дело", журналиста Владислава Павлова за неправдивую и предубежденную информацию, которую они распространяют через СМИ, и которая оболгала сотни тысяч украинских верующих и обидела их религиозные чувства.

3. Акцентируем внимание украинские масс-медиа и журналистов на потому, что протестантские евангельские церкви не имеют ничего общего с "Белым братством", мормонами, сайентологами, расселистами ("Свидетелями Иеговы") и другими религиозными организациями, которые не исповедуют фундаментальные доктрины христианства и Никейский символ веры.

4. Призываем украинские масс-медиа быть взвешенными и объективными в освещении религиозной тематики, а также уважать религиозные чувства граждан Украины, уважать свободу совести, гарантированную отечественным и международным законодательством» (Там же).

Последнее время страсти поутихли, но нет никакой гарантии, что в определенное время снова не вытянут на свет деструктивность и тоталитарность новых религий, чтобы поугатать обывателя. Похоже, что делается это в ситуации обострения политической и экономической ситуации, чтобы оттянуть внимание простого украинца от реальных проблем. Нельзя отрицать, что НРД прибавили нам проблем, но не настолько, чтобы всю вину за долголетнюю стагнацию украинского общества сваливать на их адептов.

До сих пор в общественном мнении Украины не сложилась одна точка зрения относительно вреда или пользы неорелигий. Мнения разделились. Одна часть общества, олицетворенная в сообществе богословов, членов семей, которые пострадали, как они считают, от неорелигий, настроена решительно: все неорелигии являются вредными для человека и общества, они отличаются от столетиями проверенных истин, несут в себе опасность разрушения личности и дестабилизации общества, поэтому их нужно запретить во избежание возможных трагедий в будущем. Оппоненты считают, что ничего страшного в распространении новых религий нет, наоборот - их появление свидетельствует о духовных поисках человечества; которые нужно культивировать и поддерживать. Третья часть, представленная экспертами из разных сфер, заняла более взвешенную позицию: глубоко выучить явление, понять действительные и идейные причины их возникновения, динамику и стратегию развития, проводить постоянный мониторинг изменений, которые происходят в религиозной среде, отслеживать тенденции неорелигиозных процессов, вести активную социальную работу среди адептов неорелигий с целью коррекции их поведения и ориентаций. Ни одна из приведенных позиций не доминирует в общественном сознании или государственной политике относительно новых религий той или другой страны. Одной из них не хватает признания прав человека как высочайшей ценности демократического общества, в частности в сфере свободы совести, которая предусматривает уважение к любому мировоззренческому и духовному выбору. Другая - не учитывает солидарные интересы сообщества, народа, социума вообще это создает конфликт между общественными духовными приоритетами и индивидуальными свободами.

Дистанцирование разных подходов и точек зрения относительно НРД происходит не за географическим или конфессиональным, политическим или национальным принципом. В каждой стране - от либеральной Европы и демократических США до феодальных стран исламской Азии или посткоммунистических держав бывшего СССР и Дальнего Востока - сосуществуют умеренные приверженцы и непоколебимые противники новых религий, которые отыскивают достаточно убедительные аргументы в пользу решительных мер против НР или гуманистических призывов за право человека исповедовать индивидуально или коллективно альтернативную систему ценностей, которыми возникают новые религии для их последователей.

Учитывая то, что наше представление о новых религиях, которое активно формируют СМИ, не всегда совпадает, а чаще всего не совпадает с самими феноменами, было бы естественным ожидать сближения сущности и формы, явления и представления о нем, в чем немалую роль призваны и могут сыграть СМИ.

*Лариса ЗІГАНШИНА (Київ)*

### **НЕЗАЛЕЖНІСТЬ І СВОБОДА ЯК ВИХІДНІ ПРИНЦИПИ ВЧЕННЯ П.ІВАНОВА**

Впродовж віків релігійна і філософська думка пульсувала навколо питання: «До якого світу відпочатково належить людина: порядку, досконалості, гармонії, добра, любові та єдності, що засвідчується її самодостатністю і раціональною свободою, а чи ж хаосу, конкурентної стихії з потягом до владного диктату, агресії, зла, боротьби, взаємопригнічення, взаємопідкорення та взаємозалежності, що виключає самодостатність і засвідчується ірраціональною свободою, власне, сваволею?». Релігійна і філософська думка впродовж нескінченного ланцюга свого становлення і розвитку - зародження і знищення культурно-історичних форм, що тимчасово об'єктивуються, з часом

трансформуючись в більш історично виправдані бачення, залишила нам відмінні, а часом полярні варіанти рішень цього питання. Воно наскрізь проходить через світоглядні системи Заходу і Сходу, наповнюючись розмаїттям бачень як в давню, прадавню, так і минулу та сучасну добу.

Минуле століття додало до широкого загалу розмаїтих рішень цієї проблеми ще один її варіант. Мова йде про “експеримент довжиною в півстоліття” самородка-практика Порфирія Іванова. Людина, згідно його вчення, належить гармонійному світу безсмертної Природи, а відтак для неї природно бути безсмертною. Споживання – це ознака неприродної поведінки людини. Людина народжена бути незалежною від одягу, житла та їжі, від впливу зовнішніх стихійних сил, що можуть спричинити руйнацію, від людей, що здатні до несвідомих дій, які, за П.Івановим, є проявом неприродної поведінки. Людина природна є досконалою, мудрою, а відтак безумовно моральною. Вона органічна складова Вселенської Всеєдності – самодостатня і саморухома, вільна через свою вписаність в єдиний гармонійний процес. Саме за цих лише умов може розкритися весь її потенціал.

Зміст вживаних П. Івановим понять **сила** і **воля** знаходиться в прямій залежності від світоглядних основ його вчення. П.Іванов вважає, що всі атрибути залежного життя, як і порядок його здійснення, людина отримала через свій вчинок і дає цьому роз’яснення: „Ми самі по ділу є по-своєму озброєні звірі технічні. Люди всі живуть в ритмі, а ритм на Землі людьми вводиться. Вони такий закон у себе мають і будуть мати через свій в природі вчинок”<sup>369</sup>. Сила і воля, за П.Івановим, це ті природні здатності людини, які утримують її в потоці незалежного життя. Та людина корисна, вважає він, яка живе не за рахунок споживання природного добра (продукту), а за рахунок власної сили, власної волі. Сила і воля – достатні якості безсмертної людини.

П.Іванов уславлює покликання людини до безсмертного (боголюдського) життя в єдності Святого Духу й тіла як нероздільної духовно-фізичної цілісності. Боголюдина – це живе втілення закону безсмертя – еволюційного порядку Святого Духу. Людина, як заслужений „мешканець несуперечливого світу”, до якого одвічно покликана, пройнята почуттям невичерпної радості існування. Вона переможець всього „не-вірного” (помилкового), що може хоч якось порушити повноту її присутності у цьому світі і відірвати від творчої наснаги самоздійснення за принципами Живого – творення світу Святого Духу, що розгортається як еволюційний потік Життя, без обмеження смертю. Фізична форма людини – її „подоба”, має повністю узгоджуватись з її „образом” (суттю), не входячи в протиріччя, які спотворюють їх (суті і форми) безумовну єдність, цілісність, взаємозв’язок. Така світоглядна позиція засвідчує третій напрямок в філософії, за яким життя іманентне тканині Універсуму.

