

ВІДДІЛЕННЯ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА
ІНСТИТУТУ ФІЛОСОФІЇ імені Г.С.СКОВОРОДИ
УКРАЇНСЬКА АСОЦІАЦІЯ РЕЛІГІЄЗНАВЦІВ

РЕЛІГІЙНА СВОБОДА

Збірник наукових статей з теми
«СВОБОДА БУТТЯ РЕЛІГІЇ
В СУЧАСНОМУ СОЦІУМІ»

Науковий щорічник

№№ 17-18

КИЇВ – 2012-2013

Релігійна свобода: Свобода буття релігії в сучасному соціумі.
Науковий щорічник. / За загальною редакцією д.філос.н. А.Колодного. – Київ,
2012-2013. – №№ 17-18 – 214 с.

Щорічник вміщує низку статей українських і зарубіжних науковців із заявленої загальної теми випуску, видрукованих в розділах: 1.Теоретичні засади проблеми свободи віросповідань. 2.Релігійна свобода в міжнародно-правовому вимірі. 3.Міланському едикту 1700 років. 4.Свобода релігії в контексті конфесійних виявів. 5.Проблеми толерантизації міжконфесійних відносин. Окремий розділ щорічника присвячений проблемам релігієзнавчої експертизи. Тут вміщено низку науково-експертних матеріалів, підготовлених співробітниками Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ. Розрахований на науковців, державних і церковних службовців, студентів релігієзнавчих спеціалізацій, всіх, хто цікавиться проблемами свободи буття релігії в сучасному соціумі.

Редакційна колегія щорічника «Релігійна свобода»:

А.Колодний (гол. редактор), М.Бабій (заст. гол. редактора),
П.Павленко (вчений секретар), Члени редколегії: А.Арістова, В.Докаш, О.Заєць,
С.Здіорук, І.Козловський, В.Климов, Е.Мартинюк, П.Павленко, П.Саух, О.Уткін,
Л.Филипович, А.Юраш, П.Яроцький.

*Рекомендовано до друку Вченою Радою Відділення релігієзнавства
Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.
(протокол № 22 від 24 грудня 2013 року).*

З М І С Т

Розділ перший

ТЕОРЕТИЧНІ ЗАСАДИ ПРОБЛЕМИ СВОБОДИ ВІРОСПОВІДАНЬ

- **Л.Филипович.** Теорія і практика реалізації права на свободу віросповідань: всеукраїнський та регіональний контексти..... 5
- **В.Климов.** Два десятиліття державно-церковних відносин в Україні: динаміка владного і релігійного чинників..... 11
- **О.Саган.** Державно-церковні відносини у незалежній Україні: проблеми, фактори, лінії протистояння..... 22
- **В.Титаренко.** Прогнозування в релігійній сфері як фактор забезпечення стабільності суспільного розвитку: філософсько-релігієзнавчий аналіз..... 29

Розділ другий

РЕЛІГІЙНА СВОБОДА В МІЖНАРОДНО-ПРАВОВОМУ ВИМІРІ

- **Л.Попов (Болгарія).** Міжнародні стандарти релігійної свободи (рос. мовою)..... 35
- **Е.Браун (Норвегія).** Принцип релігійної свободи: основні нормативні елементи (рос. мовою)..... 42
- **Л.Ульяшина (Норвегія).** Правова концепція прав і свобод: універсальне значення і національна реалізація (рос. мовою)..... 48
- **Д.Ланглуа (Великобританія).** Свобода релігії і віросповідань у Великій Британії (рос. мовою)..... 54

Розділ третій

МІЛАНСЬКОМУ ЕДИКТУ 1700 РОКІВ

- **Міланський едикт.** Текст документу..... 58
- **М.Бабій.** Міланський едикт: зміна політики щодо християнства, початок утвердження його як державної релігії..... 59
- **А.Мелер (Росія).** Конституція Християнської Європи: Міланський едикт 1700 років тому заклав основи новітньої цивілізації (рос. мовою)..... 62
- **В.Климов.** Міланський едикт і європейська традиція наукового обґрунтування норм релігійної свободи і віротерпимості..... 67
- **А.Колодний, Л.Филипович.** Релігійна ситуація в Україні у світлі візії Міланського едикту..... 69
- **А.Арістова.** Ісламський образ толерантності: «Міланський едикт» та «договір Омара»..... 71

Розділ четвертий

СВОБОДА РЕЛІГІЇ В КОНТЕКСТІ КОНФЕСІЙНИХ ВИЯВІВ

- **С.Присухін.** Універсалія «свобода» у світлі соціального вчення католицької Церкви..... 76
- **О.Недавнія.** Новітні форми інституалізації діяльності українських католиків: поєднання реалу і віртуалу..... 82
- **П.Яроцький.** Нові тенденції у світорозумінні, світосприйнятті, практичній діяльності пізньопротестантських конфесій в Україні..... 87

- **О.Бучма.** Міжнародно-правові виміри свободи етноконфесійних меншин України в проекції глобалізаційних трансформацій..... 97

Розділ п'ятий

ПРОБЛЕМИ ТОЛЕРАНТИЗАЦІЇ МІЖКОНФЕСІЙНИХ ВІДНОСИН

- **А.Колодний.** Феномен українського релігійного плюралізму..... 101
- **А.Колодний.** Міжконфесійні відносини в Україні: стан і шляхи толерантизації..... 107
- **В.Климов.** Толерантність міжконфесійних відносин: стан, проблеми і перспективи..... 115
- **Л. Филипович.** Майбутнє міжконфесійного діалогу: подолання упереджень..... 131

Розділ шостий

РЕЛІГІЄЗНАВЧА НАУКОВА ЕКСПЕРТИЗА

- **Л. Филипович.** Експертна діяльність українських релігієзнавців: методологічні засади і набутий досвід..... 137
- **С.Качурова.** Герменевтика і проблеми релігієзнавчої експертизи..... 144
- **К. Елбакян (Росія).** Релігієзнавча експертиза: російський досвід (рос.мовою)... 154
- Науково-експертний матеріал щодо виявів релігійного екстремізму і діяльності нових релігійних течій в Україні (**А.Булатов, В.Климов, А.Колодний, О.Саган, Л. Филипович, П.Яроцький**)..... 165
- Релігієзнавча експертиза «Про зміст і богослужбове застосування літератури Свідків Єгови» (**П.Яроцький**) 183
- Науково-експертний матеріал «Церква як виразник суспільних настроїв та як група інтересів» (**В.Климов**)..... 186
- Експертна довідка на предмет можливості запрошувати зарубіжних викладачів для духовної освіти в Україну (**А.Колодний**) 199
- Експертний матеріал щодо депортації з України лідерів догналівського руху (**М. Павлюк**)..... 201
- Громадянське і правове забезпечення свободи місіонерської діяльності (**А.Колодний**)..... 204
- Проблеми забезпечення свободи віросповідань в освіті..... 207
- Відомості про авторів статей..... 212

РОЗДІЛ ПЕРШИЙ

ТЕОРЕТИЧНІ ЗАСАДИ ПРОБЛЕМИ СВОБОДИ ВІРОСПОВІДАНЬ

Людмила ФИЛИПОВИЧ (Київ, Україна)

ТЕОРІЯ І ПРАКТИКА РЕАЛІЗАЦІЇ ПРАВА НА СВОБОДУ ВІРОСПОВІДАНЬ: ВСЕУКРАЇНСЬКИЙ ТА РЕГІОНАЛЬНІ КОНТЕКСТИ

Право на свободу віросповідання закріплено в Конституції України та Законі України про свободу совісті та релігійні організації. Стаття 35 Конституції України зазначає, що це право включає свободу сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, безперешкодно відправляти одноосібно чи колективно релігійні обряди, вести релігійну діяльність.

Свобода віросповідання є складовою структури свободи совісті і постає як свобода вибору релігійного світобачення (віросповідання). Дослідник процесів свободи буття релігії М.Ю.Бабій зазначає, що під свободою віросповідання розуміється внутрішня здатність особистості, а також її правові можливості вільно без зовнішнього тиску і примусу дотримуватися принципів будь-якої релігії, будь-якого віросповідання – предмета свого самовизначення; вільно відправляти – публічно чи приватно – релігійний культ, вільно змінювати свої релігійні уподобання. Свобода віросповідань передбачає рівність перед законом як віруючих, так і різних конфесійних напрямів, до яких вони належать.

Але свобода буття релігії, крім індивідуальної релігійної свободи, свободи віросповідання, включає і свободу Церкви, релігійних громад, релігійних об'єднань віруючих. Релігійна організація, як вільне утворення громадян-одновірців, має свою внутрішню структуру, статут, який регламентує не тільки саме сповідання релігії, культові дії, а й дисципліну, норми поведінки віруючих, а також те, що виходить за суто релігійні рамки. «Свобода Церкви» передбачає свободу створення, управління, функціонування релігійних організацій, свободу господарської і фінансової їх діяльності та ін. Релігійні об'єднання, асоціації вступають у певні відносини з державними і світськими організаціями, з релігійними організаційно оформленими структурами інших конфесій. Вільність цих відносин включається в поняття «свобода Церкви». Відтак, «свобода Церкви» відображає ступінь автономності, незалежності внутрішнього устрою, структури управління релігійного об'єднання, його правовий статус, можливості реалізації завдань, заради яких воно й створювалося.

В теорії вирішення проблем свободи буття релігії все виглядає більш-менш досконалим. Тут проблем майже немає. Проблеми виникають у сфері практичній – у сфері реалізації права на свободу віросповідань і свободу релігійної діяльності. Серед них:

- Обмеження в реєстрації *будь-якої* релігійної течії чи релігійної організації. Особливо це стосується нових, незнаних раніше релігійних рухів, які з'явилися в Україні наприкінці 80-х – поч. 90-х років м.ст. Так, не просто відбувалася у нас реєстрація спільнот кришнаїтів, мормонів, харизматів, деяких інших течій. Але бували випадки, коли не реєстрували громади греко-католиків в Севастополі, інших містах Сходу і Півдня України, бо не знали навіть те, чи вони є християнами, тобто із-за релігієзнавчої необізнаності. Баптистів чи п'ятидесятників не реєстрували через

пострадянський синдром страху перед із назвою тоді їх сектами; Свідків Єгови – переважно із-за проправославної конфесійної заангажованості владних органів; УАПЦ – через політичну упередженість щодо цієї Церкви нібито як націоналістичної організації та ін.

- Ніяк необґрунтована заборона чи обмеження релігійної діяльності деяких релігійних організацій, проведення масових заходів (релігійні зібрання, хресні ходи, проповіді зарубіжних проповідників, відзначення великих релігійних свят, зустріч із своїми вірними певних релігійних лідерів тощо).
- Труднощі з виділенням і отриманням релігійними організаціями земельних ділянок для будівництва храмів, навчальних корпусів, адміністративних приміщень тощо.
- Невирішеність для деяких релігійних спільнот реституційних питань: все ще не повертається культове майно, колишні будівлі (особливо раніше конфісковане) раніше діючих релігійних організацій їхнім спадкоємцям по вірі.
- Серйозні обмеження щодо місіонерської роботи релігійних організацій та проповідників, особливо зарубіжних.
- Тиск з боку державних органів влади: податкова поліція - щодо оподаткування діяльності церкви; санітарна інспекція чи пожежники - щодо діяльності релігійних шкіл чи дитячих будинків про відсутність відповідних умов; органи освіти щодо відсутності затверджених програм і планів навчання в деяких духовних навчальних закладах, відсутності якихось ліцензій; МЗС щодо незаконності перебування духовних діячів із зарубіжжя на території України і порушення ними при цьому паспортного режиму та ін.
- З боку ЗМІ – мають місце відверто провокативні і конфесійно-упереджені матеріали і передачі, направлені проти певних Церков, окремих релігійних течій.
- Наявні обмеження в сфері праці або навчання для людей непануючого у регіоні віросповідання.
- Дискримінації з боку Держави тих, хто не святкує державою визначені релігійні свята (Різдво, Пасха тощо); наявне перенесення без врахування релігійних традицій святкових днів на священні дні для послідовників деяких конфесій, зокрема іудеїв (субота), мусульман (п'ятниця), адвентистів сьомого дня (субота) та ін.
- Проведення загальнодержавних заходів (напр., тестування учнів, складання екзаменів, проведення вибори та ін.) в п'ятницю, суботу чи неділю.
- Створення некомфортних психологічних умов для проживання іновірців, формування негативної громадської думки щодо них.
- Необґрунтовані обмеження прав перебуваючих в країні з тих чи інших причин іноземців – як простих віруючих, так й їх духовних наставників.
- Штучна політизація релігійного життя, втягування Церков у політику з метою підняття авторитету тієї чи іншої політичної сили і протилежне – намагання деяких Церков використати політичний ресурс з метою свого утвердження в соціумі. Порушуючи законодавчі норми України і свої власні канони про невтручання у сферу політичного життя, деякі Церкви активно включаються у виборчий процес на боці якогось одного із кандидатів або ж однієї з партій. Поруч із відкритим тиском окремих представників державної влади на керівництво Церков щодо підтримки провладного кандидата чи партії, мають місце й релігійні істерії у формі хресних ходів, різноманітних масових маніфестацій вірян деяких конфесій, політичних проповідей, благословень одного і проклять іншого кандидата, створення православно-політичних об'єднань

вірян в УПЦ Московського Патріархату як загонів швидкого реагування тощо.

- Нестабільність законодавчої бази щодо свободи совісті та діяльності релігійних організацій. Закон про свободу совісті 1991 р. витримав неодноразові намагання його змінити, що постійно вносить в релігійну сферу знервованість.
- Залежність релігійних організацій від світоглядних та релігійних орієнтацій влади, яка у ставленні до них керується не нормами закону про рівноправність всіх релігій в Україні, а своїми симпатіями або генеральною лінією правлячої партії.
- Характер менеджменту суспільно-релігійної сфери: керування і контроль чи свобода і партнерство? Церкви одноосібно і спільотно через ВРЦіРО неодноразово виступали проти втручання представників влади у їхні внутрішні справи. Церкви сподіваються на цивілізовані відносини між ними і державою, на адекватні управлінські рішення, що базуються на думці експертів і представників самих церков. Вони хочуть дистанціюватися від Держави, але не від суспільства, до якого держава не дозволяє їм увійти повною мірою (освіта, лікарні, дитячі будинки, в'язниці тощо).
- Відсутність *єдиної* державної політики щодо релігії і церкви. Зафіксований в Концепції державно-церковних відносин (яка ще не прийнята ВР України як законодавчий документ) *партнерський характер* взаємин Держави і Церкви, центральної та регіональної влад в сфері релігії так і не зреалізовується в Україні. Наявне якесь ігнорування з боку центральної влади розпочатого діалогу влади і Церкви. Загальні заяви про те, що «для держави всі церкви рівні і рідні», без відповідної розшифровки такої узагальненого змісту фрази, залишається декларацією, а не реальною політикою. Неясність і двозначність позиції Президента України з релігійних питань, коли декларується одне (всі рівні, всі рідні), а реально відбувається зовсім інше (періодичні зустрічі з Московським патріархом, одержання благословень саме від нього, відвідини храмів і контакти тільки з представниками УПЦ МП, що сприймається в суспільстві і церковному середовищі як певний орієнтаційний знак), призводить до дезорієнтації як в центрі, так і на місцях.

Зрозуміло, що реалізація права на свободу віросповідання в областях і регіонах України цілком залежить від місцевої влади, а рішення і дії останньої зумовлюються цілим рядом об'єктивних і суб'єктивних причин, зокрема конфесійною специфікою регіону, політичними преференціями влади, історичними традиціями, активністю церков і віруючих у відстоюванні своїх прав, рівнем правової та національної самосвідомості мешканців регіону тощо. Саме місцева влада конкретизує загальні принципи свободи релігій і правові умови їх реалізації. Бажано, щоб це формулювалося у концепції регіонального розвитку конфесійного життя.

Регіональна політика в сфері релігії мала б бути частиною загальної регіональної політики, в орбіту якої включаються різні напрямки і сфери. Але на практиці жодний регіон не включає релігійний сегмент в контекст його суспільного життя: виходить так, що нібито його взагалі не існує. Вони не включають релігійний чинник в плани свого розвитку, у звіти, де він, якщо і згадується, то в кращому випадку однією-двома строчками, хоча значимість цієї сфери важко переоцінити. Так, скажімо, в тому ж Криму ігнорування релігійного фактору призводить до дискримінації кримських татар (і не тільки в духовній, але й в соціальній та економічних сферах). Самозахват землі, до якого вдаються татари, хоч на їх долю приходить лише 17% від усіх кримських самозахватів, є серйозним дестабілізуючим фактором для всього Криму. Проте проблему цю не можна розв'язати без врахування при її вирішенні конфесійного фактора.

Що ж має складати зміст релігійної регіональної політики, зокрема в сфері

реалізації права на свободу віросповідання?

Апелюючи до загального визначення державної політики в суспільно-релігійній сфері, яку трактують як зумовлену і цілеспрямовану діяльність людей в цій сфері, спрямовану на регулювання державно-церковних і міжконфесійних/ внутрішньоконфесійних відносин, їх гармонізацію, деконфліктизацію, гуманізацію, толерантизацію тощо, релігійна регіональна політика так само має бути діяльністю представників влади і Церков, які будуть враховувати специфіку конкретного регіону.

Але справа в тому, що діяльність (часто хаотична, ситуативна) Держави у сфері її відносин з конфесіями є, але науково-обґрунтованої її концепції немає, хоча наявність такого документу значно спростила б взаємини між Державою і Церквою на місцях, оскільки більш гнучко враховувала б зокрема особливості регіонального релігійного життя. Якщо в якомусь регіоні істотним елементом релігійного життя є мусульмани, як це має місце, зокрема, в Криму, то виправданим є існування державного органу, який здійснює постійний контакт з мусульманськими громадами, а регіональна політика в сфері ДЦВ обов'язково враховує специфіку мусульманства як віросповідання, особливості їх вчення, календар свят, спосіб життя тощо. Знаючи демографічну ситуацію на півострові, враховуючи міграційні тенденції, можна спрогнозувати темпи приросту мусульманського населення Криму, а відтак і розвиток подій у сфері релігійного життя в регіоні на перспективу. Якщо ж в регіоні помітно присутні, наприклад, католики, то природними виглядають рішення влади святкувати Різдво не тільки 7 січня, а й 25 грудня.

Складаючи концепцію релігійної регіональної політики, треба враховувати всі аспекти регіональної політики, щоб вона була прив'язана до специфіки регіону. З регіональною політикою тісно пов'язані у нас регіональне планування і програмування, яке знов таки допускається лише в економічній, промисловій, соціальній, житловій, демографічній, екологічній, науково-технічній та інших сферах. А що ж стосується сфери духу, то вона знаходиться у вільному плаванні, хоч духовні процеси також піддаються прогнозуванню.

Держава виступає гарантом дотримання законів, в т.ч. і щодо реалізації права на свободу релігій. Цю функцію тривалий час виконував в Україні Державний комітет у справах релігій. Після постійних реорганізацій цієї гілки влади тепер стало не зрозуміло, хто ж зрештою буде відслідковувати ті всі процеси в динамічному релігійному полі, які відбуваються, фіксувати їх, аналізувати, визначати форми і напрями реакції державних органів влади на різні вияви релігійного життя, прогнозувати, відвертати, передбачати їх зміни тощо. Стара система органів Державного департаменту чи управління у справах релігій в регіонах зруйнована, а нова не створена. То ж постає питання, як довго триватиме процес підготовки фахівців в цій сфері, практиків державно-церковних відносин, які б досконало знали всі «підводні і надводні» течії в релігійному житті, могли б відвернути конфлікт, вирішити безліч практичних питань релігійної сфери. Постає й низка інших питань. Хто тепер буде визначати конкретні кроки у відносинах між громадою, церквою і конкретним органом влади? Як нині на регіональному рівні будь-яка Церква може здійснювати свою місійну роль, зокрема серед ув'язнених? На це потрібний спеціальний дозвіл відповідних служб, які не з особливим бажанням надають його, зокрема представникам неправославних конфесій. Чи створює Держава реальні умови адвентистському пастору або православному священику для євангелізації чи катехізації населення того або іншого регіону, для виконання звичайних обрядових дійств. Хто на регіональному рівні прийматиме рішення, що викладати в школі – курс «Основи православної культури», «Основи католицької культури» чи «Основи мусульманської

культури»? Хто понесе покарання чи хоча б громадський осуд за відмову надати слово представнику УПЦ МП у Львові або ж УПЦ КП у Донецьку для благословення депутатів новообраної обласної чи міської ради?

Можна піти шляхом підписання договорів між центральною і регіональною владою та місцевими Церквами для вирішення соціальних проблем в областях. Треба думати, як залучити парламентсько-урядову комісію з питань регіонального розвитку – постійно діючий експертно-дорадчий орган, який створюється відповідно до закону з метою координації діяльності органів законодавчої, виконавчої влади та органів місцевого самоврядування щодо стимулювання розвитку регіонів та депресивних територій. Де цей комплекс економічних, соціальних, екологічних, правових і організаційних заходів, спрямованих на досягнення стабільного розвитку регіонів, депресивних територій, що здійснюється Кабінетом Міністрів України разом з центральними та місцевими органами виконавчої влади, органами місцевого самоврядування, суб'єктами господарювання, недержавними організаціями і Церквами? Як навчити регіональну владу бачити, помічати, залучати релігійні організації для соціально важливих проектів, а не борсатися в багні стереотипів «це не наша церква, це не наша віра», особливо зараз, коли до керівництва обласними адміністраціями прийшли не місцеві, а прислані чиновники, які слабо орієнтовані в такій складній сфері, як релігійна, знаходяться поза регіонально поширеними та історично вкоріненими духовними традиціями.

Великі складнощі існують і в структурі самої влади. Де, коли і як були розмежовані функції і повноваження центральної і регіональної державної влади у сфері державно-церковних відносин? Просте підпорядкування уповноважених у справах релігій на місцях відділам внутрішньої політики адміністрації Президента в областях виявилось небезпечним у справі впровадження загальнодержавної політики в сфері державно-церковних відносин, а постійні переформатування Держкомнацрелігій взагалі є катастрофою в наш час для релігійної сфери України, міжконфесійних і державно-конфесійних відносин.

Зрозуміло, що Держава загалом має певні преференції в релігійній сфері, що часто не враховується релігійними організаціями. Будь-яка влада прагне мати такі Церкви, які б підтримували її, надавали моральну, а інколи і матеріальну допомогу, тобто санкціонували її ініціативи в різноманітних напрямках діяльності. Остання зацікавлена мати законослухняних громадян і серед віруючих також. Тому влада ніколи не піде на те, щоб (а такі заклики часто звучать) не втручатися в духовне життя суспільства, повністю відмовитися від духовного впливу на своїх громадян. Держава, а тим більше незалежна держава, має бути зацікавленою у захисті національної безпеки, де релігійне життя виступає частиною збереження національної ідентичності. Але ніхто, крім Церкви, не може вирішити, в яких формах має існувати цей національний інтерес в релігійному житті громади, яким чином Церква може бути присутньою в бутті нації.

В умовах нової соціально-політичної ситуації в Україні будувати таку систему відносин непросто, а особливо зараз, коли вектор державної політики щодо церков або не визначений, або активно змінюється не на користь загального суспільного блага. Для України благом сьогодні є стабільність, проголошена новою владою як парадигма всього суспільного розвитку, в т.ч. і його духовного, релігійного сегменту, партнерство між Церквою і Державою, між Церквами, але усвідомлене, а не нав'язане кимось.

Жодних гласних президентських чи урядових розпоряджень щодо згортання релігійної свободи в Україні немає. Але деякі події, що відбуваються нібито спонтанно, свідчать якщо не про конкретний план залякування (придушення, знищення, нейтралізації) якоїсь церкви, але про централізацію намагань окремих людей, інституцій стабілізувати,

як їм здається, ситуацію в релігійній сфері, тобто зробити її прозорою і керованою. Модель такої примітивної простоти відома: Церква – одна, якщо не одна, то мінімум, її максимальна залежність від Держави, така собі ідеальна церковно-державна симфонія, щоб все працювало на державу, а держава була надійним дахом для Церкви.

Що свідчить про це? Висловлювання і поведінка деяких партійних лідерів, які демонструють прихильність і підтримку тільки одній, Московсько-Православній Церкві. Це сприймається як знак, як дозвіл на утвердження і домінування тільки одного віросповідання. Чи це не порушення Закону вищими посадовцями, які в такий спосіб ігнорують принцип рівності всіх? І чи не порушують Закон самі Церкви, які демонструють свою вірнопідданість владі? Вислужуючись перед нею? І чи багато в Україні таких, як ректор Українського Католицького Університету Борис Гудзяк, а тепер архієпископ УГКЦ, який відмовився від співпраці з СБУ в справі доносів на своїх студентів?

Будь-яке порушення прав віруючих людей має бути надбанням громадськості, всіма способами поширеним в інформативному просторі, що б формувало громадську думку. Є універсальний метод захисту своїх прав – суди. Але при всій їхній сучасній корумпованості, вони не зможуть зігнорувати норму Закону про свободу думки, світогляду, совісті, релігії.

Зрозуміло, що всі Церкви і релігійні організації зацікавлені у збереженні такої ситуації, коли поважають права і свободи кожної релігійної організації. Ступінь солідарності Церков України достатньо високий, що демонструє Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій. Вона має колективну спільну позицію щодо багатьох питань сучасного українського суспільства. Така солідарність є наслідком міжцерковного діалогу, який інтенсивно вівся всі ці роки. Треба відзначити, що він зіграв свою позитивну роль у стабілізації суспільства, у відродженні віри людей в істину, у поширенні цінностей не тільки духовного, морального, релігійного, але й демократичного життя. Колегіальність добровільних рішень на підтримку тих чи інших дій Церков надавала впевненості у тому, що більшість християн, а відтак і Церква, стоять за правду, що помилковою є не тільки політика підтримки злочинної влади, але й соціальна пасивність, коли йдеться про гідність громадян, про їхні права та обов'язки.

Характер відносин між Церквою і Державою може і повинен змінюватися в бік їх гармонізації, але це можливо, якщо і Церква, і влада матимуть внутрішню установку на діалог. Важко позбутися минулих стереотипів в цих питаннях, але потрібно змінити свою психологічну орієнтацію з протистояння між Державою і Церквою або виявлення любові тільки до однієї Церкви на партнерство, на рівне ставлення до всіх, сформувати вольову готовність до діалогу і здатність до конкретних кроків – зустрічей, спільних зборів, конференцій, обговорень тощо. Об'єктивні умови для цього є: створена нормативна база, нехай і не зовсім досконала, але така, що надає можливість для спілкування Держави і Церкви, викристалізовується й відповідна громадська думка щодо плідності саме діалогового спілкування влади і Церкви. Особливо важливо такий діалог продовжувати на рівні регіонів, відновивши діяльність обласних громадських консультативних рад з питань свободи віросповідань, узаконити їх статус при виконавчих органах влади і уповноважити їх активно і дієво впливати на релігійну регіональну політику Держави щодо Церкви. Ситуація зміниться на краще, якщо члени цих рад будуть солідарні у своїх вимогах до влади, усвідомлять необхідність міжрелігійного і міжцерковного спілкування.

Валерій КЛИМОВ (Київ, Україна)

ДВА ДЕСЯТИЛІТТЯ ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН В УКРАЇНІ: ДИНАМІКА ВЛАДНОГО І РЕЛІГІЙНОГО ЧИННИКІВ

20 років становлення і розвитку державно-церковних відносин в умовах, принципово відмінних від попереднього, радянського періоду, дають підстави для певних узагальнень і висновків щодо функціонування не лише взаємопов'язаних інститутів держави і Церкви в Україні, а й стосовно динаміки та характеру їхніх змін під впливом внутрішніх і зовнішніх факторів. Назагал це уможливило констатацію певних висновків щодо розвитку таких відносин.

У загальному, *спираючись* на базові документи, якими регулюються сучасні державно-церковні відносини, враховуючи ступінь їх відповідності міжнародним правовим нормам, імплементацію міжнародних актів, згоду на обов'язковість яких дала Верховна Рада України;

беручи до уваги динаміку релігійної мережі, зміну рівнів релігійної самоідентифікації дорослого населення за результатами надійних соціологічних досліджень, практику правового вирішення проблемних питань у релігійній сфері;

зважаючи на оцінки стану забезпечення свободи совісті в Україні авторитетними міжнародними організаціями та інші чинник,

можна стверджувати, що і динаміка, і домінуючі зміни за вказаний період засвідчують в Україні певні позитивні зміни у напрямі поліпшення державно-церковних відносин, забезпечення свободи совісті, релігійної свободи, умов діяльності релігійних організацій.

Впродовж двох десятиліть на державному рівні поступово створювалися демократичні умови для вияву світоглядної самоідентифікації особи, реалізації прав і свобод віруючих і невіруючих. У порівнянні з радянським періодом у сфері державно-церковних відносин зроблені кроки у напрямі формування правової держави; поступово починають працювати запобіжні механізми, що реально гальмують чи не допускають прийняття владних рішень, які суперечать чинному законодавству, блокують втручання представників державних структур у справи церкви та ін. У попередженні непередуманих владних рішень вагомішою стала думка релігійних організацій, громадськості. Доволі скромно, але здійснюється співробітництво держави і конфесій у справі забезпечення соціально значущої, благодійницької діяльності Церков, у задоволенні потреб Церков і релігійних організацій у культових будівлях, приміщеннях тощо. Більшість рішень у сфері державно-церковних відносин вирішується у правовому полі. Практично зникла ціла низка негативних виявів і тенденцій, що масово мали місце у кінці 80-х – на початку 90-х рр. м. ст. (т. зв. «гарячі точки», практика силового захоплення культових споруд, масові вияви релігійного екстремізму та ін.).

Наочно позитивні зміни цього періоду знайшли своє відображення не лише в кількісному зростанні релігійної мережі, а й у поглибленні її структурованості, якісних змінах релігійного середовища, неможливих до 1991 року, у поступовій зміні декларативної, «декоративної» уваги владних структур до релігійних питань справжньою зацікавленістю у нормалізації відносин у цій сфері.

За більше 20 років, починаючи з 1991 р. релігійна мережа зросла в 3,6 раза (з 10,0 тис. до 36,5 тис. релігійних організацій), щоправда, маючи затухаючий приріст (з 69,9% у 1991-1995 рр. до 1,8-2,0% у 2009-2011 рр.), який цілком зрозумілий в умовах наближення

до «точки насиченості» релігійної мережі¹. Багаторазово зросла чисельність релігійних структур (на 01.01. 2013 р. функціонує 87 релігійних центрів та 295 управлінь, 500 монастирів, 81 братство і 370 місій, 202 духовних навчальних заклади, 13157 недільних шкіл. Кількість друкованих ЗМІ релігійних організацій досягла 384 одиниць. Релігійними почуттями віруючих опікуються 31313 священнослужителів. Діє більше 23,5 тис. культових будівель і пристосованих приміщень².

Якісні зміни у духовному кліматі українського суспільства позначилися і на рівні самоідентифікованої релігійності громадян. Дані Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України, щорічного моніторингу «Українське суспільство», що з 1992 р. до сьогодні ведеться Інститутом соціології НАН України, дають таку динаміку рівнів самоідентифікованої релігійності: 1992 р. – 43,3%, 1994 р. – 46,0, 1999 р. – 54,0, 2000 р. – 68,3, 2003 р. – 83,1, 2004 р. – 83,2, 2005 р. – 85,2, 2006 р. – 87,4, 2008 р. – 87,0, 2009 р. – 70,7, 2010 р. – 87,9, 2011 р. – 89,8%³. Зміни цього показника, як видно з наведеного, вказують на стабільну динаміку до зростання показника самоідентифікованої релігійності, тобто того, ким себе людина декларує в аспекті своєї світоглядної зорієнтованості*. Принагідно зазначимо, що навіть зважаючи на завищену релігійну самоідентифікацію, в Україні впродовж останніх двох десятиліть фіксується відносно високий рівень релігійності з ознаками стабілізації на одному з найвищих у Європі рівнях. За даними міжнародного порівняльного соціологічного дослідження, здійсненого в межах загальноєвропейського моніторингового проекту «Європейське соціальне дослідження» (ESS), релігійність у 18 країнах Європи з 23-х нижча, аніж в Україні, де про свою релігійну належність заявили 74,7% опитаних. Менше цього рівня релігійність у Іспанії (73,4%), Австрії (72,4%), Німеччині (60,8%), Великій Британії (51,0%), Франції (50,3%) та ін.⁴

Хоча зазначені показники відображають комплексну дію багатьох причин, якісна зміна державно-церковних відносин в Україні є для них однією з визначальних причин.

Водночас, констатуючи подану динаміку як наслідок кардинальних змін в українському суспільстві на всіх рівнях, не можна не погодитися і з тими авторитетними соціологами, філософами, які вважають, що для суспільств, які, як і Україна, переживають період *аномії*, тобто коли одну систему цінностей зруйновано, а іншу не сформовано⁵; коли в державах і суспільствах відбуваються швидкоплинні й часто незаплановані ситуативні зміни; коли відсутня чітка, переконлива й послідовно виконувана стратегія

¹ Див.: Поточний архів Державного комітету у справах релігій та національностей України за 1991-2011 рр.; Інформаційний звіт Міністерства культури України про стан і тенденції розвитку релігійної ситуації та державно-конфесійних відносин в Україні (за 2012 рік) / [Електрон.ресурс. – Режим доступу: http://risu.org.ua/article_blog_code.php?id=47742&name=relig_freedom&lang=ua&

² Інформаційний звіт Міністерства культури України про стан і тенденції розвитку релігійної ситуації та державно-конфесійних відносин в Україні (за 2012 рік) / [Електрон.ресурс]. – Режим доступу: http://risu.org.ua/article_blog_code.php?id=47742&name=relig_freedom&lang=ua&

³ Див.: Сучасна релігійна ситуація в Україні: стан, тенденції, прогнози/ Відп. ред. Косуха П.І. – К., 1994. – С.146; Українське суспільство.1992-2008. Соціологічний моніторинг. – К., 2008. – С.627; Українське суспільство. 20 років незалежності. Соціологічний моніторинг: в 2-х томах. – Т.2. Таблиці і графіки, – К., 2011. – С.134.

* Зауважимо, що за даними Національного центру досліджень громадської думки (США), який здійснює свою програму ISSP в 39 країнах світу, у т.ч. в Україні, рівень релігійної самоідентифікації виглядає дещо по-іншому: він суттєво нижчий: 2004-2005 рр. – 74,7%, 2006-2007 рр. – 74,7%, 2008-2009 рр. – 65,5% // Результати представлені в: Українське суспільство. 20 років незалежності. Соціологічний моніторинг. – Т.2. – С.471.

⁴ Головаха Є., Горбачик А., Паніна Н. Україна та Європа: результати міжнародного порівняльного соціологічного дослідження. – К., 2006. – С.130-131.

⁵ Паніна Н.В. Вступ // Українське суспільство. 1992-2006. Соціологічний моніторинг. – К., 2006. – С. 5.

розвитку і пересічний громадянин не знає, який лад у країні будується; коли у змінюваних влад *відсутня наступність* у реалізації стратегічних програм, оскільки кожна починає все спочатку; коли відбувається постійне відкладання рішень принципово важливих проблем на завтра, то все це має наслідком для суспільства, для особистості *відчуття невпевненості у майбутньому, розгубленості, соціальної невизначеності і соціального дискомфорту*. Про всяк випадок людина готується до непередбачуваного, готова у все вірити, нікому не довіряє і по суті втрачає рештки логічних, раціональних підходів у розв'язанні своїх проблем. Суспільство в цілому характеризується як нестабільне, біфуркаційне⁶. Більше того, багатовекторність, багатоваріантність, неодноразовий перегляд прийнятих рішень як неефективних закінчується прийняттям інших рішень, які, у свою чергу, приречені на перегляд, як недалекоглядні, і т.д. Все це дає підстави констатувати *відсутність у змінюваних правлячих еліт вивіреної стратегії* розвитку у конкретних галузях. Багатовекторність від невпевненості й незнання, підміна системної діяльності ситуативним реагуванням у результаті не формують бодай якихось *помітних і усталених тенденцій, які б ефективно працювали на забезпечення стабільності суспільства*⁷, на наростаючий позитивний результат⁸.

У цьому аспекті здійснювана в Україні політика державно-церковних відносин впродовж 20 років також не сприймається як така, що має у своїх конкретних проявах ознаки тенденцій, які відображали б від початку вивірену, прийнятну для суспільства, релігійних об'єднань стратегію, яка б реалізувалася від президента до президента, від одного скликання Верховної Ради до наступного, від одного уряду до іншого. Не йдеться, звичайно, про питання давно усталені: відокремлення Церкви від держави, світський характер держави, повернення Церкві її націоналізованої у минулому церковної власності і т.п. стратегічні цілі, традиційно притаманні демократичним суспільствам.

Здійснювану у вказаний період політику державно-церковних (державно-конфесійних) відносин, незважаючи на прагнення сформувати якісь нові підходи усіх гілок влади, на рекомендації численних закордонних консультантів і політтехнологів, на щедро профінансовані із-за кордону «круглі столи», присвячені спеціально цим питанням, *важко назвати узгодженою за стратегічними цілями, послідовно наступною*, коли кожне рішення наближає до поставлених цілей. Якщо на рівні декларацій про благі наміри ще були якісь ознаки близькості позицій владних структур різних періодів, то на етапі практичної реалізації починали проявлятися і домінувати конфлікти інтересів, специфіка вузькопартійного чи вузькокорпоративного бачення проблем, непоступливість позицій, нерівне ставлення до церков, спроби використати релігійний чинник у політичних цілях і т.п.

З обставин своєрідності здійснюваної політики у різні періоди незалежної історії України минуле понад двадцятиліття державно-церковних відносин доводиться поділяти, як мінімум, *на три періоди*, що наочно різняться підходами, преференціями, методами

⁶ Общество будущего: какое оно? Беседа с Дирком Беккером / [Електрон.ресурс]. – Режим доступу: <http://www.russ.ru/Mirovaya-povestka/Obshchestvo-buduschego-kakoe-ono>; Пригожин И. Философия нестабильности // Вопросы философии. -1991. - № 6; Шульга М. Нескінченний каскад біфуркацій // Українське суспільство. 1992-2012. Соціологічний моніторинг. – К., 2012. – С.456-475.

⁷ Див.: Шульга М. Нескінченний каскад біфуркацій. – С.460.

⁸ Оцінюючи зроблене в країні після 1991 р., Л.Д.Кучма, Президент України 1994-2005 рр., у книзі, написаній вже після закінчення свого терміну президентства, писав: «Я точно знаю: країну ми розвалили. ...Найгірше було ще попереду. Ще не «дорозвалилася» // Л. Д. Кучма. После майдана. Записки президента. 2005 – 2006. – К., 2007 / [Електрон.ресурс]. – Режим доступу: http://www.e-reading.org.ua/bookreader.php/147636/Kuchma_-_Posle_maiidana_2005-2006._Zapiski_prezidenta.html

реалізації, реальними і прихованими цілями. Чи не найпоказовіше для цих періодів – відсутність по багатьох позиціях близькості бачення проблем відносин держави і Церкви, брак наступності, спроби розв’язання реальних питань адміністративними методами, що називається, одним махом, подекуди навіть не беручи до уваги думки *усієї* церковної спільноти. Справи не міняє, що з окремими Церквами кулуарно радилися, – навпаки, це ще більше ускладнювало питання. Політично і національно орієнтований ентузіазм нерідко підміняв фахові підходи і пропозиції, нехтував ними.