Вчення П.Іванова мислить людину тільки у вимірі життєтворення, визначає її переможцем, що через досконалу волю унеможлиблює саморуйнацію і не заподіює, зокрема, руйнації щодо зовнішньої природи.

У вченні П.Іванова повно репрезентований образ людини свободи. Його живить і сила, і воля, і любов, що необхідно постають як складові “формули Життя” – Діалектичного закону Живого. Дотримання цього закону – це перемога життя у кожній миті, яка здійснюється шляхом свідомого терпіння: утримання домірної єдності протилежних сторін дуального світу; волі - творчого самоздійснення шляхом свідомої віддачі (жертвовності) та любові - злагодженої єдності. У світі незалежності, а відповідно повноцінної свободи (в тілі без потреб і в душі, що засвідчується відродженням укоріненого в глибинах людської душі і серця закону безсмертя - закону добра), поняття добра і зла мають чітке окреслення – визначені сутнісно.

Отже, вчення П.Іванова – це теорія **життя-безсмертя**, що має глибокий досвідний корінь неперевершеної природної практики випробувань людини, відкритої всьому розмаїттю якостей сучасного світу. Через найтонші чуття і „пробуджену свідомість”

<sup>369</sup> Учитель Іванов. История Паршека / Сост. Пичугина Н.А. – М., 1998. – С.673.6.

(відроджений внутрішній божественний духовний зміст) вона відкриває шлях до самої себе, до своєї одвічної безсмертної суті і форми, а відтак - стає вільною. Людина живе в атмосфері недовіри до природи, відмежувалася від неї як у фізичному, так і розумовому плані, сама генерує свої думки, воює з природою, живе, протиставляючи себе їй, що є вкрай великою заблудою, – вважає П.Іванов. Не треба нам повторювати досвід інквізиції, відкидаючи та відносячи на рахунок надприродного незрозумілі речі. “Незрозуміле – не значить неіснуюче. Незрозуміле сьогодні стане зрозумілим завтра, - наголошує П.Іванов. - Знання людей не стоять на місці – це процес еволюції всього людства”<sup>370</sup>.

Людина, яка засвідчує кожною своєю природно-практичною дією Природний закон, за Івановим, є мудрою і свідомою, людиною знаючою. Свободу їй дає саме мудрість, що постає як знання серця, які безальтернативно постають основою діла – життя в істині.

Ще давньоруські мислителі розуміли місце людини у світі як своєрідну точку перетину світу благодаті, світла з безоднею темряви. Центром зіткнення і взаємодії протиборчих сил в людині постає серце. Воно має відігравати роль ланки, що зводить воедино Розум, Чуття і Волю людини<sup>371</sup>. Ця світоглядна позиція знайшла своє теоретичне продовження і подальше практичне вирішення у вченні П.Іванова. Як свідчить давньоруська думка, випробовуючи свободу волі, людина зосередилася на тварній (залежній, плотській) інтерпретації, звідки й знайшло свій початок зло, трансформувавши істинну свободу в сваволю. Успадковуючи цю позицію, вчення П. Іванова наставляє своїх послідовників воліти жити за божественним (абсолютним) законом: еволюційним порядком Святого Духа, що знайшов теоретично-понятійне окреслення в “Діалектиці Живого” та настановчу визначеність у poradнику “Дитинка”. Свідоме дотримання цього закону, що постає не як догма, а як загальний орієнтир, що передбачає докладання людиною і особистих духовних та природно-практичних зусиль, робить останню вільною.

Воля, що зрештою відкриває для людини не примарливий, а дійсний горизонт свободи, тут постає як живий процес (як перемога щомиті: вибір, що спонукається бажанням і усвідомленням), а не статичне розумове правило (тотожність волі і розуму, як це у випадку вчення Спінози). Воля, яка у витoku свого здійснення опирається на невіддільні від етичного виміру знання (знання серця) та засвідчуються актами живої діючої свідомості – узгоджена з чуттєвістю. За такої умови абсолютна форма (безсмертне тіло), в якій може постати, за теорією вчення, заслужена в природі людина і її відроджена первинно-духовна сутність не сходяться у протиріччі, що власне і є свободою у іванівському варіанті.

Автор даної статті вважає, що теоретично-практичне вчення П.Іванова заслуговує на всебічне вивчення і наукове обґрунтування, що засвідчить належне ставлення науковців до непересічних фактів дійсності в історії свого народу і буде гідною відповіддю на палке прохання, власне, благаання бути ними почутим: “Я хочу все віддати науці, нехай вона ще більше займеться вивченням (поглибить дослідження в напрямку обраному П.Івановим – коментар Л.З.). Може вона більше знайде за мене і застосує на інших”<sup>372</sup>. “Я чекаю до себе вчених... Що їм знадобиться – я все віддам”<sup>373</sup>. І вже з надією: “Прийде час – про мене заговорить теорія”. П’ятдесят років свого життя П.Іванов підпорядкував служінню і пошуку такого майбутнього, яке наблизить людину до повноцінного життя у щасті і здоров’ї, що за П.Івановим постає у значенні незалежності і свободи, а в перспективі, за його переконанням, – дасть їй безсмертя.

<sup>370</sup> Надо жить научиться. Сборн. трудов Учителя и об Учителе/ Сост. Фуки А.А. – М., 1993.– С.93.

<sup>371</sup> Там само.– С.42.

<sup>372</sup> Учитель Иванов. История Паршека. – Воронеж, 1991.– С.150.1.

<sup>373</sup> Там само.– С.844.27.