Як наслідок, розмаїття бачення владно-партійними елітами головних проблем та варіантів їх розв’язання, відсутність наступності й узгодженості в діяльності змінюваних влад не дали можливості досягнути якихось помітних рубежів у реалізації цілей гармонізації, паритетності, толерантизації державно-церковних відносин, перетворення релігійної спільноти у чинник стабілізації держави і суспільства. За понад двадцять років внаслідок гальмуючої дії то одного, то іншого суб’єктів державно-церковних відносин так і не вдалося переглянути базовий Закон України про свободу совісті (хоча з потребою його перегляду всі нібито всі погоджуються і є непогані варіанти цього Закону, підготовлені фахівцями за участю представників релігійних організацій). На рівні проєктів залишаються багатостраждальна Концепція державно-церковних відносин, правовий акт про повернення колишньої церковної власності. Після кожних виборів і відповідного кадрового переформатування політичного простору України у відверті політичні торги перетворюється питання статусу державного органу у справах релігій і керівництво ним, хоча це питання для поліконфесійної країни є принципово важливим.

Зі всією повнотою непослідовність, суперечливість бачення суб’єктами новітніх державно-церковних відносин проявилася у *кожному з трьох періодів*.

1. Для *владного чинника* державно-церковних відносин *першого періоду*, який умовно можна було б означити хронологічними рамками 1991–2004 років, характерними були: прагнення переглянути існуючі і сформувати нові відносини між інститутами держави і церкви, які б відображали якісно інші політичні, соціальні, правові, духовні зміни в державі і суспільстві. Йшлося про ліквідацію у процесі демократизації українського суспільства партійно-ідеологічного та світоглядного монополізму, актуалізацію національних пріоритетів, лібералізацію державного ставлення до релігійно-церковного інституту, реальне правове забезпечення релігійної свободи; здійснення заходів, спрямованих на подолання негативних наслідків державної політики щодо релігії і Церкви та ін.

Для влади найбільш актуальними стали проблеми: створення для релігій, церков умов для безперешкодного розвитку, задоволення релігійних почуттів віруючих; повернення Церкві колишніх культових будівель, приміщень, іншої власності; унормування діяльності Греко-Католицької Церкви, що вийшла із підпілля; введення в правове русло протиборства між православними та греко-католиками, між різними гілками розколотої Православної Церкви; вироблення правових механізмів нормалізації відносин між Церквами в умовах, коли ідейні і церковно-організаційні суперечності доповнювалися ще більш гострими матеріальними, зумовленими браком культових будівель і церковного майна.

На цей період припадає прийняття Указів Президента України «Про заходи щодо повернення релігійним організаціям культового майна» (1992), «Про положення про Державний комітет України у справах релігій» (2000), «Про невідкладні заходи щодо остаточного подолання негативних наслідків тоталітарної політики колишнього Союзу РСР стосовно релігії та відновлення порушених прав Церков і релігійних організацій» (2002), серія змін та доповнень до законів України «Про свободу совісті та

релігійні організації», «Про альтернативну (невійськову) службу» (1999) та ін. Усталеною була позиція щодо потреби в спеціальному державному органі з компетенцією сприяти реалізації державної політики щодо релігійних організацій, державного контролю за дотриманням законодавства про свободу совісті і релігійні організації.

Зауважимо, що прагнення створити нові державно-церковні відносини, ускладнювалося, по-перше, відсутністю чи доволі приблизними уявленнями, яким воно, це нове, мало бути; по-друге, обмеженими фінансово-матеріальними можливостями органів центральних і місцевих органів влади, незабезпеченістю численних рішень щодо повернення Церкві культових будівель реальними механізмами їх виконання; по-третє, надзвичайною політизацією релігійної сфери; по-четверте, спробами вирішити проблеми адміністративними методами; по-п'яте, істотним впливом на релігійну ситуацію в Україні чинників поза її межами.

Патріотичний романтизм тодішніх політиків, націонал-патріотів, що знайшов відображення у звучному гаслі «Незалежній державі – незалежну Церкву», у закликах до створення «національної церкви» невдовзі виявили реальну суперечливість цих ідей і, в кінцевому результаті, – до їхньої деактуалізації. Ініційовані владою неодноразові спроби добитися порозуміння і злагоди у міжцерковних відносинах проведенням «всеукраїнських форумів» представників релігійних об'єднань якихось видимих результатів не дали і від них зрештою відмовилися.

Нестача культових будівель у порівнянні з прискореним ростом релігійних організацій постійно провокувала ускладнення державно-церковних і міжконфесійних відносин. Внесення змін у правове врегулювання порядку користування наявними культовими будівлями та приміщеннями лише частково знімало гостроту питання. Негативно спрацьовувала і конфесійна заангажованість ряду місцевих органів влади у прийнятті рішень, значущих для міжконфесійних відносин (пізніше судами було скасовано десятки рішень місцевих органів влади стосовно конфесійної адресності передачі культових будівель).

Заклики впродовж усього 14-річного періоду (1991–2004 рр.) переглянути базовий Закон як «радянський» так і залишилися закликами. Закон пережив багатьох своїх опонентів. Стаття 35 Конституції України (1996 р.) фактично продублювала головні положення базового Закону, вилучивши з тексту поняття «свобода совісті».

Аналіз виборчого процесу у цей період засвідчує, що релігійний чинник загалом і державно-церковні відносини зокрема доволі часто використовувалися кон'юнктурно, як ще один важіль адмінресурсу для впливу на віруючий електорат. Не завжди сприяла розв'язанню проблем державно-церковних відносин надто запопадлива готовність тогочасних владних структур в Україні виконувати доволі суперечливі і сумнівні рекомендації функціонерів ПАРЕ, інших міжнародних організацій.

Для *релігійної складової* державно-церковних відносин у *перший період* були характерними:

– прагнення добитися такого характеру і змісту державно-церковних відносин, які б закріплювали новий статус релігії і Церкви в українському суспільстві як духовної й ідейної сили, створювали умови для безперешкодного задоволення релігійних потреб віруючих і розвитку релігійних організацій. Цілком правильний курс на подолання негативних наслідків державної політики щодо релігії і Церкви у минулому у релігійно-церковних колах сприймався подекуди доволі широко, як ледь не повернення Церкві статусу головного духовного міністерства зі всією повнотою духовного впливу на світогляд, освіту, культуру, націю, на діяльність у сфері питань соціального блоку тощо. Тоді ж сформувалися ідеї про роль Церкви як стабілізуючого і цементуючого чинника

для молоді незалежної держави; про її істотний вплив на політичні уподобання віруючого електорату та ін., що носили ситуативно перебільшений характер;

- перманентна релігійно-церковна диференціація українського суспільства, держави, нації; поділ самих Церков та релігійних організацій, сепарування раніше однополюсного складу ієрархів, кліру, віруючих за критеріями національної зорієнтованості, ставлення до новоствореної державності, до канонічності, характеру перекомпонування церковної підпорядкованості, національно-культурних позицій чи орієнтацій, релігійно-регіональних пріоритетів і традицій тощо. Розкол православної Церкви в Україні на три самостійні Церкви (УПЦ МП, УПЦ КП, УАПЦ) став реальністю, з якою владі доводилося рахуватися;

- прагнення релігійних об'єднань, релігійних організацій, віруючих переглянути існуючі досі статуси своїх Церков, їхнє підпорядкування колишнім церковним центрам, за якими, здебільшого, стояли не стільки нагальні потреби подолання якихось догматичних розбіжностей, скільки більш складні й *очікувано конфліктні* питання – відродження історичної справедливості, перерозподілу церковної власності, пріоритети етнорелігійних цінностей та ін.;

- намагання узгодити співвідношення, з одного боку, «принципів демократії та прав людини, свободи совісті та релігії», з іншого – «етнокультурну та релігійну ідентичність», владні, національні та церковно-релігійні орієнтири ⁹;

- політизація частини релігійних структур, релігійного середовища. Реальністю стала диференціація релігійних об'єднань за партійно-політичними напрямками, за якими стояли далекі від некорисливих і некон'юнктурних сподівання на лобювання партіями чи блоками на державному, парламентському рівнях певних релігійно-церковних, етноцерковних, релігійно-територіальних інтересів;

- латентне протиборство найпотужніших Церков за віртуальне церковне «главенство», за більший вплив на владні структури, на одновірців – політиків, представників влади, масмедіа, на суспільну думку тощо. Докази пріоритетності тієї чи іншої Церкви будувалися на аргументах «більшої українськості», масовості, канонічності, «історичності» й т.п.

Проте боротьба релігійних організацій за місце в українському суспільстві, за віруючих, культові будівлі та майно, за т. зв. канонічну територію, міжцерковні протистояння в умовах різкого зростання релігійної мережі, впливу зовнішніх чинників перетворювала дію *потенційно єдиного релігійного чинника* як складника державно-церковних відносин зазвичай у різнонаправлені, *розрізнені зусилля* багатьох суб'єктів у релігійно-сакральному просторі, з якими владні структури різних рівнів в залежності від ситуації могли рахуватися, а могли й не брати до уваги.

Розуміння релігійними центрами такої нестабільної до себе уваги (остання посилювалася фактично лише перед черговими виборами) зумовило створення у 1996 р. всеукраїнського міжконфесійного дорадчо-консультативного органу, що мав виражати узгоджену позицію релігійних об'єднань, у тому числі й при розв'язанні проблем державно-церковних відносин, був би вагомим і представницьким суб'єктом цих відносин. Була створена Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій. Саме з діяльністю цього міжконфесійного органу пов'язано створення в кінці 90-х років минулого століття змішаної робочої групи з юристів та практиків – представників

⁹ Рекомендація ПАРЕ 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.63.

конфесій та компетентних державних органів для розробки проекту Закону України «Про внесення змін та доповнень до Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» – акту безпрецедентного на всьому пострадянському просторі.

Другий період функціонування державно-церковних відносин (2005 – лютий 2010 рр.) також мав свої специфічні особливості, які настільки розходяться з напрямками, підходами і методами попереднього періоду, що не дають підстав говорити ні про наступність, ні про зв'язок з попередньою політикою щодо церкви і релігійних організацій, ні про продовження практичної реалізації обраної стратегії влади щодо релігійного комплексу.

1. Серед особливостей спрямування і діяльності *владного чинника* у формуванні та розвитку державно-церковних відносин *другого періоду* слід назвати наступні:

- декларативне проголошення курсу на співпрацю влади і Церкви задля реалізації ідеалів української державності, демократії та свободи, дотримання поважливого, рівного ставлення держави до всіх Церков, недопущення втручання влади у справи Церкви*;

- невдовзі – відхід від цих декларацій у реальній діяльності влади, зокрема її вищих структур;
- ліквідація під гаслами боротьби з адмініструванням і бюрократизацією, під заклики про переорієнтацію на європейські стандарти спеціального органу у справах релігій (квітень 2005 р.); створення обмеженого у функціях і фактично недієздатного департаменту у справах релігій у складі Міністерства юстиції України. Невдовзі була ліквідована і ця структура; створено підрозділ з питань релігій у складі Держкомнацрелігій України (листопад 2006 р.). Всі ці реорганізації вказували не стільки на пошук оптимальної структури, скільки на відсутність у влади розуміння ролі такого спеціального органу в умовах тогочасної релігійної ситуації в Україні. Ефемерна боротьба з чиновницьким засиллям в дійсності підмінялася необґрунтованою адміністративною самовпевненістю, нефаховими, суб'єктивними рішеннями і проектами президентського Секретаріату щодо релігійної сфери;

- масштабні факти втручання світської влади на рівні президентської влади у церковні справи, в основі яких – помилкова думка, що для розв'язання найбільш проблемних і актуальних питань державно-церковних, міжцерковних відносин бракує «політичної волі» заінтересованих осіб, що можна все вирішити адміністративними методами, по суті ігноруючи історичні традиції, канонічний аспект питання, еклезіологічні засади церковного будівництва. Ілюстраціями помилкових ініціатив президентської влади, намагань вищих ешелонів влади ініціювати «прориви» в цілій низці проблемних питань, що стосувалися державно-церковних, міжцерковних відносин були спроби:

- реалізувати ідею об'єднання православних Церков у єдину Помісну Православну Церкву через організацію міжцерковного переговорного процесу і акцентом на персональній об'єднальній місії В.Ющенка;

- надати нового якісного імпульсу відносинам православної України і Вселенського патріарха, використавши варіант «константинопольського коридору» для досягнення мети об'єднання православних церков і утвердження незалежного, автокефального статусу православ'я в Україні. Прийом на державному рівні Патріарха Варфоломія під час святкування 1020-ліття Хрещення Київської Русі (2008 р.) результату не мав;

* Отримуючи благословення Церков на президентську працю на церемонії у Софії Київській 24 січня 2005 р., Президент України В.Ющенко обіцяв не втручатися у справи Церкви, забезпечити вільне віровиявлення громадян: «Ми – європейці. Ми поважаємо будь-яку віру, духовний вибір людини, і ніхто із світської влади перстом не вказуватиме, кому і до якої церкви ходити. Це – не уділ світської влади» / Цит. за: Релігійна панорама. Інформаційно-аналітичний журнал. – 2005. – №1. – С.2.

добитися міжцерковного порозуміння, закріплення ключових положень державно-церковних відносин через ініційовані Президентом України підписання Універсалу національної єдності (2006 р.), спільну участь церков у передачі Благодатного вогню з Єрусалиму (Софія Київська, 2006 р.), спільний молебень за Україну на День незалежності України (2006 р.).

Були спроби здійснення й інших акцій під егідою світської влади.

Провал усіх цих акцій виявив помилкове бачення тодішньою владою суті державно-церковних відносин і свого місця у процесі вдосконалення цих відносин, нерозуміння того факту, що за поділом колись єдиного Українського Екзархату стоїть вже реальна диференціація православної спільноти на українських землях за політичними, національними, міждержавними, культурно-освітніми, історичними, регіональними, церковно-канонічними уподобаннями, традиціями, стереотипами. Уроком для влади стали негативні наслідки спроб лобіювання інтересів однієї Церкви, порушивши надзвичайно чутливе питання рівного ставлення влади до Церков і релігійних організацій.

Приреченим на негативне реагування релігійних організацій (православних УПЦ МП, римо-католиків, мусульман, іудеїв, протестантів та ін.), віруючого загалу виявилось і надмірне захоплення влади національним аспектом здійснюваних акцій, «конфесійні підходи» багатьох місцевих органів влади у вирішенні питань передачі культових будівель, виділення земельних ділянок під будівництво культових приміщень та ін.

Ще один показовий напрям реалізації на практиці державно-церковних відносин у цей період – діяльність змішаної робочої групи з представників конфесій та компетентних державних органів для розробки проекту Закону України «Про внесення змін та доповнень до Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації», Концепції державно-церковних відносин. Робота групи продовжувалася, проте поступово набувала формального характеру, не мала реального результату: жоден з проектів не набув чинності.

Назагал факти ініціювання світською владою рішень церковних проблем у цей період отримали оцінку з боку представників конфесій як *факти втручання світської влади у справи Церкви*. Наслідки такого втручання зумовили по суті недовіру церковних структур до позицій органів влади і особисто до Президента України.

2. Для *релігійного суб'єкта* державно-церковних відносин *другого періоду* були характерними:

- поступове формування в середовищі провідних церков критичного ставлення до «альянсів» з світською владою, правлячими елітами, які, як виявилось, перш за все вирішують свої питання, не дуже рахуючись з релігійно-церковним партнером, з християнсько-церковним менталітетом, традиціями та церковною історією. Курс Церков, релігійних організацій на здійснення власних стратегій. Поступове охолодження прагнень Церков скористатися можливостями партійно-політичних структур при вирішенні своїх проблем, звуження практики латентної церковної участі у виборних кампаніях, розстановці політичних сил;

- використання створених державою і суспільством умов для подальшого розвитку і поглиблення структурованості релігійної мережі*, різновекторності впливу на віруючих і невіруючих, зміцнення закордонних зв'язків з іновірцями;

* На кінець 2012 – початок 2013 року релігійна мережа України нараховувала 35460 релігійних громад, 87 центрів та 295 управлінь. Релігійні потреби віруючих обслуговували 31,3 тис. священників, діяло 13157 недільних шкіл, виходило 384 періодичних релігійних видань / Див.: Поточний архів Державного комітету у справах національностей та релігій станом на 01.01. 2013 р.

– накопичення досвіду узгодженої і скоординованої діяльності церков, релігійних організацій з владними структурами у міжцерковних представницьких органах – Всеукраїнській Раді Церков і релігійних організацій, Нараді представників християнських Церков України, Раді євангельських протестантських Церков України¹⁰, Українській міжцерковній раді, Всеукраїнській Раді Християнських Церков, Раді представників духовних управлінь і центрів мусульман – Раді муфтіїв України, Міжконфесійній раді Криму «Мир – дар Божий» та ін.

Третій період функціонування державно-церковних відносин (з лютого 2010 року і до сьогодні) також істотно відрізняється від двох попередніх. Зберігаючи загальні засадничі принципи відносин держави і Церкви, притаманні будь-якому демократичному суспільству (відокремлення Церкви від держави і школи від Церкви, світський характер держави, взаємне дотримання державою і Церквою своїх обов'язків, передбачених Конституцією України і чинним законодавством, гарантії на забезпечення прав і свобод віруючих і невіруючих та ін.), для позиції *владних структур* впродовж цього періоду властива низка особливостей:

– відсутність, на відміну від попередніх періодів, чітко визначеної політики, акцентованої на релігійному комплексі проблем і чинників; не відбувається ділового, змістовного діалогу влади і Церков з принципово важливих питань державно-церковних відносин, що потребують вирішення чи узгодження на найвищому рівні. В квітні 2011 р. ВРЦіРО змушена була сама ініціювати зустріч з Президентом України, внесла пропозицію про створення постійного механізму взаємодії між Адміністрацією Президента України та ВРЦіРО, оскільки цього потребував реальний стан державно-церковних відносин. Показовим у цьому плані є і висновок Інституту релігійної свободи за результатами зустрічі Президента України з главами конфесій – членами ВРЦіРО 17 жовтня 2012 року: зустріч «пройшла у позитивній атмосфері, але їй бракувало стратегічного виміру і конструктивності»¹¹;

– не проявлення з боку влади якоїсь особливої уваги до інституту церкви (з лютого 2010 р. до квітня 2011 р., незважаючи на неодноразові звернення Церков, зустрічей Президента України з членами Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій не було; фактична бездіяльність Комісії з питань забезпечення реалізації прав релігійних організацій при Кабінеті Міністрів України та регіональних рад Церков і релігійних організацій при обласних державних адміністраціях; формальний характер існування спеціальних громадських рад при міністерствах з питань співпраці з Церквами і релігійними організаціями; nereагування влади на пропозиції ВРЦіРО щодо неактуальності підготовки проекту нової редакції Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» та ін.);

– неоперативне реагування органів влади на пропозиції ВРЦіРО щодо поліпшення державно-конфесійних відносин в Україні, викладених у додатку №1 «Перелік актуальних державно-конфесійних відносин в Україні» до листа-звернення Всеукраїнської Ради Церков до Президента України від 21 квітня 2011 р.;

¹⁰ Рада євангельських протестантських церков України, зокрема, діє з 2006 р. і включає вісім протестантських церков: ВСЦ ХВЕ, ВСО ЄХБ, Церква АСД, УХЄЦ, БНЦ ЄХБ, СВЦ ХВЕ, Асоціація місіонерських церков ЄХ, Українська Лютеранська Церква, представляючи близько 80% протестантських об'єднань в Україні // Релігійна панорама. – 2010. – №4 (114). – С.10-11.

¹¹ Засєц О. Зустріч Президента України з главами конфесій: чи є насправді діалог між владою та церквами? [Електрон.ресурс]. – Режим доступу: http://www.irf.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=1137%3A1&catid=37%3Aart&Itemid=64&lang=uk

– відсутність ділового реагування органів влади на пропозицію Церков та релігійних організацій про ухвалення Концепції державно-конфесійних відносин в Україні, розроблену Центром Разумкова спільно з представниками конфесій та парламентаріями, і таку, що має передувати прийняттю базового Закону України;

– вияви нерівного ставлення представників влади усіх рівнів до Церков, створення штучних преференцій для однієї Церкви, порушення законодавчої норми про рівність усіх церков¹²;

– внесення представником Президента України, парламентської більшості Верховної Ради України на розгляд законопроекту №10221 про внесення змін до Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» і прийняття всупереч чинному регламенту відповідного Закону України 16 жовтня 2012 р.¹³, що отримав негативну оцінку усіх релігійних організацій, фахівців, громадськості¹⁴ і вніс додаткову напругу у державно-церковні відносини. Хоча проект розроблявся в Міністерстві юстиції України, в ньому допущено ряд непродуманих норм (збереження подвійної реєстрації релігійних організацій – юридичних осіб, введення і унормування дозвільного замість повідомного характеру проведення мирних зібрань релігійними організаціями; введена норма погодження можливості зайняття проповідницькою чи іншою діяльністю священнослужителями та іншими представниками зарубіжних релігійних організацій; розширене коло суб'єктів контролю за дотриманням законодавства: центральні і місцеві органи виконавчої влади, органами місцевого самоврядування, прокуратура та ін.¹⁵). Частина з цих зауважень була вказана у висновку Головного науково-експертного управління Верховної Ради України, яке пропонувало за результатами розгляду у першому читанні відправити проект на доопрацювання, однак ця рекомендація була проігнорована.