## Додаток

# МІЖНАРОДНІ ПРАВОВІ ДОКУМЕНТИ

### Документ первый

#### РЕЗОЛЮЦИЯ 1510 (2006)

#### «СВОБОДА СЛОВА И УВАЖЕНИЕ РЕЛИГИОЗНЫХ ВЕРОВАНИЙ»

1. Парламентская Ассамблея Совета Европы подтверждает, что не может быть демократического общества без основополагающего права на свободу слова. Прогресс общества и развитие каждого индивидуума зависят от возможности получать и передавать информацию и идеи. Такая свобода распространяется не только на высказывания, которые воспринимается положительно или рассматриваются как безобидные, но и на такую информацию, которая может шокировать, оскорбить или нарушить жизнь государства или какой-то части населения, в соответствии со Статьей 10 Европейской конвенции по правам человека.
2. Свобода мысли, сознания и религии представляет собой необходимое требование для существования демократического общества и одну из важнейших свобод личности для определения ею своего восприятия жизни человека и общества. Совесть и религия являются важнейшими компонентами человеческой культуры. В этом плане они гарантируются Статьей 9 Европейской конвенции по правам человека.
3. Однако в демократическом обществе свобода мысли и свобода выражения должны допускать открытую дискуссию по вопросам, касающимся религии и верований. Ассамблея напоминает в этой связи о своей рекомендации 1396 (1999) «О религии и демократии». Современные демократические общества образуют индивидуумы, исповедующие различные убеждения и верования. Нападки на индивидуумов на основе их религии или расы не могут допускаться, однако законы о святотатстве не должны использоваться для ограничения свободы выражения и мысли.
4. Ассамблея обращает внимание на культурные и религиозные особенности своих государств-членов. Своим домом Европу считают христиане, мусульмане, иудеи, лица, исповедующие другие религии, равно как и атеисты. Религии способствовали формированию духовных и моральных ценностей, идеалов и принципов, которые образуют общеевропейское наследие. В этой связи Ассамблея обращает внимание на статью 1 Устава Совета Европы, в котором говорится, что целью Совета Европы является достижение большего единства между его членами во имя защиты и осуществления идеалов и принципов, являющихся их общим достоянием.
5. Ассамблея подчеркивает свою готовность обеспечить, чтобы культурное разнообразие стало источником не напряженности, а взаимного обогащения посредством подлинного открытого диалога между культурами на основе взаимного понимания и уважения. Общая цель должна состоять в сохранении разнообразия в открытом инклюзивном обществе, основанном на правах человека, демократии и верховенстве закона, посредством расширения контактов и совершенствования навыков и знаний, необходимых для совместной мирной конструктивной жизни вместе внутри европейских обществ, между европейскими странами и между Европой и соседними регионами.
6. Факты реакция на образы, воспринимаемые как негативные и передаваемые через книги, фильмы, карикатуры, живопись и Интернет, в последнее время породили широкую дискуссию относительно того, должно ли и в каком объеме уважение религиозных

верований ограничивать свободу выражения. Были также подняты вопросы относительно ответственности, саморегулирования и самоцензуры СМИ.

7. Святотатство имеет давнюю историю. Ассамблея напоминает, что законы, наказывающие за святотатство и критику религиозных обрядов и учений, зачастую негативно влияли на научный и социальный прогресс. Ситуация начала меняться по мере развития просвещения и вылилась в отделение церкви от государства. Современные демократические общества тяготеют к светскости и более озабочены свободами личности. Недавняя дискуссия по поводу опубликованных в Дании карикатур подняла вопрос относительно двух этих восприятий.

8. В демократическом обществе религиозным общинам разрешается защищаться от критики или осмеяния в соответствии с законодательством и нормами в области прав человека. Государства должны поддерживать информацию и образование о религии с целью формирования более полного понимания религий, а также критического настроения граждан в соответствии с рекомендацией 1720 (2005) Ассамблеи об образовании и религии. Государствам следует также разработать и решительно реализовывать на практике продуманные стратегии, включая адекватные законодательные и судебные меры по борьбе с религиозной дискриминацией и нетерпимостью.

9. Ассамблея также напоминает, что культура критического диспута и художественная свобода имеют в Европе давние традиции, и полагает их позитивными и даже необходимыми для прогресса личности и общества. Лишь тоталитарные системы власти боятся их. Критический диспут, сатира, юмор и художественное выражение, поэтому, должны пользоваться самой широкой свободой выражения, а использование преувеличений не следует рассматривать как провокацию.

10. Права человека и основные свободы являются универсально признанными, в частности в соответствии с Всеобщей декларацией прав человека и международными пактами Организации Объединенных Наций. Однако далеко не везде эти права соблюдаются последовательно. Ассамблее следует бороться против любого занижения этих стандартов. Ассамблея приветствует инициативу Генерального секретаря Организации Объединенных Наций о создании альянса цивилизаций, предполагающую реализацию согласованных мер на уровне институционального и гражданского общества с целью преодоления предубеждений, ошибочных восприятий и поляризации. Подлинный диалог может состояться лишь там, где имеет место реальное уважение и понимание других культур и обществ. Такие ценности, как права человека, демократия, верховенство, законы и подотчетность, являются продуктом коллективного разума, сознания и прогресса человечества. Задача заключается в том, чтобы найти корни этих ценностей в других культурах.

11. Всякий раз, когда представляется необходимым обеспечить баланс прав человека, вступающих в противоречие друг с другом в каком-то конкретном случае, национальные суды и национальные законодатели обладают достаточно широкими возможностями оценки. В этом плане Европейский суд по правам человека полагает, что в тех случаях, когда имеется мало возможностей для ограничения политических высказываний или обсуждения вопросов, представляющих общественный интерес, как правило, существует широкое поле оценки при регулировании свободы выражения в связи с вопросами, которые могли бы оскорбить глубоко личные моральные убеждения или религию. Что именно может серьезно оскорбить лиц, исповедующих определенную религию, в значительной степени зависит от времени и места.

12. Ассамблея полагает, что свобода выражения, защищаемая в соответствии со Статьей 10 Европейской конвенции по правам человека, не должна далее ограничиваться с учетом роста чувствительности некоторых религиозных групп. В то же время Ассамблея подчеркивает, что высказывания с выражением ненависти в отношении той или иной религиозной группы не совместимы с основными правами и свободами, гарантируемыми Конвенцией и практикой Суда.



13. Ассамблея призывает парламенты государств-членов провести дебаты по вопросам свободы слова и уважении религиозных верований, а также призывает своих членов доложить Ассамблее о результатах этих дебатов.

14. Ассамблея призывает религиозные общины в Европе обсудить вопросы, касающиеся свободы выражения и уважения религиозных верований внутри своих общин и продолжать диалог с другими религиозными общинами для формирования общего понимания и кодекса поведения с целью обеспечения религиозной терпимости, которая является необходимым элементом демократического общества.

15. Ассамблея также предлагает профессиональным журналистам и их профессиональным организациям обсудить вопросы журналистской этики в отношении религиозных верований и чувствительности. Ассамблея призывает создать органы для рассмотрения жалоб на действия прессы, учредить должности омбудсменов для СМИ или иные саморегулирующиеся органы, если такие органы еще не существуют, для обсуждения возможных средств правовой защиты в случае оскорбления религиозных убеждений.

16. Ассамблея призывает к межкультурному и межрелигиозному диалогу на основе универсальных прав человека с участием, - в духе равенства и взаимного уважения, - гражданского общества, а также СМИ с целью укрепления терпимости, доверия и взаимного понимания, которые жизненно необходимы для построения сплоченного общества и укрепления международного мира и безопасности.

17. Ассамблея призывает органы Совета Европы активно препятствовать высказываниям в отношении различных религиозных и этнических групп.