Таким чином, неувага влади у перший рік нового президентства до проблем державно-церковних відносин, що опосередковано пояснювалася небажанням втручання у справи Церкви, на сьогодні змінилася прагненнями більш жорсткого тлумачення владою цих відносин, скільки б слів про партнерські відносини між державою і Церквою, поважливе ставлення до представників Церкви не говорилося. У цілому пропонований для президентського підпису Закон є недотриманням ст. 22 Конституції України, яка не допускає звуження змісту та обсягу існуючих прав і свобод.

2. Для *релігійного суб'єкта* державно-церковних відносин *третього періоду* були характерними: посилення активних вимог церков, адресованих державі, щодо

¹² Ці питання стали змістом спеціального звернення групи народних депутатів України до Президента України/ Парламентарі вимагають від Президента Януковича припинити політику дискримінації Українських Церков 17.01.2011 12:50/ [Електрон.ресурс]. - Режим доступу: http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=783%3A1&catid=34%3Aua&Itemid=61&lang=uk

¹³ Див.: Порядок денний пленарного засідання Верховної Ради України від 16 жовтня 2012 р./ [Електрон.ресурс]. - Режим доступу: http://w1.c1.rada.gov.ua/pls/radac_gs09/por_den_n?day_=16&month_=10&year=2012&krit=0

¹⁴ Про необхідність застосування право вето до законопроекту № 10221, що ускладнює реєстрацію та умови діяльності релігійних організацій /Звернення глав та повноважних представників Церков і релігійних організацій – учасників зустрічі Президента України з членами Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій 17 жовтня 2012 р./ [Електрон.ресурс]. - Режим доступу: http://w1.c1.rada.gov.ua/pls/radac_gs09/por_den_n?day_=10&year=2012&krit=0; Відкритий лист громадськості до Президента Януковича про недопущення обмеження свободи віросповідання від 30 жовтня 2012 р. / Електрон.ресурс]. - Режим доступу: http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=1140%3A1&catid=50%3Aazv&Itemid=78&lang=uk

¹⁵ Див.: Порівняльна таблиця до проекту Закону України «Про внесення змін до деяких законодавчих актів України» (щодо діяльності Міністерства юстиції, Міністерства культури та ін.) / Електрон.ресурс]. - Режим доступу: http://w1.c1.rada.gov.ua/pls/zweb_n/webproc4_2?id=&pf3516=10221&skl=7

забезпечення партнерських відносин між державою і церквою, рівності усіх релігій перед законом, недопущення політизації релігійної сфери; формування у середовищі провідних Церков солідарної позиції забезпечення правової рівності усіх Церков та релігійних організацій, латентна готовність до спільної обструкції тих Церков, що намагаються відступити від цієї законодавчої норми, поява зрілого переконання релігійних організацій щодо недопущення утворення будь-яких модифікацій «державної церкви»; поступового охолодження прагнень Церков скористатися можливостями партійно-політичних структур для вирішення своїх проблем; втрата колишнього інтересу до ідей створення «національної» Церкви і перетворення православ'я в офіційну ідеологію держави; подальша диференціація суспільних позицій Церков в залежності від ступеню присутності етнонаціональної складової; посилення критичного і обережного ставлення Церков до нормативно-правових рецепцій європейського та світового досвіду забезпечення свободи совісті і віросповідання, регулювання державно-церковних відносин без належного врахування етнонаціональних, конфесійних та культурних особливостей розвитку України; осмислення Церквами, релігійними організаціями потреби сповідування толерантності як безальтернативної норми між-церковних, державно-церковних відносин і поступове перетворення толерантності із формальної норми у повсякденну практику відносин.

Таким чином, суб'єкти державно-церковних відносин в Україні доби незалежності, подолавши минулий характер залежності інституту Церкви від партійного і державного диктату, впродовж останніх 20 років ведуть доволі непростий пошук організації й оптимізації цих відносин, де ускладнюючими чинниками є: неподолані до кінця негативні наслідки державної політики щодо релігії і церкви у минулому; політична нестабільність в суспільстві, латентна складність відносин між найбільш чисельними Церквами і релігійними організаціями; намагання політизації релігійних організацій, спроби владних, партійних чинників так чи інакше поставити Церкви у залежне становище, неофіційно ранжувати їх за певними підставами, порушивши принцип рівності релігійних організацій перед законом;

зростаюча поліконфесійність, яка за всього свого об'єктивного характеру супроводжується конфліктом інтересів конфесій; наявність цілої низки конфліктоутворюючих, конфліктозберігаючих причин, що долаються досить повільно (перш за все, незабезпеченість релігійних громад культовими будівлями: станом на 01.01. 2012 р. – рівень забезпечення 66, 1%); дестабілізуючий вплив зовнішніх чинників та ін.

Відсутність вивіреної стратегії державно-церковних відносин в Україні, узгоджених механізмів її реалізації, доволі суб'єктивне тлумачення цих відносин кожною наступною владою, партійними елітами також доводиться віднести до чинників, що ускладнюють здійснення курсу на гармонізацію, партнерство, толерантизацію відносин цих двох суспільних інститутів.

Олександр САГАН(Київ, Україна)

ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНІ ВІДНОСИНИ В НЕЗАЛЕЖНІЙ УКРАЇНІ: ПРОБЛЕМИ, ФАКТОРИ, ЛІНІЇ ПРОТИСТОЯНЬ

Базовим елементом політичної системи суспільства, що формується і вдосконалюється разом із розвитком людської цивілізації, є держава. З розвитком людства, в межах однієї чи кількох держав інституалізується і вдосконалюється й один з головних елементів релігійного комплексу – релігійні організації. Спільність розвитку часто зумовлювала їх однакові політичні чи економічні зацікавлення, що ставало додатковим спонукальним фактором їх взаємовпливу.

Характер державно-церковних відносин детермінується політично (залежить від політичного устрою держави), соціально (на нього впливає характер конкретних суспільних відносин) й історично (відрізняється у різні часові епохи). Відтак своєрідність розвитку кожної держави, з одного боку, і певної релігії чи релігійного напрямку, з іншого, передбачає специфічні особливості їх взаємовідносин. Ці особливості можуть змінюватися в межах від прямого визначаючого впливу релігійного комплексу на формування і функціонування державної влади (теократія – розвиток держави та регламентація суспільного життя визначається панівною Церквою) до, навпаки, жорсткого державного контролю за розвитком релігійної течії (цезаропапізм – повна залежність Церкви від держави, одержавлення і підпорядкування світській владі церковних структур).

Характер державно-церковних відносин є одним з головних показників рівня розвитку і держави, і певного релігійного напрямку, оскільки вони напряму пов'язані із здійсненням (чи не здійсненням) принципу свободи совісті як одного з головних складових фундаментальних прав і свобод людини. З іншого боку, оскільки релігія пов'язана із найглибшими людськими інстинктами і в процесі суспільного розвитку має вагомий вплив на формування соціальних структур і цінностей, свободу совісті слід розуміти в більш глибокому контексті структуруючих зв'язків між частинами суспільства і всім суспільством.

У своєму аналізі ми виходимо також із того, що проблема реалізації принципу свободи совісті має кілька аспектів, головними з яких є: політико-правовий (свобода совісті як важлива складова політичних свобод людини); філософсько-антропологічний (внутрішня здатність індивіду до самореалізації на основі власного, не пов'язаного з будь-яким зовнішнім тиском, ціннісно-орієнтованого вибору); релігійнознавчий, для розкриття якого необхідно осмислити поняття «свободи релігії», «свободи в релігії», «свободи віросповідання», «релігійної толерантності», бо ж релігійне вчення і практика також є важливим чинником здійснення (чи не здійснення) свободи совісті.

Практичний аспект державно-церковних відносин у кожній країні має свою специфіку, яка в Україні вирізнялася тим, що Українська Греко-Католицька Церква (УГКЦ), кілька автокефальних православних Церков, а також деякі Церкви протестантського спрямування у радянські тоталітарні часи були майже повністю ліквідовані. Відтак Українська держава на початках незалежності об'єктивно отримала значні конфліктні вузли, пов'язані як із реабілітацією репресованих кліриків, вірян й окремих Церков загалом, так і поверненням конфіскованого (а інколи й переданого іншій конфесії/Церкві) майна.

На час проголошення незалежності України у 1991 р. тут діяли всього 9 зареєстрованих Церков і релігійних напрямів. Зміна ідеологічних та політичних пріоритетів і прийняття нового закону, що регулював державно-церковні відносини, призвели до

«вибухових» процесів у релігійному середовищі. Вже через рік після проголошення незалежності кількість релігійних напрямів сягала 42, а нині ця цифра значно перевищує сто двадцять одиниць (в т.ч. й релігійних організацій, які функціонують поза реєстрацією).

У 2004 р., правда, таке розмаїття Церков і релігійних напрямів в Україні викликало стурбованість у тогочасного керівництва державою і з цього року при підготовці даних статистичного звіту перелік напрямів конфесійної мережі було уніфіковано і зведено до 55 позицій. Зокрема уніфікації зазнали кількісно нечисленні православні течії, деякі протестантські, харизматичні, мусульманські, орієнталістські, язичницькі, міжконфесійні та закордонні релігійні організації. Таким чином, уже майже десятиріччя офіційна кількість віросповідань в Україні становить всього 55 напрямів¹⁶.

Відмова України від моноідеологічної системи суспільних відносин і прийняття світоглядного плюралізму об'єктивно не могла не позначитися на характері державно-церковних відносин. А саме йдеться про їх лібералізацію на фоні практичного запровадження базових принципів свободи совісті та громадянського суспільства. Оскільки позитивні трансформації відбулися і у суспільно-релігійних відносинах, то, паралельно зі зростанням інституційної мережі релігійних організацій, в українському суспільстві відбувається і процес відновлення Церквою своїх традиційних функцій.

Проте маємо зазначити, що на перших порах (90-ті роки ХХ ст.) державно-церковні відносини були значно обтяжені процесом переформатування церковно-релігійного простору, що супроводжувався зростанням напруженості у міжцерковних та міжконфесійних відносинах (відголоски цього остаточно не зникли й донині). Специфікою цієї напруги було те, що конфліктність породжувалася не стільки ідеологічним (віроповчальним) несприйняттям інакшовіруючих, скільки питаннями перерозподілу майна (відібраного свого часу радянською владою або ж лояльними до неї релігійними інституціями), реалізації можливостей отримання земельних ділянок чи коштів на відбудову зруйнованих святинь, інших владних преференцій тощо.

На початку 90-х років ХХ ст. найбільші міжконфесійні протистояння виникали в процесі виходу із підпілля та суспільної реабілітації УГКЦ та Української Автокефальної Православної Церкви (УАПЦ). За три роки (1989-1991 рр.) кількість інституцій, зокрема УГКЦ, зросла у 18 разів – із 138 до 2,5 тисяч. Приблизно такі ж процеси відбувалися і в УАПЦ. У процесі своєї церковно-інституційної розбудови УГКЦ та УАПЦ активно відвойовували не лише власну етноісторичну нішу, але й відібрану у них нерухомість, предмети культового вжитку. У ті часи 85% випадків відкритих протистоянь між віруючими припадало саме на протистояння православних і греко-католиків на теренах Західної України. З іншого боку, саме тут був наочно продемонстрований один із найвищих рівнів релігійної активності на посткомуністичному просторі¹⁷.

Проте завдяки тому, що Українська держава у ті часи стала на шлях демократичних перетворень, послідовно утверджувала принципи світоглядного плюралізму (політичного, ідеологічного, релігійного), конфліктні ситуації на релігійному ґрунті вдалося локалізувати та згодом вирішити. Цьому сприяв, перш за все, прийнятий у квітні 1991 р. і визнаний експертами як один із кращих на той час у Європі Закон України «Про свободу

¹⁶ ЗВІТ про мережу церков і релігійних організацій в Україні станом на 01.01.2013 р. (Форма №1). Затверджено наказом Міністерства культури України від 21.03.2013 р. №215 // http://www.irs.in.ua/files/statistic/2013.01.01_zvit_fl_irs.in.ua.pdf

¹⁷ Див.: Історія релігії в Україні: у 10-ти т. – Т.10: Релігія і Церква років незалежності України / За ред. проф. А.Колодного. – Київ-Дрогобич, 2003. – С.34.

совісті та релігійні організації»¹⁸, який створив сприятливий контекст для забезпечення релігійної свободи, оскільки, на взірць багатьох європейських держав, встановив домінування індивідуального виміру релігійної свободи над корпоративним, тобто похідність прав релігійних об'єднань від прав і свобод особистості.

Ці засади сприяли динамічному розвитку конфесійного середовища. Розпочалося активна розбудова конфесійної мережі, її церковної інфраструктури, збільшення кількості духовних навчальних закладів, монастирів, церковних місій, братств, періодичних видань тощо. Цей процес супроводжувався активізацією інтересу громадян до релігійного життя, зростанням рівня релігійності окремих соціальних груп. Загальна кількість релігійних організацій у всі роки незалежності постійно зростає у середньому на тисячу нових інституцій (громад та адміністративних установ).

За даними Державного органу у справах релігій (нині це департамент у справах релігій та національностей Міністерства культури України), станом на 1 січня 2013 р. в Україні релігійна мережа представлена 55 віросповідними напрямками, в межах яких діє 36995 релігійних організацій (серед яких 35116 мають юридичний статус, а 1879 діють без офіційної реєстрації).¹⁹ Якщо врахувати, що станом на 01.01.1992 р. в Україні діяло всього 13217 релігійних організацій, то можна констатувати збільшення інституційної структури релігійних напрямків та організацій у 2,8 рази, або на 23778 одиниць.

За роки незалежності значно виріс і рівень релігійності українців. Особливо помітно це стало після святкування в Україні на державному рівні 2000-річчя Різдва Христового. З того часу кількість громадян, які визнали себе віруючими, зросла із 58% до 71%²⁰. Крім того, релігійні організації мають найвищу довіру громадян України з-поміж усіх суспільних і державних інституцій. Так, за даними Центру Разумкова, за десять років – (2000-2010 роки) довіра до Церкви в Україні зросла із 63,1% до 73%²¹. Проте у 2013 р., незважаючи на широко розрекламоване відзначення на державному рівні 1025-річчя Хрещення Руси-України, рівень довіри до Церкви знову впав до 63,8%²², що, на наш погляд, пов'язано із резонансними скандалами щодо викриття фінансових афер за участю кліриків та фактів сумнівного збагачення представників деяких Церков.

Згаданий позитивний імідж релігійних інституцій багато в чому сформувався завдяки інтенсифікації міжконфесійного діалогу і відмові більшості Церков і релігійних напрямів від насильницьких сценаріїв розв'язання спірних питань у релігійному середовищі. За цих умов визначальною стає роль українських міжконфесійних та міжцерковних об'єднань, які виступають своєрідними регуляторами вирішення найбільш проблемних питань не лише у релігійному середовищі, але й у сфері державно-церковних відносин.

Найвідомішою і найавторитетнішою із таких формувань є організована у 1996 р. Всеукраїнська Рада Церков та релігійних організацій (ВРЦіРО), яка нині чи не єдина представляє релігійні організації на зустрічах із найвищими посадовими особами країни (Президентом, Прем'єр-міністром, Головою ВР України тощо). Окрім ВРЦіРО, в

¹⁸ Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» // Відомості Верховної Ради УРСР. – 1991 – № 25. – Ст.283-284.

¹⁹ ЗВІТ про мережу церков і релігійних організацій в Україні станом на 1 січня 2013 року (Форма № 1). Затверджено наказом Міністерства культури України від «21» березня 2013 р. №215 // http://www.irs.in.ua/files/statistic/2013.01.01_zvit_fl_irs.in.ua.pdf

²⁰ Рівень і характер релігійності українського суспільства // Національна безпека і оборона. – 2011. – №1-2. – С.37.

²¹ Там само.

²² «Релігія і влада в Україні: проблеми взаємовідносин». Інформаційні матеріали до Круглого столу на тему: «Державно-конфесійні відносини в Україні станом на 2013 рік: рух до партнерства держави і Церкви чи до кризи взаємин?», 22 квітня 2013 р. – К., 2013. – С.42.

Україні діють й інші міжцерковні об'єднання, діяльність яких проте є несистемною і менш публічною, а відтак про деякі із них знають лише їх учасники та фахівці: Нарада представників християнських Церков України; Рада Євангельських Протестантських Церков України; Українська міжцерковна рада; Всеукраїнська Рада Християнських Церков та Рада представників Духовних управлінь і центрів мусульман України. На обласному рівні у цьому напрямі працюють створені за ініціативою Президента України регіональні Духовні ради.

Згадані міжцерковні громадські організації є дієвим інструментом унормування та вдосконалення не лише міжцерковних, але й державно-церковних відносин. Зокрема їх представники беруть участь в обговоренні законодавчих та нормативних актів, які не лише регулюють сферу державно-церковних відносин, але й стосуються питань моралі, етики, медицини, захисту життя дітей та інвалідів тощо, а також виступають ініціаторами суспільно важливих заяв, прокламацій. Із 2012 р. ВРЦіРО заявила про себе і на міжнародному рівні – у квітні 2012 р. її члени здійснили офіційну поїздку у США та Канаду, а у березні 2013 р. – у Брюссельську штаб-квартиру Євросоюзу. В ході поїздок відбулися зустрічі із главами місцевих Церков, провідними політиками та представниками громадських організацій²³, на яких обговорювалося широке коло питань, пов'язаних із станом свободи совісті та державно-церковних відносин в Україні.

Значно покращують характер міжконфесійних (міжцерковних) і державно-церковних відносин й світські громадські об'єднання та інституції, які часто об'єднують світських фахівців та кліриків Церков і релігійних напрямів. Зокрема йдеться про Українську асоціацію релігієзнавців (УАР), Українську асоціацію релігійної свободи (УАРС), Інститут релігійної свободи (ІРС), Центр релігійної інформації і свободи (ЦеРІС), Постійно діючий при Центрі Разумкова Круглий стіл «Релігія і влада в Україні: проблема взаємовідносин» тощо. Роз'яснення і дотримання базових принципів чинного законодавства у релігійній сфері, специфіки міжцерковних відносин дозволяє представникам цих організацій бути не лише успішними посередниками, але часто й ініціаторами ефективних міжцерковних і державно-церковних діалогів.

Ефективність вирішення проблемних питань державно-церковних відносин в Україні значною мірою залежить також і від готовності уповноважених органів влади та релігійних інституцій до діалогу. Такий діалог в Україні на рівні виконавчої гілки влади відбувається передусім завдяки участі представників як окремих Церков і релігійних напрямів, так і релігійних міжцерковних громадських організацій у діяльності громадських рад при міністерствах та відомствах. Зокрема, при Міністерстві освіти і науки України існує Громадська рада з питань співпраці з Церквами та релігійними організаціями, при Міністерстві охорони здоров'я – Громадська рада з питань співпраці із ВРЦіРО, при Міністерстві оборони України – Рада у справах душпастирської опіки, при Національній експертній комісії України з питань захисту суспільної моралі – Науково-консультативна Рада з питань релігії та національностей тощо.

Проте, на жаль, зусилля Церков, громадськості та державних органів в Україні ще не зняли багато ліній протистоянь на релігійному ґрунті, інтенсивність яких постійно змінюється і залежить як від внутрішньоконфесійної ситуації чи позиції влади, так і від об'єктивних чинників, характерних й для інших країн світу.