18. Ассамблея постановляет вернуться к этому вопросу на основе доклада по законодательству, касающемуся святотатства, оскорблений религиозных чувств и высказываний с выражением ненависти в отношении лиц на основе религии, проанализировав различные применяемые в Европе подходы, включая применение Европейской конвенции по правам человека, доклады и рекомендации Европейской комиссии против расизма и нетерпимости (ЕКРН), Венецианской комиссии, а также доклады Комиссара Совета Европы по правам человека.

<sup>1</sup> Обсуждение в Ассамблее 28 июня 2006 года (19-е заседание). См. док. 10970 - доклад Комиссии по культуре, науке и образованию (докладчик: г-жа Хурскайнен). Текст, принятый Ассамблеей 28 июня 2006 года (19-е заседание).

## Документ второй

### **РЕКОМЕНДАЦИЯ 1804 (2007)<sup>1</sup> «ГОСУДАРСТВО, РЕЛИГИЯ, СВЕТСКОЕ ОБЩЕСТВО И ПРАВА ЧЕЛОВЕКА»**

1. Парламентская ассамблея отмечает, что религия является важной характерной чертой европейского общества. Это обусловлено тем, что исторически некоторые религии уже в течение нескольких веков присутствуют на европейском континенте, оказывая влияние на европейскую историю. Сегодня число религий на нашем континенте продолжает увеличиваться при широком многообразии церквей и верований.

2. Организованные религии как таковые являются неотъемлемой частью и ячейкой общества и должны рассматриваться как институты, созданные гражданами и для граждан, которые имеют право на свободу религии, а также как организации, являющиеся составной частью гражданского общества со всем своим потенциалом, позволяющим

служить ориентиром в этических и гражданских вопросах, и играющие определенную роль в масштабах всей нации, будь то ее религиозная или светская часть.

3. Совет Европы должен признать такое положение дел и приветствует и уважает религию во всем ее многообразии как одну из форм этического, морального, идеологического и духовного самовыражения части европейских граждан с учетом различий между самими религиями и особенностей каждой из стран.

4. Ассамблея вновь подтверждает, что разделение церкви и государства представляет собой одну из общеевропейских ценностей, признаваемую, невзирая на национальные различия. Это общепризнанный принцип, который преобладает в политике и институтах демократических обществ. Так, в рекомендации 1720 (2005) об образовании и религии Ассамблея отмечает, что "исповедание любой религии, в том числе выбор атеистического мировоззрения, является сугубо личным делом каждого человека".

5. Ассамблея отмечает, что Европейский суд по правам человека, защищая свободу выражения мнения и свободу религии, признает право отдельных стран разрабатывать и принимать законодательство, определяющее взаимоотношения государства и церкви в соответствии с положениями Европейской конвенции о правах человека; Ассамблея отмечает, что сегодня в государствах-членах Совета Европы наблюдается ситуация, для которой характерна различная степень разделения между властью и религиозными институтами при полном соблюдении Европейской конвенции о защите прав человека и основных свобод.

6. За последние двадцать лет в Европе существенно уменьшилось отправление религиозных обрядов. Менее одного европейца из пяти посещают религиозную службу не реже одного раза в неделю, тогда как 20 лет назад этот показатель был более чем в два раза выше. Одновременно с этим мы наблюдаем усиление мусульманских общин практически во всех государствах-членах Совета Европы.

7. В результате глобализации, быстрого развития новых информационных и коммуникационных технологий некоторые группы оказываются особенно не в духе. Однако нельзя отрицать, что в последние годы религия вновь стала центральной темой дискуссии в наших обществах. И наибольшую активность здесь проявляют римские католики, православная церковь, евангелисты и мусульмане.

8. Ассамблея признает важность межкультурного диалога, его религиозного измерения и готова помочь разработать комплексную стратегию Совета Европы в этой области. Однако она полагает, что в свете принципа разделения церкви и государства диалог между религиями и конфессиями не входит в компетенцию государств или Совета Европы.

9. В рекомендации 1396 (1999) о религии и демократии Ассамблея заявляет, что "многие проблемы современного общества, такие как фундаменталистские движения и террористические акты, расизм и ксенофобия, а также этнические конфликты имеют религиозный аспект". Сегодня этот постулат актуален как никогда прежде.

10. Не следует смешивать власть и религию. Однако религия и демократия отнюдь не являются несовместимыми, и иногда религии выполняют исключительно полезную социальную функцию. Занимаясь проблемами общества, гражданские власти при поддержке религии могут устранить многое из того, что подпитывает религиозный экстремизм, но не все.

11. Правительствам следует принять во внимание, что религиозные общины обладают особыми возможностями в плане укрепления мира, сотрудничества, терпимости, солидарности, межкультурного диалога и распространения ценностей, за которые выступает Совет Европы.

12. Образование играет ключевую роль в борьбе с невежеством, стереотипами и неверным пониманием религий и их лидеров, а также играет важнейшую роль в укреплении демократического общества.

13. Основным форумом для межкультурного диалога являются школы, которые помимо этого позволяют заложить основы терпимого поведения; они могут эффективно бороться с

фанатизацией, сдержанно и объективно знакомить детей с историей и философией основных религий. Важную роль призваны здесь сыграть также средства массовой информации и семья.

14. Знание религий является неотъемлемой составной частью знания истории человечества и цивилизаций. Это не связано с принадлежностью к какой-то определенной религии и отправлением соответствующих обрядов. Даже страны, в которых преобладает какая-то одна религия, обязаны обучать основам всех религий.

15. В Европе сосуществуют различные ситуации. В некоторых странах все еще доминирует одна религия. Представители религии могут играть определенную роль в политической жизни как, например, в Соединенном Королевстве, где епископы заседают в Палате лордов. Некоторые страны запретили ношение религиозных символов в школах. В нескольких государствах-членах Совета Европы законодательство все еще содержит анахронизмы, оставшиеся со времен, когда религия играла более важную роль в жизни наших обществ.

16. Свобода религии защищена Статьей 9 Европейской конвенции о правах человека и Статьей 18 Всеобщей декларации прав человека. Однако такая свобода не является безграничной: неприемлема религия, доктрина или обряды которой противоречат другим основным правам. В любом случае, в отношении этих свобод могут устанавливаться лишь такие ограничения, "которые предусмотрены законом и необходимы в демократическом обществе в интересах общественной безопасности, для охраны общественного порядка, здоровья или нравственности или для защиты прав и свобод других лиц" (Статья 9.2 Конвенции)

17. Государства также не имеют права допускать распространение религиозных принципов, которые, будучи воплощенными в жизнь, нарушили бы права человека. Если в этом плане существуют сомнения, государствам следует потребовать от религиозных лидеров занять недвусмысленную позицию в пользу главенства прав человека, как они изложены в Европейской конвенции о правах человека, по отношению к любым религиозным принципам.

18. Свобода выражения мнения является одним из наиболее важных прав человека, о чем неоднократно заявляла Ассамблея. В рекомендации 1510 (2006) о свободе выражения мнения и уважении религиозных верований Ассамблея отметила, что "свобода выражения, защищаемая в соответствии со статьей 10 Европейской конвенции о правах человека, не должна далее ограничиваться с учетом роста чувствительности некоторых религиозных групп".

19. Общеизвестно, что мы обязаны уважать других и не допускать необоснованных оскорблений, и нет необходимости говорить, что свобода выражения мнений не может быть ограничена в силу того, что определенная религиозная община исповедует определенные догмы или верования.

20. Если говорить об отношениях между Советом Европы и религиозными общинами, то здесь следует предпринять определенные шаги по установлению более тесных отношений.

21. В этой связи следует напомнить, что религиозные лидеры неоднократно обращались к Ассамблее в прошлом, и что Ассамблея в свою очередь согласилась принять участие в крупных конференциях, организованных религиозными общинами. Кроме того, десятки религиозных и гуманитарных организаций уже представлены в Совете Европы, имея статус участника, предоставляемый неправительственным организациям.

22. Ассамблея приветствует предложение Комитета министров организовать на экспериментальной основе "ежегодные дискуссии по религиозным аспектам межкультурного диалога" с участием представителей традиционно представленных в Европе религий и гражданского общества.

23. В связи с этим Ассамблея рекомендует Комитету министров:

23.1. обеспечить религиозным общинам возможность беспрепятственно осуществлять во всех государствах-членах Совета Европы основное право на свободу религии в

соответствии с положениями Статьи 9 Европейской конвенции о правах человека и Статьи 18 Всеобщей декларации прав человека;

23.2. исключить возможность любого вмешательства в религиозные дела, рассматривая при этом религиозные организации как неотъемлемую часть гражданского общества и призывая их играть активную роль в достижении мира, сотрудничества, терпимости, солидарности, межкультурного диалога и в распространении ценностей Совета Европы;

23.3. утвердить принцип независимости политики и закона от религии;

23.4. продолжать осмысление религиозного измерения межкультурного диалога, в частности посредством организации встреч с религиозными лидерами и представителями гуманитарных и философских кругов;

23.5. не проводить консультации с группами, которые не заявили однозначно о поддержке основных ценностей Совета Европы, а именно прав человека, демократии и верховенства закона;

23.6. найти и распространить примеры успешного проведения диалога с лидерами религиозных общин;

23.7. рассмотреть возможность создания института для разработки учебных программ, методик и образовательных материалов для изучения религиозного наследия в государствах-членах Совета Европы; такие учебные программы следует разрабатывать в тесном сотрудничестве с представителями традиционно представленных в Европе религий.

24. Ассамблея рекомендует Комитету министров призвать государства-члены:

24.1. способствовать первоначальной подготовке учителей и последующему повышению их квалификации с целью обеспечения объективного сбалансированного преподавания религий с учетом их места сегодня, а также в истории; потребовать, чтобы все религиозные лидеры, особенно те, на кого возлагаются функции по образованию молодежи, проходили подготовку в области прав человека;

24.2. постепенно исключать из законодательства, если такова будет воля народа, элементы, которые могли бы считаться дискриминационными с точки зрения демократического религиозного плюрализма.

<sup>1</sup> Обсуждение в Ассамблее 29 июня 2007 года (27-е заседание) (см. док. 11298, доклад Комиссии по культуре, науке и образованию, докладчик: г-н де Пуиг). Текст, принятый Ассамблеей 29 июня 2007 года (27-е заседание).

### Документ третий

#### РЕКОМЕНДАЦИЯ 1805 (2007)<sup>1</sup>

#### **СВЯТОТАТСТВО, РЕЛИГИОЗНЫЕ ОСКОРБЛЕНИЯ И ВРАЖДЕБНЫЕ ВЫСКАЗЫВАНИЯ В АДРЕС ЛИЦ В СВЯЗИ С ИХ РЕЛИГИЕЙ**

1. Ассамблея напоминает о своей резолюции 1510 (2006) о свободе выражения мнения и уважения религиозных верований и еще раз подтверждает свою приверженность свободе выражения мнения (статья 10 Европейской конвенции о правах человека) и свободе мысли, совести и религии (статья 9 Конвенции), которые являются краеугольными камнями демократии. Свобода выражения мнения должна обеспечиваться не только в отношении высказываний, которые воспринимаются благосклонно или считаются безобидными, но и в отношении высказываний, которые могут шокировать, оскорбить или обеспокоить государство или какую-либо часть населения в рамках статьи 10 Конвенции. Каждое демократическое общество должно допускать открытую дискуссию по вопросам, касающимся религии и верований.

2. Ассамблея признает важность уважения и понимания культурного и религиозного разнообразия в Европе и во всем мире и сознает необходимость постоянного диалога. Уважение и понимание могут помочь избежать трений внутри общества и между отдельными лицами. Каждый человек заслуживает уважения независимо от его религиозных верований.
3. В многокультурных обществах зачастую возникает необходимость примирять свободу выражения мнения и свободу мысли, совести и религии. В некоторых случаях может потребоваться установить ограничения на эти свободы. В соответствии с Европейской конвенцией о правах человека любые такие ограничения должны быть предусмотрены законом, необходимы в демократическом обществе и соразмерны преследуемым целям. При этом государства располагают определенным диапазоном оценки, поскольку национальным властям может потребоваться принять различные решения с учетом специфики того или иного общества; применение такого диапазона подлежит надзору со стороны Европейского суда по правам человека.
4. В отношении святотатства, религиозных оскорблений и враждебных высказываний в адрес лиц в связи с их религией именно государство определяет, что следует считать уголовно наказуемым деянием в пределах, устанавливаемых решениями Европейского суда по правам человека. В этой связи Ассамблея полагает, что святотатство как оскорбление какой-либо религии не следует считать уголовным преступлением. Следует проводить различие между вопросами морально-нравственного порядка и вопросами законности, вопросами публичного характера и вопросами, относящимися к частной сфере. И хотя сегодня случаи преследования по таким основаниям чрезвычайно редки в государствах-членах, в других странах мира им нет числа.
5. Ассамблея приветствует Предварительный доклад, принятый 16-17 мая 2007 года Венецианской комиссией по данному вопросу и выражает согласие с Венецианской комиссией в том, что в демократическом обществе религиозные группы, равно как и любые другие группы населения, должны терпимо относиться к критическим публичным заявлениям и дискуссии по поводу их деятельности, учений и верований при условии, что такая критика не доходит до преднамеренных и необоснованных оскорблений и не представляет собой подстрекательство к нарушению общественного спокойствия или к дискриминации приверженцев какой-то определенной религии. Открытая дискуссия, диалог и совершенствование механизма общения религиозных групп и СМИ должны использоваться для смягчения ситуации, когда она начинает выходить за рамки разумного.
6. Напоминая о своей рекомендации 1720 (2005) об образовании и религии, Ассамблея подчеркивает необходимость более широкого понимания и терпимости между отдельными лицами, принадлежащими к различным религиям. Когда люди, исповедующие различные религии, больше знают о религии и деликатных моментах в религиях друг друга, оскорбление религиозных чувств из-за незнания становится менее вероятным.
7. В этом контексте Ассамблея приветствует инициативу Организации Объединенных Наций по созданию нового органа "Альянс цивилизаций" для изучения и поддержания контактов между исламскими и так называемыми "западными" обществами, однако полагает, что такую инициативу следует расширить, включив в нее другие религии и нерелигиозные группы.
8. Ассамблея напоминает о соответствующих судебных решениях, принятых Европейским судом по правам человека на основании Статьи 10 Европейской конвенции о правах человека по делам, связанным со свободой выражения мнения. Притом, что имеется очень немного оснований для ограничения политических высказываний или обсуждения вопросов, представляющих общественный интерес, Суд допускает более широкий диапазон оценки ситуации государствами-участниками Конвенции при регламентировании свободы выражения мнений по вопросам, которые могли бы