²³ Див.: Делегация Всеукраинского Совета Церквей в Канаде и США провела ряд встреч на высоком уровне // http://vrciro.org.ua/index.php?option=com_content&task=view&id=172&Itemid=30; Еврокомиссар Фюле заверил делегацию ВРЦіРО в дальнейшем сотрудничестве с Украиной // http://vrciro.org.ua/index.php?option=com_content&task=view&id=199&Itemid=30

У цьому аспекті особливістю України є той факт, що, окрім традиційних і характерних для всього світу міжконфесійних протистоянь, які мають визначену природу (християно-мусульманське, сунітсько-шиїтське, ісламо-іудейське, язичницько-християнське тощо), у нас помітними є також лінії напрути між Церквами чи релігійними напрямками у межах однієї конфесії. Зокрема, йдеться про внутрішньоправославне (між москово- і україноцентричними Церквами), внутрішньоісламське (напрями із орієнтацією на різні закордонні ісламські центри), внутрішньо-греко-католицьке (між УГКЦ і т.зв. «Візантійським католицьким патріархатом», більш відомим як «догналівці» чи «Підгорецькі отці»), внутрішньоіудейське (між консервативними та ліберальними напрямками т.зв. «ортодоксального» іудаїзму, а також між «класичним» іудаїзмом і хасидизмом), протистояння у середовищі неоязичників тощо. Ці протистояння/конфлікти мали/мають різну інтенсивність у різні часові періоди, а тому їх характеристика потребує чіткої як часової, так і територіальної локалізації.

Оскільки більшість населення України, які вважають себе віруючими, ідентифікують себе православними (70,6% населення країни,²⁴ або 51,6% наявних релігійних організацій – 19107 із 36995),²⁵ «уврачування» розколу (і протистояння) у православ'ї є найочікуванішим в українському суспільстві. Йдеться передусім про усунення організаційно-інституційного розділення найбільших із православних Церков в Україні – УПЦ (у єдності із Московською патріархією), УПЦ Київського патріархату та УАПЦ. Відтак ідея конституювання єдиної Помісної православної Церкви або ж згуртування більшості православних навколо однієї із православних Церков має суттєву підтримку у громадян України – біля 40% жителів країни,²⁶ а відтак потребує подальшого розвитку як на рівні віруючих, так і держави.

Потужним чинником, що спричинює конфліктність у релігійному середовищі, передусім православному, залишається високий рівень його політизованості. Негативною практикою деяких політичних сил чи окремих політиків стало втягування представників кліру у політичну боротьбу і навіть створення партій релігійного спрямування (Республіканська Християнська партія, Українська християнсько-демократична партія, Християнсько-демократична партія України, Партія мусульман України тощо). Проте виборчі кампанії останніх років показали, що в українських реаліях поєднання політики та релігії призводить, як правило, до намагань політиків використати релігійні організації як інструмент впливу на виборців. Це не могло не призвести до падіння рівня довіри суспільства до окремих Церков та формування атмосфери взаємної недовіри і ворожості між віруючими.

Незмінним наслідком включеності окремих релігійних інституцій у політику є поява політичних біляцерковних течій й громадських організацій, які ідентифікують себе як релігійні рухи. Серед найбільш радикальних відзначимо: «Союз православних братств України», «За Русь Святую і веру православную», «Православне братство во ім'я Царя-мученика Ніколая II», «Православне Отечество», «Єдине Отечество» (православ'я); послідовники «доктрини О.Ледяєва», суттю якої є «проникнення у владні структури і домагання контролю над ними» (протестантизм). А також ісламські партії – «Хізб-ут-Тахрір» («Ісламська партія звільнення»), «Таблігі Джамаат» («Товариство заклику»), ваххабітська партія «Аль-Джамаа Аль-Ісламія» тощо. Причому «Хізб-ут-Тахрір» за

²⁴ Релігія і влада в Україні: проблеми взаємовідносин. – К., 2013. – С.27.

²⁵ ЗВІТ про мережу церков і релігійних організацій в Україні станом на 01.01.2013 р. (Форма №1) // http://www.irs.in.ua/files/statistic/2013.01.01_zvit_fl_irs.in.ua.pdf

²⁶ Релігія і влада в Україні: проблеми взаємовідносин. – К., 2013. – С.26.

свій радикалізм є забороненою у деяких «ісламських» країнах, проте вільно діє у Криму, наслідки чого як для Криму, так і України в цілому можуть бути не передбачувані.

Рівень конфліктогенності українського релігійного середовища, на наш погляд, можна значно понизити завдяки вдосконаленню існуючої моделі державно-церковних відносин. Насамперед має зазнати змін успадкована від радянського тоталітаризму і дещо модифікована у пострадянські часи модель «відокремлення церкви від держави» на «партнерські відносини» («соціальне партнерство»). Нинішній рівень державно-церковних відносин засвідчує готовність суб'єктів цих відносин здійснювати кроки назустріч один одному в інтересах віруючих і суспільства в цілому. Понад це у деяких сферах соціальне партнерство держави та Церков і релігійних організацій вже відбувається і приносить позитивні результати, зокрема в діяльності церковних сиротинців, хоспісів, при реалізації різноманітних реабілітаційних та оздоровчих програм тощо. Значний громадський резонанс мають також спільні заяви глав Церков чи міжцерковних організацій з приводу захисту фундаментальних норм моралі, виховання молоді, підтримки інституту сім'ї, збереження довкілля, охорони здоров'я тощо.

Проте прийняття поширеної у світі моделі соціального партнерства у сфері державно-церковних відносин потребує значної модифікації чинного українського законодавства, а саме приведення нормативно-правових актів та законів у відповідність до європейських норм, визначених принаймні ратифікованими Україною міжнародними конвенціями, хартіями, договорами, рекомендаціями тощо.

Перш за все це стосується питань співпраці державних органів із Церквами у царині освіти дітей та дорослих. Перші кроки держави назустріч потребам Церков у сфері освіти вже зроблені – спеціальність «Богослов'я (Теологія)» включено до переліку спеціальностей, за якими здійснюється не лише підготовка фахівців у вищих навчальних закладах, але й відкриті аспірантура та докторантура (09.00.14 – «богослов'я»). Це дозволить дещо знизити розрив (аж до протистояння), який нині існує між світською освітою та освітою у релігійних навчальних закладах, а також сприятиме унормуванню викладання у загальноосвітніх навчальних закладах курсів духовно-морального спрямування²⁷, які нині є факультативними та інваріантними до курсу етики.

Згадані курси духовно-морального спрямування уже багато років вивчаються у всіх 24 областях України, АР Крим, містах Києві та Севастополі. Проте практика їх запровадження та проведення (а проблемою є перш за все фахова підготовка вчителів та забезпечення насправді вільного вибору таких курсів), особливо у регіонах із складною міжрелігійною/міжнаціональною ситуацією, потребує більш чіткого правового врегулювання. Адже межа між виховною роботою та катехизацією є дуже тонкою, а відтак у деяких викладачів, які не рідко є кліриками, виникає спокуса використати потенціал загальноосвітніх та вищих світських навчальних закладах для прищеплення характерного для даного релігійного напрямку світогляду чи навіть навернення у свою віру, залучення в обрядову сферу тієї чи іншої конфесії..

Правового унормування потребує і практична процедура державної акредитації богословських навчальних закладів та визнання державою їхніх дипломів. Посттоталітарне

²⁷ Сьогодні учні мають можливість за вибором вивчати біля 30 різноманітних курсів, серед найбільш популярних відзначимо: «Християнська етика», «Основи християнської етики», «Світові релігії і культури світу», «Основи християнської культури», «Основи православної культури», «Основи православної культури Криму», «Основи ісламської культури Криму», «Християнська етика в українській культурі», «Розмаїття релігій і культур світу», «Основи християнської моралі», «Основи православної етики», «Біблійна історія та християнська етика», «Історія релігій світу», «Традиції єврейського народу» та ін.

минуле не могло не позначитися на рівні богословської освіти в Україні, а відтак об'єктивно рівень акредитаційних вимог до вищих навчальних закладів часто є недосяжним для нинішніх духовних навчальних закладів. Для усунення цієї ситуації потрібен час, а тому намагання окремих політиків зробити т.зв. політичні «подарунки» Церквам, негайно урівняти духовні та світські вузівські дипломи лише дискредитує сам інститут вищої освіти в Україні.

Серед нагальних проблем державно-церковних відносин, які потребують невідкладного правового вирішення можна назвати також: вирішення питання щодо функціонування інституту капеланства у Збройних Силах та інших військових формуваннях України (фактичне існування такого інституту у деяких силових структурах та існуюча співпраця останніх із Церквами, в т.ч. й фінансування релігійних проєктів, фактично не має законних підстав); визнання релігійних інституцій суб'єктами права при заснуванні дошкільних, загальноосвітніх і вищих навчальних закладів (таке право мають церкви та релігійні напрями у більшості країн світу); повернення Церквам і релігійним організаціям конфіскованих культових споруд та майна культового призначення (незважаючи на понад двадцятилітню практику повернення церковного майна, окремого закону, який би регулював цей процес, немає – це вносить значний суб'єктивний фактор у процес повернення); запровадження стримуючих механізмів щодо участі релігійних організацій у політичній діяльності (наприклад, позбавлення цих організацій статусу релігійних, як це існує у деяких розвинених країнах); усунення правових колізій між Законом України «Про свободу совісті та релігійні організації» й деякими законами, що також регулюють функціонування релігійних інституцій та життя віруючих («Про державну реєстрацію юридичних осіб та фізичних осіб – підприємців», «Про загальний військовий обов'язок» та ін.) тощо.

Зміни до чинного законодавства, які необхідні для вирішення згаданих та деяких інших нагальних питань державно-церковних відносин, повинні бути об'єктом спільного розгляду як державних чиновників, так і представників релігійних організацій, науковців та експертів. На цьому настоюють представники всіх найбільших міжцерковних та зацікавлених світський й духовних громадських організацій. Так, зокрема, для уникнення породження нових правових колізій, які виникали із прийняттям уже згаданих неузгоджених змін до чинного законодавства а також для унеможливлення принципово змінити змістовне й концептуальне наповнення нових законів, що регулюватимуть проблеми свободи совісті та державно-церковних відносин, члени ВРЦіРО та вітчизняні експерти цілком логічно пропонують Верховній Раді України насамперед прийняти як закон схвалено ВРЦіРО та експертами Концепцію державно-церковних відносин в Україні. І лише після того приступати до внесення змін до базового Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації», інших законодавчих актів, спрямованих на вдосконалення політико-правового механізму регулювання суспільно-релігійних та державно-церковних відносин.

В основі цієї законотворчої роботи повинна залишатися незмінність базових принципів та пріоритетів державно-церковних відносин в Україні, які є загальноприйнятими у розвинених демократичних країнах і підтримуються практично всіма Церквами та релігійними напрямками, які функціонують в Україні. А саме йдеться про: світськість держави і невизнання державою жодної релігії як єдино правильної й обов'язкової; розширення сфери соціального партнерства держави і релігійних організацій; неприпустимість обмежень у сфері свободи совісті, релігії; рівне ставлення держави до всіх релігійних інституцій та неухильне дотримання всіма суб'єктами правовідносин

законодавства, що регулює державно-церковні відносини; сприяння екуменічному та міжцерковному діалогу, формуванню атмосфери толерантності між різними конфесіями, віруючими і невіруючими; протидія політизації Церков тощо.

Віта ТИТАРЕНКО (Київ, Україна)

ПРОГНОЗУВАННЯ В РЕЛІГІЙНІЙ СФЕРІ ЯК ФАКТОР ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ СТАБІЛЬНОСТІ СУСПІЛЬНОГО РОЗВИТКУ: ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АНАЛІЗ.

Міланський едикт ще 1700 років тому – в 313 році проголосив релігійну терпимість на території Римської імперії. Наскільки релігійна терпимість може існувати в сьогоденному поліконфесійному світі, де спостерігаються процеси зближення політики й релігії, коли повернення релігії на публічну арену й у світову політику зокрема, ставить питання про особливості її функціонування. Секуляризація, а чи ж більш обґрунтовані сценарії релігійного майбутнього? Що, власне, буде означати поглиблення процесу глобалізації для майбутнього релігії? Протистояння двох центральних тенденцій цього процесу: взаємопроникнення елементів різних релігій і своєрідну їх конвергенціалізацію? Опір уніфікації й «запозиченням», яке буде супроводжуватися зростанням фундаменталістських і консервативних рухів? Як нам бачиться, тут питань набагато більше, аніж відповідей. При цьому політики й релігієзнавці дещо по-різному відповідають на ці та низку інших питань. Консенсус їхніх прогнозів очевидно полягає в наступному – ґрунтуванні на постійно збільшуваному релігійному плюралізмі.

Для сучасної людини важливим є індивідуальне, наукове осмислення історії, моралі, структури Всесвіту, власне людини, змісту її буття тощо. Очевидним з цього постає пошук нової ідеї надприродної реальності – Бога. І в цьому змісті спектр уже заявлених на сьогодні релігійних концепцій настільки різноманітний, що здатний задовольнити духовні пошуки ледь чи не всіх прошарків світового співтовариства²⁸.

На відміну від конкретних прогнозів, наприклад, у сфері розвитку науки або політики, комплексні прогнози в релігійній сфері виправдовуються слабо, що свідчить про можливість раціональних розрахунків **тільки окремих тенденцій у процесі розвитку релігії, але неможливості створення на науковій основі цілісної перспективної картини буття релігії.**

Кілька років назад, за результатами досліджень професора соціології Чиказького університету (США) Йоаса Ханса, один прогноз відносно майбутнього релігії мав практично незаперечну позицію в соціальних науках і серед широкої публіки – прогноз радикальної й необоротної секуляризації, яка впливає із внутрішньою необхідністю як логічний висновок із самого характеру модернізації²⁹. Однак залишалося незрозумілим, що саме ця концепція секуляризації повинна означати: зниження членства в церквах і релігійних організаціях різного ґатунку, а чи ж зниження участі в релігійних службах, або ж більш низький рівень особистої віри, а чи ж навпаки – відхід віри в особисту сферу, де б та не перебувала.

²⁸ Гаврилюк Т.В. Ідея надприродного в історії та сучасності. – К., 2008.

²⁹ Йоас Ханс. Будущее христианства. // СОЦИС. – 2009. – №11.

Існують соціологічні дослідження, які підтверджують песимістичні прогнози щодо майбутнього релігії, вказуючи, що під впливом науки віра в традиційного Бога в суспільстві зменшилася за останні три сторіччя майже на третину. Про це зменшення свідчать і деякі сучасні дослідження групи американських вчених під керівництвом Д.Абрамса (Daniel Abrams) із Північно-Західного Університету (Northwestern University) та Р.Вейнера (Richard Wiener) із Університету Арізони (University of Arizona). Дослідження, ґрунтовані на аналізі статистичних даних, зібраних в США, Канаді, Новій Зеландії, Австралії і низці країн Європи, показали, що кількість віруючих у світі зменшується.

Для пояснення феномену зростання антирелігійності вчені звернулися до математичного моделювання (на основі нелінійної динаміки). Гіпотеза, яка лягла в основу моделювання, припускає, що люди прагнуть приєднатися до тієї соціальної групи, яка видається їм найбільш прийнятною. Відтак, висували Д.Абрамс і Р.Вейнер, люди вважають, що користі від релігії все менше і менше, а це призведе в майбутньому до того, що віруючих просто не залишиться³⁰. Цей прогноз є песимістичним. Свій прогноз дослідники підтверджують результатами моделювання, тобто теоретично вирахована кількість людей, які відмовилися від релігійної віри, майже співпала з реальною кількістю. Р.Вейнер стверджує, що «у значній кількості сучасних секуляризованих демократій існує тенденція громадян визначати себе поза будь-якою релігією. У Нідерландах кількість таких людей сягає 40%, а найвищий показник у Чеській республіці - 60%»³¹. Аналіз статистичних даних за останні сто років показав, що в Австралії, Австрії, Ірландії, Канаді, Нідерландах, Новій Зеландії, Фінляндії, Чехії і Швейцарії неухильно зростає доля людей, які не відносять себе до якоїсь із релігій.

Такі данні були наведені на конференції Американського фізичного об'єднання у Далласі. Вивчивши багатолітні результати перепису в дев'яти країнах світу, американські дослідники прийшли до висновку, що релігія в них приречена на зникнення. Навіть провідний протестантський соціолог релігії П.Бергер в 1968 році передбачав, що до 2000 року практично не залишиться релігійних інститутів, а тільки окремі віруючі. Цей «точковий» песимістичний прогноз не виповнився, хоча питання зміни форм інституалізації релігії залишається в полі зору дослідників-релігієзнавців і потребує окремого розгляду.

Але серед сучасних утилітаристських концепцій, як ми їх назвали, зустрічають і оптимістичні у своєму сценарному баченні майбутнього³². З наукової точки зору в них обґрунтовується необхідність і корисність віри в Бога: «...люди потребують Бога для реалізації свого життєвого шляху. Людина не дасть йому померти»³³. Так, наприклад, психолог із Оксфордського університету Дж.Баррет (Justin Barrett) доводить, що релігійність корисна, оскільки релігійні люди краще пристосовані до складнощів життя, бо саме віра їх гуртує. «Відомо, що люди, які пошановують одного Бога, сповідують одну віру, наполегливіше і міцніше тримаються один за одного, аніж члени однієї родини, навіть рідні брати», – зазначав і відомий індійський філософ і суспільний діяч

³⁰ «NEWSru.com» со ссылкой на портал «Open Space»

³¹ «NEWSru.com» со ссылкой на портал «Open Space» http://www.bbc.co.uk/ukrainian/news/2011/03/110322_science_religion_oh.shtml

³² Див.дет.: Титаренко В. Прогнозні сценарії трансформації релігії: спектр можливих станів. Авраамічні релігії в Україні: історія, етнокультурні взаємовпливи, міжконфесійні взаємини. – Галич, 2013 – С.186-194.; Титаренко В. Оптимістичні та песимістичні сценарії майбутнього релігії в сучасних футуристичних концепціях // Релігія та Соціум. Міжнародний часопис. – Чернівці, 2012. – №1(7). – С.5-13.

³³ Religion, societe et politique: Nulanges en hommage a Jacquess Ellul, professeur emerite a l'Univ.- De Bordeaux I. P., 1983. – P.163.

Вівеканада³⁴. Зрештою, на думку вчених, еволюція привела до того, що майже в кожній людині закладена віра в Бога.

Такі висновки було отримано на основі порівняльного аналізу різноманітних замкнених комун і громад, що виникали в США в XIX ст. Серед них були як релігійні, так і світські, наприклад, засновані на ідеях комунізму. При дослідженні виявилось, що релігійні громади в середньому проіснували набагато довше. Як зазначає канадський психолог А.Норензаян, «релігія, поєднує членів на таких принципах, як вірність громаді й готовність жертвувати особистими інтересами заради суспільства. Крім того, виживаність релігійних (але не світських) громад прямо залежить від строгості статуту. Чим більше обмежень накладала громада на своїх членів і чим складніші ритуали їм доводилося виконувати, тим довше вона існувала»³⁵.

Але, на нашу думку, скоріше можна погодитися із християнським апологетом Тімоті Дж.Келлером у тому, що світ **поляризується навколо релігії**, стає одночасно і більш релігійним, і менш релігійним³⁶. Сучасні дослідження західних вчених підтверджують той факт, що деякі Церкви, які заохочують досить застарілі уявлення про непогрішимість і буквальність Біблії й чудес, поступово набирають вагу в США і так само розбудовуються в Африці, Латинській Америці та Азії. Спостерігається деякий ріст відвідування церков навіть у країнах Європи.