оскорбить личные убеждения, относящиеся к морально-нравственной сфере, особенно религиозные убеждения.

9. Однако Ассамблея подчеркивает, что этот диапазон оценки отнюдь не безграничен, и что любые ограничения свободы выражения мнения должны соответствовать решениям Европейского суда по правам человека. Свобода выражения мнения, гарантируемая Статьей 10 Европейской конвенции о правах человека, имеет жизненно важное значение для любого демократического общества. В соответствии с Уставом Совета Европы общее признание демократических ценностей является основой членства в Совете Европы.

10. Ассамблея сознает, что в прошлом национальное законодательство и правоприменительная практика в отношении святотатства или других религиозных оскорблений, зачастую отражали доминирующую позицию отдельных религий в конкретных государствах. Принимая во внимание увеличение числа религиозных верований в Европе и демократический принцип разделения государства и религии, государствам-членам и парламентам следует пересмотреть законы о святотатстве.

11. Ассамблея отмечает, что в соответствии с Международной конвенцией о ликвидации всех форм расовой дискриминации Договаривающиеся стороны Конвенции обязаны осуждать дискриминацию и принимать эффективные меры по борьбе с ней. Все государства-члены, подписавшие эту Конвенцию, обязаны обеспечить, чтобы лица, исповедующие ту или иную религию, не оказывались ни в привилегированном, ни в ущемленном положении в соответствии с законами о святотатстве и связанными с ним противоправными деяниями.

12. Ассамблея подтверждает, что враждебные высказывания в отношении лиц, как на религиозной, так и на иной основе, должны быть наказуемы по закону в соответствии с Общеполитической рекомендацией № 7 о национальном законодательстве о борьбе с расизмом и расовой дискриминацией, принятой Европейской комиссией против расизма и нетерпимости. То или иное высказывание может быть признано враждебным в этом смысле лишь тогда, когда оно направлено против отдельного лица или конкретной группы лиц. Национальное законодательство должно наказывать за высказывания, которые призывают к ненависти, дискриминации или насилию в отношении лица или группы лиц в связи с исповедуемой ими религией.

13. Ассамблея подчеркивает, что свобода религии, защищаемая Статьей 9 Европейской конвенции о правах человека, защищает также право этих религий устанавливать ценности для своих последователей. И хотя религии вправе наказывать в религиозном смысле за любые религиозные нарушения, такие наказания не должны угрожать жизни, телесной неприкосновенности, свободе или имуществу лица или гражданским правам и правам человека женщин. В этом контексте Ассамблея напоминает о своей резолюции 1535 (2007) об угрозах жизни и свободе выражения мнений журналистов и решительно осуждает угрозы жизни со стороны мусульманских лидеров в адрес журналистов и писателей. Государства-члены обязаны защищать индивидуумов от религиозных наказаний, которые угрожают их праву на жизнь и праву на личную свободу и безопасность, гарантируемую статьями 2 и 5 Европейской конвенции о правах человека. Однако никакое государство не имеет права самостоятельно налагать религиозные наказания.

14. Ассамблея отмечает, что государства-члены в соответствии со статьей 9 Европейской конвенции о правах человека обязаны защищать свободу религии, включая свободу исповедывать свою религию. Это требует защиты от помех, которые могут чинить другие лица исповеданию религии. Однако иногда на эти права могут быть наложены некоторые обоснованные ограничения. Перед властями возникает непростая проблема – точно сбалансировать интересы определенных лиц, принадлежащих к определенной религиозной общине при обеспечении их права на исповедание своей религии или их права на образование, и общественные интересы или права и интересы других лиц.

15. Ассамблея полагает, что в той мере, в какой это необходимо в демократическом обществе в соответствии с пунктом 2 статьи 10 Европейской конвенции о правах человека,

национальное законодательство должно предусматривать наказание лишь за такие высказывания по религиозным вопросам, которые преднамеренно и грубо нарушают общественный порядок и призывают к открытому насилию.

16. Она призывает национальные парламенты предпринять законодательные шаги и проанализировать национальную практику выполнения данной рекомендации.

17. Ассамблея рекомендует Комитету министров:

17.1. принять к сведению резолюцию 1510 (2006) о свободе выражения мнения и уважении религиозных верований наряду с настоящей рекомендацией и направить оба текста соответствующим национальным министерствам и властям;

17.2. обеспечить, чтобы национальное законодательство и правоприменительная практика:

17.2.1. допускали открытую дискуссию по вопросам, относящимся к религии и верованиям, и не ставили в этом плане в привилегированное положение какую-то конкретную религию, что было бы не совместимо со статьями 10 и 14 Европейской конвенции о правах человека;

17.2.2. предусматривали наказание за высказывания, которые призывают к ненависти, дискриминации или насилию в отношении лица или группы лиц на основании принадлежности к определенной религии или по любым другим основаниям;

17.2.3. запрещали, в той мере, в какой это необходимо в демократическом обществе в соответствии с пунктом 2 статьи 10 Европейской конвенции о правах человека, действия, которые преднамеренно и грубо нарушают общественный порядок и призывают к открытому насилию в религиозном контексте;

17.2.4. были пересмотрены, с тем, чтобы святотатство как оскорбление определенной религии не рассматривалось в качестве уголовного преступления

17.3. призвать государства-члены подписать и ратифицировать протокол №12 к Европейской конвенции о правах человека (СДСЕ №177)

17.4. поручить своему профильному руководящему комитету разработать практические рекомендации для национальных министерств юстиции с целью содействия выполнению рекомендаций, содержащихся выше в пункте 16.2;

17.5. поручить своему профильному руководящему комитету разработать практические рекомендации для национальных министерств образования с целью улучшения понимания и достижения большей терпимости среди студентов, исповедующих различные религии;

17.6. начать через свои национальные министерства иностранных дел работу на уровне Организации Объединенных Наций для обеспечения того, чтобы:

17.6.1. национальное законодательство и правоприменительная практика государств, подписавших Международную конвенцию о ликвидации всех форм расовой дискриминации, не ставили в привилегированное положение лиц, принадлежащих к какой-то конкретной религии;

17.6.2. в деятельности Альянса цивилизаций не допускались стереотипы так называемой "западной" культуры, таким образом, чтобы его деятельность охватывала и другие мировые религии, способствуя проведению более открытых дискуссий между различными религиозными и нерелигиозными группами;

17.7 осудить от имени своих правительств любые угрозы жизни и подстрекательства к насилию со стороны религиозных лидеров или групп в отношении лиц, в связи с осуществлением ими своего права на свободу выражения мнения по религиозным вопросам.

17.8. предложить государствам-членам выступить совместно с Европейской комиссией против расизма и нетерпимости с новыми инициативами по укреплению терпимости.

<sup>1</sup> Обсуждение в Ассамблее 29 июня 2007 года (27-е заседание) (см. док. 11296, доклад Комиссии по культуре, науке и образованию, докладчик: г-жа Хурскайнен, док. 11319, заключение Комиссии по юридическим вопросам и правам человека, докладчик: г-н Бартумеу Кассани, и док. 11322, заключение Комиссии по равенству возможностей

*женщин и мужчин, докладчик: г-н Дюпра). Текст, принятый Ассамблеей 29 июня 2007 года (27-е заседание).*

#### Документ четвёртый

### **ДЕКЛАРАЦИЯ О СОДЕЙСТВИИ ДИАЛОГУ И ВЗАИМОПОНИМАНИЮ МЕЖДУ РЕЛИГИЯМИ И ЦИВИЛИЗАЦИЯМИ, ПРИНЯТАЯ НА ВСЕМИРНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ, КОТОРАЯ СОСТОЯЛАСЬ 26-28 ОКТЯБРЯ 2007 ГОДА В ОХРИДЕ (РЕСПУБЛИКА МАКЕДОНИЯ)**

1. Общее благо, справедливость, солидарность и права человека, воплощаемые в добрых словах и делах, освещают наши усилия, направленные на утверждение единства в мире и обеспечение его совершенствования и выживания в соответствии с религиозными и моральными принципами, которыми мы руководствуемся сами и руководствуясь которыми оцениваем других. Религиозное верование должно содействовать утверждению глубоких духовных и моральных ценностей.
2. Мы подчеркиваем важное значение понимания и исповедования наших соответствующих религий, которые утверждают веру, надежду и любовь между всеми и ко всем. Вместе с тем мы заявляем, что только путем установления широкого сотрудничества между цивилизациями на основе принципов взаимного уважения и почитания мы сможем содействовать созданию необходимых условий для понимания других религий.
3. В истории человечества было много великих свершений и провалов, взлетов и падений. Религия — это движущая сила, сила, которая все наполняет смыслом, обеспечивает моральные принципы и позитивную направленность.
4. Мы решительно осуждаем все формы религиозного насилия и любые попытки его оправдания. Мы осуждаем спекуляции на религии и все формы дискриминации и все действия, унижающие человеческое достоинство. Мы призываем приверженцев всех религий следовать в своих действиях принципу взаимности: относиться к другим так же, как мы хотели бы, чтобы относились к нам.
5. Мы беззаветно преданы делу укрепления и развития диалога между различными религиями, культурами и цивилизациями. В основе всякой религии лежит любовь. Мы осуждаем любое толкование религии, проповедующее террор, поскольку террор и убийство не имеют оправданий. Сознавая, что предрассудки, недоверие и страх порождают терроризм, мы, участники настоящей Конференции, заявляем о своей преданности делу содействия взаимному уважению культур и конфессий.
6. Мы заявляем, что уважение прав различных этнических и религиозных общин имеет основополагающее значение для содействия взаимному диалогу между различными конфессиями, цивилизациями и культурами. Сознавая, что религиозное и культурное разнообразие должно служить основой для установления сотрудничества и взаимопонимания, мы заявляем, что, решая проблемы небольших религиозных и культурных общин в странах при уважении традиционных ценностей общин большинства, можно предотвратить возникновение многих источников нестабильности как внутри государств, так и между ними.
7. Образование, как важная основа формирования сильной этнической личности, является главным элементом содействия терпимости, диалогу и взаимопониманию между религиями и цивилизациями, уважительного отношения к различиям, правам человека и традиционным моральным ценностям. Надлежащее образование служит основным средством для преодоления стереотипов и борьбы с искаженным восприятием различных культур, религий и цивилизаций.



8. Мы готовы сделать все, чтобы содействовать осознанию необходимости и важности установления взаимных уважительных отношений между религиозными лидерами и верующими. Это следует также понимать как обязательство государств, которые, обеспечивая образование для новых поколений, способствуют утверждению более высоких ценностей цивилизации. Учиться жить вместе — значит воспринимать наши различия как преимущество, а не как недостаток. Мы обязуемся содействовать созданию соответствующей системы образования для нового поколения молодежи, поколения, которое будет исповедовать терпимость и мирное сосуществование, а не ненависть и предрассудки.
9. Мы всецело приемлем разнообразие религиозных верований, культурных традиций и опыта цивилизаций как неотъемлемый элемент общих человеческих ценностей. Высших или низших цивилизаций, рас, культур и языков не существует.
10. Современная глобальная среда порождает множество новых трудностей и соблазнов для отдельных граждан, общин и государств. Диалог, взаимопонимание и взаимное уважение свидетельствуют о необходимости мобилизации политических лидеров, духовных лидеров, представителей интеллигенции и всех других социальных партнеров. Таким образом, приверженность диалогу между различными цивилизациями и религиями, — это одновременно и приверженность борьбе с терроризмом и нестабильностью.
11. Мы подчеркиваем огромное значение расширения прав и возможностей женщин.
12. Нынешняя всемирная конференция — это важная встреча, которая дает нам возможность осознать действительность, выявить препятствия и найти решения стоящих перед нами проблем. Она служит стимулом для проведения новых встреч и установления контактов на всех уровнях и является для граждан всех стран наглядным подтверждением того, что религиозный мир и религиозная терпимость — это реальность и что все мы должны стремиться сохранять их и впредь.
13. Мы, участники настоящей Конференции, обращаемся с призывом к организациям системы Организации Объединенных Наций воспользоваться этой инициативой и укрепить свое обязательство по содействию диалогу между религиями, культурами и цивилизациями.
14. Мы поддерживаем идею создания под эгидой Организации Объединенных Наций руководящего совета по делам религий, который мог бы содействовать развитию диалога между религиями, культурами и цивилизациями.
15. Декларация о содействии диалогу и взаимопониманию между религиями и цивилизациями будет представлена Генеральной Ассамблее Организации Объединенных Наций, Высокому представителю Генерального секретаря Организации Объединенных Наций по «Альянсу цивилизаций», Совету Европы, Организации по безопасности и сотрудничеству в Европе, Лиге арабских государств, Организации Исламская конференция, Африканскому союзу, Ассоциации государств Юго-Восточной Азии, Организации американских государств, Всемирному совету церквей, Международной организации франкоязычных стран и другим региональным и международным организациям, а также правительствам государств — членов Организации Объединенных Наций.