Такі відомі дослідники, як Д.Белл, Р.Старк, Р.Бейндрідж, Ф.Дженкінс, Г.Ганеграаф, Х.Йоас, Пітер і Бріджит Бергери, Г.Кельнер й інші відзначали той факт, що сучасна секуляризація не переросла релігію, як спершу очікувалося, не витиснула її із суспільного життя й аж ніяк не відсторонила повністю. Навпаки, очікування виконання песимістичних сценаріїв занепаду релігії, висловлених в свій час Л.Фейєрбахом і К.Марксом, Ф.Ніцше і З.Фрейдом, О.Контом й М.Вебером виявилися, до певної міри, марновірством. Цю, ще років двадцять назад, ледве чи не в унісон проголошену соціологами релігії «догму» фатальної неможливості перегляду процесу секуляризації, сьогодні спростовує й замінює собою глибока переконаність соціологів релігії в **«persistence of religion»** – непохитній силі інерції релігії, у тому числі й у сучасних західноєвропейських суспільствах. Симптоматичною для цієї зміни тенденції в соціології релігії є теза, згідно з якою саме посилення «модернізації» сучасного суспільства, тобто його індустріалізація й функціоналізація, бюрократизація й авторитарне адміністрування громадського життя, визначають внутрішні кордони для цієї «модернізації» і перешкоджають її подальшому просуванню. Тому не слід очікувати деякого довільного росту секуляризації. Сучасні суспільства, за словами відомого католицького теолога К.Коха, «самі створили смислові потреби й смисловий вакуум, який, однак, не здатна самотужки заповнити власним смислом світська культура»³⁷.

За визначенням вітчизняного релігієзнавця А. Колодного, «в сучасних умовах розвитку людського суспільства в його цивілізаційних вимірах, різноманітності й специфічності (передовсім у площині сучасного всеохоплюючого впливу глобалізації) важливою у своїй теоретичній і практичній значущості постає проблема місця, ролі та функцій релігії в означених процесах. Вона сьогодні надзвичайно тематизувалася,

³⁴ Четыре йоги / Вивекананда. – М., 2009. – С.276.

³⁵ Прогноз математиков и социологов: религия исчезнет уже в обозримом будущем. <http://earth-chronicles.ru/news/2011-09-18-7896>

³⁶ Келлер Т. Разум за Бога: Почему среди умных так много верующих. – М., 2012. – (Религиозный бестселлер).

³⁷ Кох Курт. Христиани в Європі: нові шляхи передавання віри. – К., 2013. – С.16.

зокрема в релігієзнавчому дискурсі, в соціологічному й практичному вимірах останнього. Йдеться про сутнісне осмислення, характеристику сучасних виявів функціональності релігії в контексті взаємодії із суспільством, з його різними сферами та людиною. Тобто в цьому аспекті увага концентрується на *практичних координатах означеної взаємодії*, на соціально-функціональних параметрах буття релігійного комплексу..., а головне - на особистість, її поведінку, її духовну та життєво-смислову самореалізацію»³⁸.

Звичайно, індивід, в умовах свободи вибору може здійснювати власний вибір релігії, як деякого набору моральних установок, вважаючи їх найбільш прийнятними для себе. Однак при наявності тих же умов свободи вибору, на вибір релігії можуть вплинути й наявні у тій або іншій формі неприйнятні установки – заборони, інтерпретації тощо. І синкретичний культ у цьому зв'язку може задовольнити попит споживача на ринку релігій, поєднуючи в собі позитивні настанови різних вірувань.

За визначенням французького дослідника релігії М.Малерба, «на рівні гіпотези може існувати твердження, що деяка інтернаціоналізація культури фатально приводить до усередненого змісту різних релігій. Відбувається перехід від сьогодішньої ситуації, коли кожна культура пов'язана з тією або іншою формою релігії, до більшої свободи, коли вибір кожного може здійснюватися на підставі зіставлення запропонованих віровчень»³⁹.

Виходячи із визначення надприродного в релігії, наведеного в дисертаційному дослідженні Т.Гаврилюк, де воно визначається як «продукт соціально-творчої діяльності людини, що має суб'єктивно-об'єктивний характер, що і є результатом релігійно-філософської рефлексії над сенсом життя»⁴⁰, можна стверджувати, що сама релігія, як система, як функціонуючий комплекс, піддається суттєвим трансформаціям – і рівень релігійної свідомості розглядається вже не як сукупність переконань, що стосуються реальності або нереальності надприродного, а скоріше як вибір – вибір вірити в те, у що людина прагне й хоче вірити, у те, у що їй вірити подобається. Як підкреслює Дж.Варна, «залишені на розсуд долі, люди будуть все більше і більше відходити від основних християнських поглядів. Замість цього вони, продовжуючи пошук істини і смислу, невідворотно стануть жертвами синкретизму»⁴¹. Протестантський богослов Вейз, в свою чергу, стверджує, що «з засиллям елементів східної духовності найбільш привабливі аспекти християнства (які скоріше стануть елементами стилю життя, а не центральними духовними принципами) будуть все більше поєднуватися з екзотичними і такими, що зачаровують атрибутами східних релігій. В результаті люди дійсно повірять в те, що їм вдалося вдосконалити християнство і навіть будуть вважати себе християнами, незважаючи на свою творчу реструктуризацію віри»⁴².

Сьогодні також широко відомі приклади використання елементів різних релігійних систем в тренінгах особистісного росту, у різноманітних методиках і практиках психотерапевтичного характеру. Передбачається, що така тенденція може набути двох форм або отримати два шляхи розвитку: у першому випадку індивіди, які звернулися до психотерапії можуть повернутися до однієї з тих релігій, елементи якої включені в курс, у другому ж – відбудеться поступова трансформація самої організації й вона почне

³⁸ Практичне релігієзнавство. Колективна монографія. – К., 2012. – С.9.

³⁹ Малерб М. Религии человечества. – М.-Спб., 1997. – С.485

⁴⁰ Гаврилюк Т.В. Ідея надприродного в історії та сучасності. – К., 2008. – С.53.

⁴¹ Цит. за: Вейз-младший Дж.Эдвард. Времена постмодерна: христианский взгляд на современную мысль и культуру // Фонд «Лютеранское наследие». – World Wide Printing., 2002. – С.205

⁴² Там само. – С.198.

набирати все більш виражені релігійні риси. При цьому часто правовий статус такої організації залишатиметься колишнім.

По суті і буддизм, і християнство, й іслам як світові релігії впродовж історії людства поставали глобальними культурами. В ідеалі, вони розповсюджують релігійну метакультуру, яка, залишаючись впізнаваною в її основі, асимілюється з деякими місцевими культурами. По суті, метакультура складається з мінімуму (компендіуму елементів), які «розумно послідовні і однорідні» і залишаються впізнаваними, навіть коли метакультура, як зазначалося вище, поглинається етнічними культурами. Відтак цей «релігійний мінімум» і складає основу нових релігійних рухів, напрямків, культів тощо. Він аналізується як джерело того перманентного процесу релігійного оновлення, який і підтверджує необхідність самої релігійної потреби і може розцінюватися як вірогідний сценарій розвитку історії релігії в майбутньому.

Однак слід реально дивитися на навколишній світ і розуміти вірогідність різних продукуваних концепцій щодо майбутнього, особливого такого духовно-практичного способу входження в світ, яким є релігія, яка характеризується поєднанням «раціонального-іrrраціонального», «духовного-практичного», «індивідуального-колективного» тощо. Навіть якщо виходити із припущення, що релігійний розвиток різних культур не слід розглядати як розвиток, спрямований один проти іншого, тобто як конфронтаційний розвиток, то все ж таки потрібно визнати, що цивілізаційне й культурне суперництво буде тривати.

Тому за умов нестабільності й системної кризи, враховуючи те, що історія релігій особливо насичена прикладами раптових спалахів, пробуджень і трансформацій, які роблять проблемною для реалізації ідею лінійної історичної прогресії, вкрай актуальним постає визначення критеріїв й критичних величин показників розвитку суспільства, критичні точки, після яких у соціумі може відбутися ескалація руйнівних процесів і настати незворотня деградація. Необхідним постає аналіз можливостей позитивного вирішення виникаючих проблем – актуальною в такому ракурсі стає постановка питання про складання «прогнозу-попередження».

Питання про сценарії розвитку релігії в XXI ст. і визначенні основних трендів глобальних релігійних змін, незважаючи на досить розвинену футурологію на Заході, все-таки залишається досить проблематичним.

Перефразовуючи відомого соціолога релігії Йоаса Ханса про те, що «відносно діагнозу й прогнозу нам потрібно замінити тезу про секуляризацію більш обґрунтованими сценаріями майбутнього», зауважимо, що й песимістичні сценарії розвитку релігії слід змінити на дослідження можливих характеристик релігії в майбутньому. Вони також не є стійкими й викликають гострі дискусії, оскільки ціла низка дослідників релігії переконуються в неможливості виконання прогнозів, які ґрунтуються на пролонгації висхідних трендів і на ігноруванні інших процесів, які не завжди попадають у поле зору дослідників. Це підтверджує вже висловлену нами думка про те, що досить проблематичним є **створення на науковій основі цілісної перспективної картини буття релігії, яка була б з'ясована якоюсь однією концепцією.**

Детального дослідження, на нашу думку, вимагає вивчення таких різновидів прогнозу як «прогноз-попередження», про що вже йшлося вище, і прогнозу як «анти-кризової програми». Концептуальна розробка цих проблем дала б можливість зняти деякий універсалістський характер багатьох футурологічних концепцій, з одного боку, і подолати інструменталістське розуміння планування й управління, а відтак наблизити ці види соціальної практики до потреб цивілізаційного розвитку. Однак таке геополітично-

футуристичне прогнозування є лише осмисленням результуючих векторів розвитку людства в сучасній техногенній цивілізації. Таке прогнозування не може виконувати роль регулятивної концепції наднаціонального характеру. Необхідно визначення і наукове обґрунтування об'єкту дослідження, прогнозування й планування – релігійної ситуації, масштабність якої може бути змінюваною залежно від прогностичних завдань. Потім виникає потреба представити прогноз не як «багатоцільовий технологічний і готовий до використання матеріал», а скоріше як засіб збереження гуманітарних цінностей.

Враховуючи колосальні відмінності між існуючими сьогодні культурами, слід також говорити скоріше про відродження, занепад або підйом релігійних напрямків на регіональному рівні. Однак це не заперечує можливість виділення основних трендів у світових релігіях, які вони, ймовірно, збережуть у найближчому майбутньому. Такими позначено харизматизацію християнства як світову тенденцію, інтегризм в ісламі й універсалістсько-ідеалістичний напрямок релігійно-філософської думки Сходу.

Потім логічними поставатимуть подальші дослідження таких явищ у релігії, як релігійний фундаменталізм, релігійний фанатизм, релігійний індіферентизм, практичний атеїзм, неінституційна релігійність, нові форми інституалізації релігії, ре-індивідуалізм, етизація релігії, політизації релігії тощо, які, будучи сучасними супутніми факторами релігії, мають тенденцію до поглиблення й, швидше за все, збережуть свою присутність у найближчому майбутньому релігії. В якому вигляді це відбуватиметься й наскільки глибоко – ще має бути дослідженим.

РОЗДІЛ ДРУГИЙ

РЕЛІГІЙНА СВОБОДА В МІЖНАРОДНО-ПРАВОВОМУ ВИМІРІ

Лучезар ПОПОВ (Болгария)

МЕЖДУНАРОДНЫЕ СТАНДАРТЫ РЕЛИГИОЗНОЙ СВОБОДЫ

Европейская конвенция о защите прав человека и основных свобод.

Статья 6: Право на справедливое судебное разбирательство

Часть 1: Справедливое и публичное разбирательство дела в разумный срок независимым и беспристрастным судом.

Часть 2: Обвиняемый невиновен до тех пор, пока его виновность не будет установлена законным порядком.

Права обвиняемого. Статья 6, часть 3: Обвиняемый имеет право: быть незамедлительно и подробно уведомленным... о характере и основании предъявленного ему обвинения. Иметь достаточное время и возможности для подготовки своей защиты. Защищать себя лично или посредством выбранного им самим защитника. Вызывать и допрашивать свидетелей. Пользоваться бесплатной помощью переводчика, если она необходима.

Конвенция, Статья 9: Свобода мысли, совести и религии.

Часть 1: Каждый человек имеет право на свободу мысли, совести и религии; это право включает свободу менять свою религию или убеждения и свободу исповедовать свою религию или придерживаться убеждений.

Часть 2: Свобода исповедовать религию или придерживаться убеждений подлежит лишь ограничениям, установленным законом... в интересах общественного спокойствия, для охраны общественного порядка, здоровья или нравственности или для защиты прав и свобод других лиц.

Дела ЕСПЧ, относящиеся к Статье 9: Свобода мысли, совести и религии.

Святой Синод Болгарской Православной Церкви (митрополит Инокентий) и другие против Болгарии (412/03 & 35677/04) – 05/06/2009. Суд установил, что правительство вмешалось произвольным образом – через принятие Акта о вероисповеданиях 2002 года – во внутренний диспут Болгарской Православной Церкви, заставив всех священнослужителей и верующих подчиниться руководству Патриарха, предпочтённого государством.

Полторацкий против Украины (38812/97) – 29/04/2005. Суд вынес решение, что правительство незаконно нарушило право заявителя на посещение священником.

Агга против Греции (50776/99 & 52912/99) – 17/01/2003. Суд вынес решение, что осуждение мусульманского религиозного руководителя за захват функций руководителя, назначаемого государством, было вынесено в нарушение Конвенции.

Конвенция, Статья 10: Свобода выражения мнения.

Часть 1: Каждый человек имеет право на свободу выражать свое мнение, включая свободу придерживаться своего мнения и свободу распространять идеи без вмешательства

со стороны государственных органов.

Часть 2: Осуществление этих свобод может быть ограничено законом для определённых целей, таких, как государственная безопасность, общественное спокойствие, охрана здоровья и нравственности, обеспечение беспристрастности правосудия и т.д.

Конвенция, Статья 11: Свобода собраний и ассоциаций.

Часть 1: Каждый человек имеет право на свободу мирных собраний и на свободу ассоциаций с другими.

Часть 2: Осуществление этих прав может быть ограничено законом для определённых целей, таких как государственная безопасность, общественное спокойствие, предотвращение беспорядков и преступлений, охрана здоровья и нравственности, защита прав и свобод других лиц.

Конвенция, Ст.13: Право на эффективные средства правовой защиты

Каждый человек, чьи права и свободы, признанные в настоящей Конвенции, нарушены, имеет право на эффективные средства правовой защиты перед государственным органом даже в том случае, если такое нарушение совершено лицами, действовавшими в официальном качестве.

Конвенция, Статья 14: Запрет дискриминации.

Пользование правами и свободами, признанными в настоящей Конвенции, должно быть обеспечено без какой-либо дискриминации по признаку пола, расы, цвета кожи, языка, религии, политических или иных убеждений, национального или социального происхождения, принадлежности к национальным меньшинствам, имущественного положения, рождения или любым иным обстоятельствам.

Дела ЕСПЧ, относящиеся к Статье 14: Запрет дискриминации.

Флимменос против Греции (34369/97) – 06/04/2000). Отказ заявителя пойти на службу в вооружённые силы по религиозным причинам не давал права правительству отказать ему в должности.

Конвенция, Статья 41: Справедливая компенсация.

Если Суд объявляет, что имело место нарушение положений Конвенции... то, в случае необходимости, Суд присуждает выплату справедливой компенсации потерпевшей стороне.

Конвенция, Статья 43: Направление дела в Большую палату

Часть 1: В течение трех месяцев, считая с даты вынесения Палатой постановления, любая из сторон в деле в исключительных случаях может подать прошение о его направлении на рассмотрение Большой палаты.

Часть 2: Комитет в составе пяти членов Большой палаты принимает прошение, если дело поднимает серьезный вопрос, касающийся толкования или применения положений настоящей Конвенции или Протоколов к ней, или другой серьезный вопрос общего характера.

Часть 3: Если комитет принимает прошение, то Большая палата выносит по делу свое постановление.

Конвенция, Протокол 1, Статья 1: Защита имущества и Статья 2: Право на образование

Протокол 1, Статья 1: Защита имущества

Каждое физическое или юридическое лицо имеет право на мирное использование своей собственности. Никто не может быть лишён своего имущества иначе как в интересах общества и на условиях, предусмотренных законом. Государство может регулировать использование собственности.

Протокол 1, Статья 2: Право на образование

Никому не может быть отказано в праве на образование. Государство должно поддерживать право родителей обеспечивать такое образование и обучение, которое соответствует их философским и религиозным убеждениям.

Конституция Болгарии 1991 г.

Статья 6. Все люди рождаются свободными и равными в достоинстве и нравах.

Статья 11. Не допускается образование политических партий на религиозной основе.

Статья 13:

Пар.1: Вероисповедания свободны и независимы от государства.

Пар.2: Религиозные учреждения отделены от государства.

Пар.3: Традиционной религией в Республике Болгария является восточно-православное вероисповедание.

Пар.4: Религиозные общности и учреждения не могут использоваться в политических целях.

Статья 37. Свобода совести и выбора вероисповедания, выражения религиозных или атеистических взглядов ненарушима. Государство содействует поддержанию терпимости и уважения между различными вероисповеданиями и между верующими и неверующими.

Статья 38. Никто не может быть подвергнут преследованию или ограничен в правах в связи со своими убеждениями, а также обязан или принуждён сообщать о своих или чужих убеждениях.

Статья 41, пар.1. Каждый имеет право искать, получать и распространять информацию.

Статья 44, пар.1. Граждане могут свободно объединяться.

Закон о собраниях, митингах и демонстрациях 1990 г. (доп. в 2010 г.)

Статья 8, пар.1. Перед созывом собрания или митинга на открытом воздухе организаторы должны проинформировать местный муниципальный совет или мэра в письменной форме о цели, месте и времени собрания или митинга.

Статья 12. Председатель муниципального совета или мэр может запретить собрание, митинг или демонстрацию когда есть неопровержимая информация о том, что такое собрание, митинг или демонстрация направлены на насильственное изменение конституционного порядка или против территориального единства страны; подвергает опасности общественный порядок в окружающей местности; подвергает опасности здоровье общественности в предварительно объявленной эпидемической ситуации; нарушает права и свободы других.

Акт о религиозных деноминациях 2002 г.

Статья 4. Религиозные институты отделены от государства

Статья 7. Свобода вероисповедания не может быть направлена против национальной

безопасности, общественного порядка, здоровья и морали народа или против прав и свобод других лиц. (Параллель с Конвенцией, статья 9, пар.2)

Статья 10:

Пар.1. Традиционным вероисповеданием в Республике Болгарии является восточное православие. Болгарской Православной Церковью руководит Святой Синод, представляет ее Болгарский Патриарх, являющийся также и митрополитом Софийским.

Пар.2. Болгарская Православная Церковь является юридическим лицом. Ее устройство и управление определяется ее уставом.

Статья 14. Религиозные организации могут получить статус юридического лица в городском суде Софии.

Статья 15, пар. 2. Недопустимо существование более чем одного юридического лица как представителя данного вероисповедания с одним и тем же (для юридического лица) наименованием и официальным адресом.

Статья 21. Религиозные организации и их отделения, получившие статус юридического лица на основе данного закона, имеют право на собственное имущество.

Статья 23. Зарегистрированные религиозные организации имеют право для собственных нужд производить и продавать предметы, связанные с их богослужебной деятельностью, ритуалами и обрядами.

Статья 29. Трудовые правовые отношения священнослужителей и служителей религиозных организаций регулируются в соответствии с уставом данного религиозного института, трудовым и социальным законодательством.

Статья 30. Религиозные организации, зарегистрированные на основании данного закона, могут организовывать лечебные, социальные и образовательные заведения.

Статья 35. Дирекция по вероисповеданиям:

Часть 1: Координирует отношения исполнительной власти с вероисповеданиями.

Часть 3: Организует и руководит работой экспертной консультативной комиссии по проблемам вероисповеданий.

Часть 5: Формулирует мнения относительно просьб разрешить пребывание в Болгарии иностранных религиозных служителей.

Часть 9: Вносит предложения в Совет министров по проекту государственного бюджета о распределении государственной субсидии, предназначенной для зарегистрированных вероисповеданий.

Переходящие и заключительные распоряжения. Раздел 2:

Пар.1: Зарегистрированные конфессии сохраняют свой статус юридических лиц.

Пар.2: В одномесячный срок с момента вступления в силу данного закона Дирекция по вероисповеданиям Совета министров предоставляет Софийскому городскому суду регистр зарегистрированных религиозных организаций и их уставов.

Пар.3: Данный суд вписывает в ходе закрытого заседания зарегистрированные конфессии. После этого заседания суд не имеет права отказать в записи зарегистрированным конфессиям.