\*\*\*

## АВТОРИ СТАТЕЙ ТРИНАДЦЯТОГО ЩОРІЧНИКА «РЕЛІГІЙНА СВОБОДА»

- В.Андросова** – аспірантка Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України ( далі – ВР ІФ НАНУ).
- А.Арістова** – докт. філос. наук, доцент, зав. кафедрою філософії та педагогіки Національного транспортного університету (Київ).
- А.Артем'єв** – докт.філос. наук, професор Державної академії транспорту і комунікацій Республіки Казахстан.
- М.Бабій** – канд. філос. наук, ст. наук. співробітник ВР ІФ НАНУ.
- А.Булатов** – заст. голови Комітету у справах релігій АР Крим.
- А.Баркер** - професор соціології із вивчення релігієзнавства Лондонської школи економіки (Великобританія).
- Ф.Вудс** - доктор наук, професор університету Брігама-Янга (Прово, США).
- О.Горкуша** – канд.філос. наук, наук. співробітник ВР ІФ НАНУ.
- А.Гудима** – канд. філос. наук, професор, почесн. наук. співробітник ВР ІФ НАН України.
- О.Добродум** – канд. політ. наук, доцент філософського факультету Одеського Національного університету ім. І.І. Мечникова.
- Г.Друзенко** – співробітник Університету Абердіну (Великобританія).
- В.Докаш** – докт. філос. наук, професор, зав. кафедрою соціології Чернівецького Національного університету ім. Ю.Федьковича.
- К.Дьюрем** – професор права, директор Міжнародного центру права і релігієзнавства університету Брігама-Янга (Прово, США).
- К.Елбакян** – докт.філос. наук, професор Російської державної академії праці і соціального розвитку.
- В.Єленський** – докт.філос. наук, пров. наук. співробітник ВР ІФ НАНУ
- О.Заєць** – голова Правління Інституту релігійної свободи (Київ).
- С.Здіорук** – канд. філос. наук, доцент, зав. відділу гуманітарної політики Національного Інституту стратегічних досліджень.
- Л.Зіганшина** – викладач кафедри соціальних дисциплін Академії муніципального управління.
- І.Кантеров** – докт. філос. наук, професор Московського державного університету ім. М.В. Ломоносова.
- О.Кисельов** – канд. філос. наук, вчений секретар ВР ІФ НАНУ .
- В.Климов** – канд. філос. наук, ст. наук. співробітник ВР ІФ НАНУ
- А.Колодний** – докт. філос. наук, професор, заст. директора-керівник Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ.
- А.Красіков** – доктор філософ. наук, професор, директор Центру соціальних і релігієзнавчих досліджень Інституту Європи РАН.
- М.Кривоус (Сисак)** – здобувач ВР ІФ НАНУ.
- Г.Кулагіна** – канд.філос. наук. ст. наук. співробітник ВР ІФ НАНУ.
- Ю.Кучеренко** – аспірант ВР ІФ НАНУ.
- О.Мирошникова** – доктор філософ. наук, професор кафедри прикладної етики, релігієзнавства і теології Тульського державного педагогічного університету ім. Л.Толстого ( Росія).
- Ю.Недзельська** – аспірант ВР ІФ НАНУ.
- К.Недзельський** – канд. філософ. наук, доцент Херсонського державного університету.
- М.Новиченко** – канд. філософ. наук, перший заст. голови Державного Комітету України у справах національностей та релігій.
- П.Павленко** – канд. філос. наук, докторант Інституту філософії НАНУ
- І.Пахомов** – викладач Білоцерківського училища професійної підготовки працівників кримінально-виконавчої системи України.

- Р.Підпригора** – докт. юрид. наук, професор Каспійського громадського університету (Алмати, Казахстан).
- Ю.Решетніков** – канд. філос. наук, помічник-консультант Народного депутата України.
- Р.Рінгвіє** – уповноважений у справах релігії Естонії.
- Г.Рогова** – докт. філософ. наук, ст. наук. співробітник Інституту філософії, соціології та політичних наук АН Молдови.
- Є.Савісько** – начальник відділу у справах національностей і релігій Черкаської облдержадміністрації.
- О.Саган** – докт. філософ. наук, професор, голова Державного Комітету України у справах національностей та релігій.
- С.Свистунов** – канд.філософ. наук, доцент, ст. наук. співробітник ВР ІФ НАНУ.
- А.Себенцов** – доктор наук, керівник Ради з громадських і релігійних об'єднань при Уряді Російської Федерації.
- М.Ситников** - журналіст, сайт «Сова» (Москва, Росія).
- В.Стретович** – канд. юрид. наук, Народний депутат України, голова Християнсько-Демократичного Союзу.
- О.Уткін** – докт. істор. наук, професор кафедри історії Міжнародного Соломонового університету.
- Л.Филипович** – докт. філософ. наук, професор, зав. відділом проблем релігійних процесів ВР ІФ НАНУ.
- В.Фотре** – директор і головний редактор часопису «Права людини без кордонів» (Брюссель, Бельгія).
- І.Цепкова** – канд. філос. наук, викладач Казахського Національного медичного університету.
- М.Черенков** – канд. філос. наук, докторант ВР ІФ НАНУ.
- В.Шевченко** - докт. філос. наук, пров. наук. співробітник ВР ІФ НАНУ.
- О.Шелудченко** – кандидат філософських наук.
- Л.Шугаєва** – докт. філос. наук, доцент кафедри філософії і соціальних наук Рівненського ін-ту слов'язнавства Київського славістичного ун-ту.
- Я.Ювсечко** – аспірант ВР ІФ НАН України.
- П.Ямчук** - канд. філол. наук, доцент Одеського Національного університету ім. І.І.Мечникова.
- П.Яроцький** – докт. філос. наук, професор, провідний наук. співробітник ВР ІФ НАНУ.

# Релігійна свобода

№ 13  
2008 рік

Наукове видання

**Збірник матеріалів  
Всеукраїнської науково-практичної конференції  
«Релігія в постмодерному суспільстві:  
соціально-політичні, правові  
та конфесійні аспекти»**

Збірник наукових праць

Редактори **А.Колодний, М.Бабій**

---

Підписано до друку 10.06. 2008 р.  
Ум. друк. арк. **31,3**.  
Наклад **330** прим.  
Комп'ютерний набір: **Ю. Кучеренко, С. Продивус**.  
Комп'ютерна верстака, оригінал-макет: **П. Павленко**

---

01001, Київ-1, вул. Трьохсвятительська, 4.  
Відділення релігієзнавства  
Інституту філософії імені Г.С. Сковороди  
НАН України