Закон о местных налогах и сборах 1998 г.

Статья 24, часть 9: Молитвенные здания юридически зарегистрированных религиозных организаций освобождены от налогов на недвижимость.

Статья 38, часть 2(а): Собственность, добровольно переданная юридически зарегистрированным религиозным организациям, освобождена от налогов.

Регламент по применению Закона о таможене 1999 и 2003 года.

Статья 718: Юридически зарегистрированные религиозные организации освобождены от налога на импорт товаров первой необходимости, включающих в себя продукты питания, одежду, одеяла и медикаменты.

Получатель товара должен указать, что они предназначены для нуждающихся в них людей. Алкоголь и табак не считаются товарами первой необходимости.

Закон о налоге на дополнительную стоимость (НДС) 2007 г.

Статья 43: Поставки, относящиеся к религии.

Товары и услуги, предоставляемые Болгарской Православной Церковью и другими зарегистрированными религиозными организациями, не облагаются НДС, если их доставка связана с выполнением религиозной, социальной, образовательной и здравоохранительной деятельности.

Ответ от ВНС No.3-5282 от 07/11/2008: Религиозные общности освобождены от уплаты налога, когда они производят услуги, но не тогда, когда они получают их. Компания, строящая храм для церкви, должна включать НДС в счёт за свои услуги.

Закон о корпоративном налоге 2007 г.

Статья 31: Пожертвованиями признаются суммы до 10% дохода, когда пожертвование передаётся зарегистрированной деноминации.

БЕЛАРУСЬ.

Конференция по безопасности и сотрудничеству в Европе, Заключительный акт (ОБСЕ) 1975 г.

Декларация принципов, которыми государства-участники будут руководствоваться во взаимных отношениях.

Статья 7: Уважение основных свобод.

Пар.1: Государства-участники будут уважать... свободу мысли, совести, религии и убеждений, для всех, без различия... религии.

Пар.3: В этих рамках государства-участники будут признавать и уважать свободу личности исповедовать, единолично или совместно с другими, религию или веру, действуя согласно велению собственной совести.

Декларация принципов, которыми государства-участники будут руководствоваться во взаимных отношениях.

Контакты между людьми. Статья 1(d):

Пар.4: Государства-участники подтверждают, что религиозные культы, учреждения и организации, действующие в конституционных рамках государств-участников, и их представители могут в сфере их деятельности осуществлять между ними контакты и встречи и обмениваться информацией.

Всеобщая декларация прав человека 1948 г.

Статья 2: Каждый человек должен обладать всеми правами и всеми свободами, провозглашенными настоящей Декларацией, без какого бы то ни было различия, как-то в отношении... религии.

Статья 16, пар.1: Мужчины и женщины, достигшие совершеннолетия, имеют

право без всяких ограничений по признаку... религии вступать в брак и основывать свою семью. Они пользуются одинаковыми правами в отношении вступления в брак, во время состояния в браке и во время его расторжения.

Статья 18: Каждый человек имеет право на свободу мысли, совести и религии; это право включает свободу менять свою религию или убеждения и свободу исповедовать свою религию или убеждения как единолично, так и сообща с другими, публичным или частным порядком в учении, богослужении и выполнении религиозных ритуалов и обрядов.

Ключевые положения, содержащиеся в Конституции РБ 1994 г.

Статья 16. Религии:

Пар.1: Все религии и вероисповедания равны перед законом. Установление каких-либо преимуществ или ограничений одной религии или вероисповедания по отношению к другим не допускается.

Пар.2: Запрещается деятельность конфессиональных организаций, их органов и представителей, которая направлена против суверенитета Республики Беларусь, ее конституционного строя и гражданского согласия либо сопряжена с нарушением прав и свобод граждан.

Пар.3: Отношения государства и конфессий регулируются законом.

Статья 31: Религия. Каждый имеет право самостоятельно определять свое отношение к религии, единолично или совместно с другими исповедовать любую религию или не исповедовать никакой, выражать и распространять убеждения, связанные с отношением к религии, участвовать в отправлении религиозных культов, ритуалов, обрядов.

Рекомендации

Закон о свободе совести. Статья 13: Религиозные организации

Пар.3: Руководителем религиозной организации может быть только гражданин Республики Беларусь.

Рекомендация: Ограничение руководства религиозной организации не только нарушает право такой организации исповедовать религию в соответствии с совестью, но также и право иностранных граждан занимать такие позиции руководства. Предпочтительнее, чтобы религиозные организации имели возможность осуществлять деятельность без такого ограничения, согласно Конституции РБ, Статье 11 и ОБСЕ Статье VII, пар.3.

Закон о свободе совести, Статья 15: Религиозные объединения

Текст Пар.2: Религиозные объединения образуются по инициативе не менее десяти религиозных общин единого вероисповедания, из которых хотя бы одна осуществляет свою деятельность на территории Республики Беларусь не менее двадцати лет.

Рекомендация: Закон о свободе совести создаёт привилегированный статус для религиозных групп, считающихся «традиционными», потому что они присутствуют и действуют в Беларуси двадцать лет. Этот статус нарушает Конституцию РБ и открывает возможности для дискриминации новых религиозных групп. Для исправления неправомерного наделяния привилегиями традиционных религий 20-летнее ограничение 15-й Статьи должно быть отменено. (См. Конституция РБ, Статья 16 и Международный пакт о гражданских и политических правах, Статья 27).

Закон о свободе совести, Статья 16: Государственная регистрация религиозных организаций.

Пар.1: Религиозные организации подлежат обязательной государственной реги-

страции. С момента государственной регистрации религиозная организация приобретает статус юридического лица.

Рекомендация: Закон недостаточно ясно определяет, что группы людей свободны исповедовать свою религию, не имея статуса организации. Далее, закон определяет, что получение государственной регистрации необходимо прежде, чем будет осуществляться религиозная деятельность. Закон должен быть прояснён, и если в нём есть требование обязательной государственной регистрации религиозных групп, оно должно быть отменено. Люди должны иметь возможность исповедовать свою религию в соответствии со своей совестью и убеждениями. (См. Конституция РБ, Статья 16, Конвенция, Статьи 9 и 11, Международный пакт о гражданских и политических правах Статьи 18 и 22, ОБСЕ Статьи VII и I (d)).

Закон о свободе совести, Статья 20: Устав религиозной организации.

Текст: Религиозная организация осуществляет свою деятельность на основании устава. Устав должен содержать такую информацию об организации, как: (1) полное наименование, включающее указание на конфессиональную принадлежность данной религиозной организации, (2) место нахождения, (3) цели, задачи и основные формы деятельности, (4) территория деятельности... иные сведения, относящиеся к особенностям деятельности данной религиозной организации.

Рекомендация: Последнее требование видимо требует от религиозной организации объяснить её уникальные убеждения. Цель и рамки этого требования должны быть объяснены и применяемы равно ко всем религиозным организациям. (См. Конституция РБ, Статья 16 и Международный пакт о гражданских и политических правах Статья 19).

Закон о свободе совести, Ст. 29: Международные связи и контакты.

Статья 29 сама по себе не вызывает серьёзной критики, однако Положение о порядке приглашения иностранных граждан и лиц без гражданства в Республику Беларусь в целях занятия религиозной деятельностью, принятое в январе 2008 года Советом Министров, создаёт предпосылки, которые подпадают под определение дискриминации в отношении иностранных граждан.

Закон о свободе совести. Статья 30: Право собственности религиозных организаций

Пар.7: Государство может предоставлять религиозным организациям налоговые и иные льготы в соответствии с законодательными актами Республики Беларусь.

Рекомендации: Привилегии, предоставленные одной религиозной организации, должны быть предоставлены другим религиозным организациям. (См. Конституция РБ. Статья 16).

Закон о свободе совести, Статья 33: Распоряжение имуществом ликвидированных религиозных организаций

Пар.1: После ликвидации религиозных организаций имущество, предоставленное им в пользование юридическими и физическими лицами, возвращается лицам, предоставившим имущество.

Рекомендации: Причина возвращения имущества лицу, предоставившему его, должна быть объяснена, либо положение должно быть удалено.

Закон о свободе совести. Ст. 36: Контроль за исполнением этого закона

Пар.1: Контроль за исполнением законодательства Республики Беларусь о свободе совести, вероисповедания и религиозных организациях на соответствующих территориях осуществляют местные Советы депутатов, исполнительные и распорядительные органы.

Рекомендация: Управляющий орган, обеспечивающий исполнение данного закона, обязан придерживаться прав и ограничений государственной власти, содержащихся в данном законе. Религиозная организация должна быть способна возбудить иск против управляющего органа. (См. Международный пакт о гражданских и политических правах Статья 19).

Закон о свободе совести, Статья 37: Письменное предупреждение

Пар.2: Если нарушения, указанные в части первой настоящей статьи, в течение шести месяцев не были устранены либо имели место повторно в течение года, регистрирующий орган имеет право обратиться в суд с заявлением о ликвидации религиозной организации. При этом регистрирующий орган вправе принять решение о приостановлении деятельности религиозной организации до вынесения судебного решения.

Рекомендация: Убрать положение о приостановлении деятельности. Религиозная организация должна иметь возможность продолжать свою деятельность до тех пор, пока судебное решение не будет вынесено. (См. Конституция РБ. Статья 16).

Закон о свободе совести, Статья 39: Ответственность за нарушение данного закона

Религиозные организации нарушают данный закон, обучая несовершеннолетних религии вопреки их воле и без согласия их родителей или лиц, их заменяющих, и несут ответственность за нарушение.

Рекомендация: Термин «несовершеннолетний» носит неопределённый характер и должен быть определён с большей точностью. Болгария определяет несовершеннолетие, как возраст до 14 лет. (В отношении прав родителей или лиц, их заменяющих, на образование их детей см. Конституция РБ, Статья 32, Конвенция, Протокол 1, Статья 2, и Международный пакт о гражданских и политических правах Статья 18).

Браун ЭД (Норвегия)

ПРИНЦИПЫ РЕЛИГИОЗНОЙ СВОБОДЫ: ОСНОВНЫЕ НОРМАТИВНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ

Введение. Идея прав человека основывается на предпосылке, что все люди свободны, имеют врожденное достоинство и ценность и отношение к ним требует справедливости и равенства. Это важно для продвижения мирного сосуществования между людьми и обществами. Составная и важная часть современных прав человека – понятие религиозной свободы. Поскольку в мире все становится более и более взаимосвязанным, и встречи различных религий и мировоззрений имеют все большее место, принципам религиозной свободы бросается вызов. В своем докладе я: 1) рассмотрю принцип религиозной свободы: что он означает, откуда он произошел и каковы некоторые из самых

важных современных документов на тему религиозной свободы и 2) соглашусь с несколькими размышлениями и комментариями. Моя отправная точка – то, что современные права человека включают **множество религий и государственный нейтралитет** относительно религиозных и нерелигиозных жизненных позиций. Я утверждаю, что эти два элемента вместе с правом изменять религию являются самыми вызывающими.

Что такое религиозная свобода? Согласно статье 18 ООН Всеобщей декларации прав человека (ВДПЧ) – «Все имеют право на свободу мысли, совести и религии; это право включает свободу изменить свою религию или веру как самостоятельно, так и в сообществе с другими, публично или частно, провозглашать свою религию или веру в учении, практике, вероисповедании и соблюдении» (доступ <http://www.un.org/en/documents/udhr/index.shtml#al8> <<http://www.un.org/en/documents/udhr/index.shtml>> 7 июня 2010 г.). Свобода мысли, совести и религии часто упоминается как право на Свободу религии или веры (СРВ). СРВ понимается широко, что означает, что она охватывает теистические, нетеистические и атеистические мировоззрения. Некоторые рассматривают эту фундаментальную свободу как одно из основополагающих прав человека. В ежегодном выступлении на американском конгрессе президент США Франклин Д. Рузвельт заявил, что мирное сосуществование между странами основано на поддержании четырех существенных свобод: свободы слова, свободы **вероисповедания**, свободы от нужды и свободы от страха. Семь лет спустя авторы ВДПЧ включили слова Рузвельта в преамбулу этого важного документа. Они объясняют, что эти четыре свободы состоят в том, за что все люди, в конечном счете, борются. В подобном русле, Р.С. Чанг, один из членов Комитета по правам человека, работавший над созданием ВДПЧ, сказал: «Право на свободу мысли и религии было одним из «самых важных принципов в декларации», потому что «с восемнадцатого столетия, когда идея прав человека родилась в Западной Европе, свобода мысли фигурировала среди существенных человеческих свобод». Аналогично, согласно Манфреду Новаку и Тане Восперник, «нет сомнения, что свобода мысли, совести, религии и веры – одно из самых важных прав человека, рассматриваемое как «неотъемлемый» статус.

Кроме того, Европейский Суд по правам человека (ЕСПЧ) заявлял в многочисленных случаях, «что значащаяся в Статье 9 Декларации свобода мысли, совести и религии – одно из оснований «демократического общества» (доступ <http://www.legislationline.org/documents/action/popup/id/15778> 7 июня 2010 г.).

Но каково это самое важное право человека? Откуда оно происходит? Что оно означает? Какие значения имеет? В этой части я (I) опишу часть исторического фона СРВ и (2) расскажу о нормативном ядре этого права.

I. Исторический фон. Свобода религии – одно из самых старых и самых спорных из всех прав человека и была объектом международного беспокойства с самых начал современной международной государственной системы. Можно утверждать, что понятие СРВ было развито наиболее четко в Европе во времена Реформации и ее последствий с их непрерывными религиозными войнами. В это время рушилась Священная Римская империя – и политически, и религиозно. Постепенно права людей, а не только правителей или групп, стали все более распространяться. Эванс и Линдхольм идентифицируют три накладывающихся стадии (или модели) развития в отношениях между государством и защитой религиозной свободы в Европе.

Один способ рассмотрения этой модели состоит в том, чтобы думать о шкале ЛАПКИ, ТИРЕ ЗНОСКИ терпимости, где нетерпимость и терпимость – два противо-

положных полюса. На нетерпимой стороне шкалы мы находим первую модель; область *cuius region, eius religio*. В другом конце мы находим модель прав человека. Между ними, и часто скользя между первым и вторым, должна находиться **модель защиты меньшинства**. Первая модель, *cuius region, eius religio* означает буквально «чья территория, того религия». Другими словами, правитель территории определял веру жителей территории, предполагая, что религия будет действовать в обществе как клей. Это также обеспечивало способ для светских лидеров избавиться от хомута неприятных религиозных лидеров. На этой стадии меньшим анклавам отколовшихся религиозных сторонников часто предоставлялись уступки, но эти уступки могли отменяться и часто отменялись, что влекло за собой резкое ограничение уже и так ограниченных прав, которые имели эти меньшинства.

Фокус СРВ был сосредоточен на свободе для правителя территории, а не для ее жителей. Религиозное большинство рассматривалось как угроза порядку в обществе и поэтому должно было быть ограничено. Обращение в другую веру рассматривалось как измена и не принималось. Ожидалось, что правитель будет равнодушен к своим единоверцам и будет предвзято относиться к сторонникам других религий. На Аугсбургский мир в 1555 г. часто смотрят как на начало этой модели, хотя сам термин был введен позже. Это была модель доминирования, пока Соглашение относительно Вестфалии в 1648 г. не закончило войны религий (хотя не полностью), и установило понятие суверенного государства. Хотя оно и не привело немедленно к отмене этой модели, Соглашение действительно открыло дверь для других решений и привело к следующей модели.

Вторую модель называют **моделью защиты меньшинства**. Поскольку понятие суверенных государств разрослось, начала прорастать идея, что граждане из государства А, все жители или большинство которого были последователями той же самой религии, что и жители в государстве Б, где доминирует другая религиозная традиция, должны быть защищены. Это привело к двусторонним и многосторонним соглашениям между суверенами, посредством чего каждый из них принимал некоторую форму терпимости и защиты последователей религии/граждан другого суверенитета в пределах географических границ их области. Религиозный плюрализм допускался, но на религиозные меньшинства смотрели с подозрением. Религиозные обращения можно было считать изменническими, и от государства ожидалось, что оно будет поддерживать религию большинства.

Третья модель – модель прав человека. Здесь отправная точка – нейтралитет государства относительно религии или веры и предположение, что есть религиозное плюралистическое общество. На плюрализм не смотрят как что-то отрицательное. Обращение в другую религию не является угрозой общественному строю. Внимание сфокусировано на правах человека и на религиозных сообществах, а не на государстве. Эти права распространены на всех людей, и национальность человека не должна играть роль. Эта модель положила начало многим документам, которые способствовали установлению нормативного ядра идеала прав человека, где СРВ является важной частью. Именно к этим документам мы теперь обратимся.

2. Нормативное ядро. Есть различные способы описать нормативное ядро СРВ. В кратком представлении СРВ можно было бы просто заявить, что существует три главных компонента. Все имеют право: 1) иметь религию или веру; 2) изменять религию или веру; 3) практиковать или проявлять религию или веру.

Издатели «Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook» обеспечивают

более тщательно продуманное описание, которое содержит восемь основных нормативных элементов:

1) **Внутренняя Свобода** – соответствует тому, что у меня есть вышеназванное право иметь религию или веру, и также охватывает право изменить религию или веру. Этот компонент имеет отношение к самому внутреннему существу человека и не может быть ограничен законом ни при каких обстоятельствах.

2) **Внешняя свобода** – позволяет проявлять или практиковать религию в частном порядке или публично, в одиночку или корпоративно. Именно здесь происходит большинство злоупотреблений СРВ.

3) **Непринуждение** – никто не должен быть вынужден изменить веру, и никто не должен быть вынужден поддерживать религию или веру, которую хочет оставить.

4) **Недискриминация** – ко всем людям нужно относиться одинаково, независимо от религиозной веры. Религии большинства должны иметь преимущество перед религиями не большинства. Это подчеркнуто в общей статье 2 ВДПЧ. Международном пакте о гражданских и политических правах и других международных механизмах.

5) **Права родителей и опекунов** – права родителей или, в зависимости от обстоятельств, опекунов на воспитание их детей в вере, которую они выбрали. Это, конечно, должно делаться с уважением к способностям ребенка (см. ст. 14 Конвенции по правам ребенка).

6) **Корпоративная свобода и правовой статус** – религиозные группы имеют право организовать себя и быть признанными юридическими лицами. Это также включает право определять доктрину, назначение духовенства, учреждать институты, и т.д. (см. ст. 22 Международного пакта о гражданских и политических правах).

7) **Пределы допустимых ограничений на внешние свободы** – любые ограничения должны интерпретироваться узко и касаться только внешних, а не внутренних свобод (права иметь или изменить религию или веру). Чтобы ограничить религиозную практику на государственном уровне, нужно соответствие трем критериям:

a. Ограничение должно быть предписано законом.

b. У ограничения должна быть законная цель – оно должно защищать по крайней мере один пункт из следующих:

I. государственная безопасность;

II. общественный порядок;

III. здравоохранение;

IV. общественные нравы;

V. другие основные права или свободы других.

c. Ограничение должно быть необходимым и пропорциональным.

Если цель может быть реализована каким-либо другим способом кроме ограничения религиозной практики, это должно быть сделано этим другим способом.

8) **Неотъемлемость** – статья 4 Международного пакта о гражданских и политических правах предусматривает, что права и свободы могут быть умалены во времена войны или государственной чрезвычайной ситуации. Есть несколько исключений из этого правила. Статья 18 – одно из этих исключений.

Перед рассмотрением ислама я хотел бы исследовать два предположения, которые лежат в основе СРВ: 1) религиозный плюрализм и 2) государственный нейтралитет. У меня нет времени для более тщательного рассмотрения нюансов этих проблем (См. подробнее: Ahdar, Rex and Ian Leigh. *Religious Freedom in the Liberal State*. – Oxford, 2005). Кроме того, я хотел бы повторно вернуться к аспекту внутренней свободы СРВ,

который особенно релевантен относительно ислама и СРВ – праву изменять религию.

Во-первых, СРВ принимает существование религиозного плюрализма. Там, где плюрализм существует, будет потребность в терпимости как инструменте построения мирного сосуществования между людьми и группами различных верований. Уважение к СРВ может помочь обеспечить это. Как выражается Johannes Morsink, статьей 18 ВДПЧ «управляет основная идея, что множество религиозных и светских идеологий должно быть в состоянии жить мирно под зонтиком безопасности одного государства» (Morsink Johannes. The Universal Deklaration of Human Rights. – Philadelphia, 1999. – P.259). Предполагается, что плюралистическое общество может существовать с одинаковым отношением ко всем членам общества.

Во-вторых, религиозный плюрализм существует внутри государства: это государство должно быть нейтральным относительно жизненной позиции и религии. Никакие религии или жизненные позиции не должны получать специальные преимущества, даже если эта религия – религия большинства. Последователи религии большинства не имеют никаких особых прав, которых не имеют члены любой другой группы.

Эти два элемента важны для дальнейшего исследования отношения ислама к СРВ.

Возможно, самый спорный аспект СРВ – право изменения религии или веры, особенно в исламском контексте. В то время как этот важный аспект СРВ является главным образом проявлением внутренней свободы, многие люди связывают изменение религии со своего рода ритуалом и таким образом думают о нем с точки зрения внешней свободы. Ghanea, например, обращается к этому, когда она пишет, «Право на изменение религии, поэтому, не может содержаться исключительно в пределах права «иметь» свободу мысли, совести и религии или в пределах свободы «проявлять» религию или веру».

В составлении статьи 18 ВДПЧ было горячо обсуждено понятие права изменять веру. Особенно исламские страны реагировали на «ненужную» фразу «изменять религию». Джамиль Боруни, делегат из Саудовской Аравии, заявил, что чувствует, что в тексте сделан слишком большой акцент на этом аспекте права и он должен быть удален. По его мнению «такое мнение привело к крестовым походам и религиозным войнам». Несколько латиноамериканских стран поддерживали этот ход мыслей. Другие страны были весьма настойчивы в том, что пункт о праве изменять веру должен быть включен. Индийский делегат Мохаммед Хабиб заявил, что принятие поправки Саудовской Аравией будет «трагедией». В итоге право изменить веру было принято и когда настало время голосования по всей ВДПЧ, включая статью 18, ни одна страна не проголосовала против (хотя восемь стран воздержались; единственной исламской страной среди них была Саудовская Аравия).

Однако, начиная с создания ВДПЧ, несколько других международных документов обратились к вопросу религиозной свободы и до некоторой степени подробно остановились на значении этого права, но также и сузили его область, особенно относительно права изменять религию или веру. Два из этих документов – Международный пакт о гражданских и политических правах (МПГПП) 1966 г. (вступил в силу в 1976 г.) и Конвенция об устранении всех форм дискриминации, основанной на религии или вере 1981 г. (также известная как Декларация 1981 г.). Интересно отметить то, что в то время, как статья 18 МПГПП добавляет три параграфа, которых не имеет ст. 18 ВДПЧ, что углубляет понимание этого права, первый параграф почти идентичен ВДПЧ, кроме места, где речь идет о слове «изменение». Вот сравнение этих двух текстов.

Ст.18 ВДПЧ *Все имеют право на свободу мысли, совести и религии; это право включает свободу изменять свою религию или веру ...*

Ст.18 МПГПП – *Все должны иметь право на свободу мысли, совести и религии. Это право должно включать свободу иметь или принять религию или веру по своему выбору ...*

В МПГПП формулировка была изменена в направлении, которое могло бы указать, что есть откат от этого аспекта СРВ. Еще более решительно изменение в Декларации 1981 г., которая заявляет:

Все должны иметь право на свободу мысли, совести и религии. Это право должно включать свободу иметь религию или любую веру по своему выбору ...

Нет никакого упоминания о праве человека оставить его или её веру и последовать другой. Примечательно для нашего обсуждения, что это упущение произошло из-за «... настойчивости делегатов из исламских государств».

К счастью, по крайней мере, относительно этого пункта, у декларации нет юридически обязательного статуса, который имеет МПГПП. И это также побуждает знать, что формулировка МПГПП не столь же неоднозначна, как это сначала кажется. Комитет, ответственный за контроль и интерпретацию МПГПП. Комитет по правам человека ООН, объяснил в Общем комментарии 22 что фраза «иметь или принять» не имеет никакого смысла, если она не означает оставление одной религии или веры и принятие другой. «Комитет замечает, что свобода «иметь или принять» религию или веру обязательно влечет за собой свободу выбрать религию или веру, включая право заменить текущую религию или веру на другую или принять атеистические представления, так же как право сохранить религию или веру.» (Доступ <http://www.unhchr.ch/tbs/doc.nsf/%28Symbol%29/9a30112c27d1167cc12563ed004d8f15?Opendocument> 7 июня 2010 г.).

Эти три проблемы: религиозный плюрализм, государственный нейтралитет и право изменить религию или веру особенно проблематичны для многих правительств.

Заключительные замечания. СРВ – возможно одно из самых старых и самых важных прав и основных свобод человека. Мы увидели, что есть много вопросов, которые проблематичны во многих странах. Право обратиться из религии большинства в другую религию (или стать атеистом), так же как принципы государственного нейтралитета или религиозного плюрализма, бросают вызов многим государствам. Однако уважение к этим трем ценностям может способствовать укреплению равного отношения ко всем жителям страны. Это может также играть роль в продвижении мирного сосуществования между сторонниками всех религиозных и жизненных позиций. Это напряжение, несомненно, продолжится в обозримом будущем. Однако, можно надеяться, что активные борцы за права человека, демократические реформаторы и другие могут помочь обеспечить необходимые инструменты для некоторых государств для продвижения подлинного уважения к СРВ. И это, в свою очередь, может помочь создать пространство для более мирного сосуществования между людьми и группами всех религиозных и нерелигиозных убеждений.

Людмила УЛЬЯШИНА (Норвегия)

ПРАВОВАЯ КОНЦЕПЦИЯ ПРАВ И СВОБОД: УНИВЕРСАЛЬНОЕ ЗНАЧЕНИЕ И НАЦИОНАЛЬНАЯ РЕАЛИЗАЦИЯ.

Свою задачу я вижу в том, чтобы дать небольшой обзор концепции прав человека и показать некоторые тенденции в реализации правовой концепции прав и свобод, прежде всего на примере регулирования свободы совести и религии.

- В первой части речь пойдет о некоторых ключевых моментах в формировании правовой концепции и основных классификациях универсальных прав и свобод, месте свободы совести и религии в этой системе и о тенденциях в развитии правовой защиты прав человека на современном этапе.
- Во второй части выясним, какова роль государства, национальных институтов защиты прав человека, а также отдельных лиц и объединений в процессе имплементации международных стандартов.

Правовая регламентация концепции защиты прав и свобод и свободы совести и религии на международном уровне

Сама идея и формирование взглядов в отношении индивидуальных прав и свобод развивались в течение столетий, но правовая регламентация концепции защиты прав и свобод получила свой бурный рост с начала работы ООН. После создания этой организации, государства-члены ООН были призваны предпринимать совместные и самостоятельные действия с акцентом на развитие эффективного международного сотрудничества для достижения целей, изложенных в статье 55 Устава Организации Объединенных Наций, включая всеобщее уважение и соблюдение прав человека и основных свобод.

Работа по осмыслению новой модели международного права, в которой вопросы предотвращения трагических последствий и защиты человека становились бы предметом международного внимания, началась еще тогда, когда Вторая мировая война была в самом разгаре.

Государства стали рассматривать права человека как новую концепцию, которая будет содействовать сохранению мира в будущем. В то время еще не существовало институтов и моделей, которые были бы направлены на то, чтобы международное сообщество могло вмешаться во внутригосударственные вопросы, даже в тех случаях, когда совершались массовые преступления против народа. Человек оставался один на один со своим государством.

В тот период философская идея прав человека была переосмыслена для того, чтобы стать правовым и политическим принципом международного права. Этот новый принцип наряду с принципами суверенитета и невмешательства во внутригосударственные интересы создал предпосылки для баланса в отношениях между государствами, государством и личностью, гуманностью, справедливостью и достоинством человека.

Интересно вспомнить, что первые авторы концепции прав человека рассматривали **четыре** индивидуальные свободы, как наиболее существенные для обеспечения достоинства человека. Вот эти четыре свободы: свобода слова; свобода религии; свобода каждого на здоровье и мир; свобода от страха.

Современные каталоги прав человека, в том числе национальные Конституции отдельных государств, содержат значительно более развернутый список защищаемых прав и свобод. Так, в Конституции Республики Беларусь в разделе «Личность, общество

государство» около 40 статей посвящены перечислению основных прав и свобод человека.

Начало же правовому регулированию индивидуальных прав и свобод положила Всеобщая декларация прав человека в 1948 году. В статье 18 было закреплено право на свободу мысли, совести и религии. Известно, что сегодня Всеобщая декларация признается документом, имеющим обязательный характер в силу того, что ее положения получили характер международного обычая, входит в обиход выражение, что этот каталог представляет собой свод стандартов. Таким образом, из нормы рекомендательного значения Всеобщая декларация обрела характер документа, имеющего обязательное значение для государств. В то же время международный документ, имеющий обязательный характер с точки зрения формы и юридических последствий – Международный пакт о гражданских и политических правах – появился только через 18 лет. В статье 18 Пакта была предусмотрена защита права на свободу религии и убеждений.

Как известно, многие статьи Пакта приняли формы отдельных международных конвенций, положения которых являются юридически обязательными для государств. В силу сложности и политизированности, статья 18 Пакта о гражданских и политических правах не была разработана и кодифицирована тем же образом, как другие отдельные договора, например, в отношении запрета пыток, дискриминацию против женщин и расовую дискриминацию.

В 1981 г. Генеральная Ассамблея ООН приняла Декларацию о ликвидации всех форм нетерпимости и дискриминации на основе религии или убеждений⁴³. Принятый единогласно, этот документ, однако, не имеет характера документа, обязывающего страны соблюдать его положения. В то же время он остаётся самым важным современным документом, кодифицирующим право на свободу религии и убеждений.

Итак, свобода религии защищена на международном уровне посредством действия следующих документов: 1) Всеобщей декларации прав человека, получившей характер универсально признаваемого свода стандартов; 2) Международного пакта о гражданских и политических правах и факультативного протокола к нему – юридически обязательных с точки зрения правовых последствий для государства; 3) Декларации Генеральной Ассамблеи ООН, которая хоть и не имеет силы международных договоров, но в силу постоянного применения обретает значение международного обычая.

Классификации основных прав и свобод, их взаимозависимость.

Международное и конституционное право отдельных стран базируется на концепции того, что права человека и основные свободы являются правами, данными с рождения каждому человеку; их защита и поощрение являются первейшей обязанностью правительств.

Существует несколько классификаций прав и свобод, которые имеют определенный практический смысл, хотя должны применяться с определенной осторожностью, поскольку все эти классификации не должны вести к нарушению одного из главных принципов прав человека: их взаимозависимости и неделимости.

Венская декларация и Программа действий⁴⁴, принятая на Всемирной конференции по правам человека 25 июня 1993 г. в Вене, включает важное положение: «Все

⁴³ Декларация о ликвидации всех форм нетерпимости и дискриминации на основе религии или убеждений, принята Генеральной Ассамблеей ООН 13 ноября 1981 года. A/RES/36/55. <http://www.un.org/documents/declarat/relintol.htm>

⁴⁴ Венская декларация и Программа действий, принятая на Всемирной конференции по правам человека 25 июня 1993 года в Вене, <http://un.org/documents/humrights/viennaprogram/>

права человека универсальны, неделимы, взаимозависимы и взаимосвязаны. Международное сообщество должно относиться к правам человека глобально, на справедливой и равной основе, с одинаковым подходом и вниманием. Хотя значение национальной и региональной специфики и различных исторических, культурных и религиозных особенностей необходимо иметь в виду, государства, независимо от их политических, экономических и культурных систем, несут обязанность поощрять и защищать все права человека и основные свободы».

Классификация по поколениям:

1. поколение – фундаментальные права, вошедшие во Всеобщую декларацию прав человека (как правило – гражданские (личные) и политические);

2. поколение – социальные и экономические права, уровень реализации которых обусловлен наличием ресурсов и политической доктрины государства;

3. поколение – права на экологию, развитие, и др., имеющие характер программных действий.

В отношении последней группы существует опасность того, что расширяющийся перечень новых прав, обусловленных экологическими проблемами, отодвигает на второе место проблему реализацию прав первого поколения.

Права первого поколения играют роль в формировании гражданской позиции человека, и их осуществление не должно ставиться в зависимость от экономического или экологического положения государства.

Классификация по виду обязательств государства: негативные и позитивные.

По отношению к гражданским правам – невмешательство, но с элементами действий по созданию условий по реализации прав и свобод и предотвращению противодействий со стороны третьих лиц. Пример: право на свободу мысли, совести и религии относится к первому поколению прав, в отношении которого действуют негативные обязательства государства.

Человек свободен в реализации этого права, государство, как правило, воздерживается от вмешательства в ту область, которая связана с его осуществлением, особенно на стадии реализации свободы иметь и исповедовать избранную религию. Отправление культа настолько, насколько это связано с правами третьих лиц и охраной общественной безопасности, порядка, здоровья и морали допускают, а порой и требуют вмешательства и государственного регулирования для их полной реализации.

По отношению к социальным и экономическим правам осуществление мер по реализации этих прав в максимальных пределах тех ресурсов, которыми располагает это государство, т.е. так называемые позитивные обязательства государства.

В то же время государства обязаны гарантировать, что реализация социально-экономических прав будет осуществляться без какой бы то ни было дискриминации, как-то расы, цвета кожи, пола, языка, религии, политических взглядов и т.д. Это положение означает, что позитивные обязательства государства должны осуществляться таким образом, чтобы сохранить гарантии свободной реализации прав первого поколения и осуществлять регулирование лишь в тех пределах, которые допускаются международными стандартами.

Международный контроль за соблюдением права на свободу религии.
Комитет ООН по правам человека контролирует положения статьи 18 Пакта о гражданских и политических правах, рассматривая периодические доклады государств, разрабатывая рекомендации и рассматривая индивидуальные обращения...

В своем Замечании общего порядка 22⁴⁵ к статье 18 Пакта о гражданских и политических правах Комитет по правам человека составил руководство из одиннадцати пунктов, в качестве руководства для государств, в соответствии с которым государства должны представлять периодические отчеты о процессе реализации названной статьи Пакта.

В рамках процедуры рассмотрения индивидуальных обращений Комитет ООН рассмотрел десятки заявлений по поводу нарушений прав и свобод. В 2005 г. было рассмотрено заявление Малаховского, который утверждал, что Республика Беларусь нарушила статью 18 Пакта. Комитет в своих заключениях по этому делу признал нарушение и отметил, что со стороны государства-участника не предъявлено никаких доводов о том, почему для целей, заявленных в параграфе 3 статьи 18, для регистрации религиозного объединения является необходимым требование иметь согласованный юридический адрес, удовлетворяющий определенным стандартам защиты здоровья и пожарной безопасности, установленным для помещений, используемых для таких целей, как религиозные церемонии. Соответствующее для такого использования помещение может быть найдено после регистрации.... Учитывая также последствия отказа в регистрации, а именно невозможность исполнения таких религиозных обязанностей, как учреждение учебных заведений и приглашение в страну иностранных религиозных лиц, Комитет приходит к заключению, что отказ в регистрации равносителен ограничению права авторов на исповедование своей религии... (Малаховский (1207/2003))⁴⁶.

Совет по правам человека и Генеральная Ассамблея поощряют постоянные усилия **Специального докладчика** во всех районах мира по рассмотрению случаев и действий правительств, которые не совместимы с положениями Декларации о ликвидации всех форм нетерпимости и дискриминации на основе религии или убеждений, и по подготовке в соответствующих случаях рекомендаций в отношении мер по исправлению положения⁴⁷.

В своей резолюции 63/7 Совет по правам человека призвал государства:

a) обеспечить, чтобы их конституционные и законодательные системы предусматривали адекватные и действенные гарантии свободы религии и убеждений для всех, без какого бы то ни было различия, в том числе путем предоставления эффективных средств правовой защиты.

b) разработать и осуществить стратегии поощрения системами образования принципов терпимости и уважения других людей и культурного многообразия и свободы религии или убеждений;

c) обеспечить принятие соответствующих мер для предоставления надлежащей и эффективной гарантии свободы религии или убеждений женщинам, а также представителям других уязвимых групп ...;

d) обеспечить, чтобы любое поощрение религиозной ненависти, которая служит подстрекательством к дискриминации, враждебности или насилию, было запрещено законом;

⁴⁵ Замечание Общего I порядка 22 <http://www1.umn.edu/humanrts/russian/uenconim/Rhiconi22.html>

⁴⁶ <http://www.newjaipur.narod.ru/oonrus.htm>

⁴⁷ Резолюция Совета по I [правам Человека 6/37 от 14 декабря 2007 года "Ликвидация всех форм нетерпимости и дискриминации на основе религии или убеждений", <http://ap.ohchr.org/documents/R/HRC/resolutions>

е) прилагать все возможные усилия, согласно своему национальному законодательству и в соответствии с международным правом прав человека и гуманитарным правом для обеспечения полного уважения и защиты религиозных мест

ф) проводить обзор, когда это необходимо, существующей практики регистрации для обеспечения права всех лиц исповедовать свою религию как единолично, так и сообща с другими, публичным или частным порядком;

g) обеспечить, в частности, право всех лиц отправлять культы или собираться в связи с религией или убеждениями, создавать и содержать места для этих целей, право всех лиц подготавливать, выпускать и распространять соответствующие публикации в этих областях;

h) обеспечить, согласно соответствующему национальному законодательству и международному праву, касающемуся прав человека, полноценное уважение и защиту свободы всех лиц и членов групп создавать и содержать религиозные, благотворительные или гуманитарные учреждения;

i) обеспечить, чтобы никто под их юрисдикцией не лишался по причине религии или убеждений права на жизнь, свободу или личную неприкосновенность, чтобы никто не подвергался пыткам или произвольному аресту или задержанию, не лишался права на труд, образование или достаточное жилище, привлекать к судебной ответственности всех, кто нарушает эти права;

j) обеспечить, чтобы все государственные должностные лица и гражданские служащие, в том числе сотрудники правоохранительных органов, военнослужащие и работники системы образования при исполнении своих служебных обязанностей уважали различные религии и убеждения и не допускали дискриминации на основе религии или убеждений, чтобы в связи с этим были организованы в полном объеме необходимые и соответствующие обучение и подготовка;

к) активизировать усилия по осуществлению Декларации о ликвидации всех форм нетерпимости и дискриминации на основе религии или убеждений;

l) принять в соответствии с международными стандартами в области прав человека все необходимые и надлежащие меры для борьбы с ненавистью, нетерпимостью и актами насилия, запугивания и принуждения, вызванными нетерпимостью на основе религии или убеждений ...;

т) поощрять и стимулировать посредством просвещения и других мер, включая региональные или международные культурные обмены, понимание, терпимость и уважение во всех вопросах, касающихся свободы религии или убеждений.

Для осуществления этих целей Специальный докладчик подготовил типовой вопросник⁴⁸, который имеется на веб-сайте Управления Верховного комиссара Организации Объединенных Наций по правам человека. Типовой вопросник кратко информирует заинтересованные стороны о мандате и содействует представлению информации Специальному докладчику. Этот типовой вопросник поможет подающим жалобы лицам подавать свои запросы с учетом конкретных потребностей, предусмотренных мандатом.

Роль государства, национальных институтов защиты прав человека, а также отдельных лиц и объединений в процессе имплементации международных стандартов. С того момента, как на международном уровне стали приниматься документы, регламентирующие права и свободы человека, государства как основные

⁴⁸ <http://www.un.org ru rights religion complaints.shtml>

субъекты международного права приняли на себя обязательства по исполнению и имплементации международных норм в национальном законодательстве.

Известно, что процесс реализации международных стандартов на национальном уровне только начинается с ратификации международных конвенций в области прав человека. Ратифицировав международные договоры, парламенты и правительства должны осуществлять соответствующую трансформацию международных обязательств во внутригосударственное право. «Все заключения, рекомендации и соображения международных органов, осуществляющих мониторинг, должны быть доведены до сведения всех национальных органов для их реальной имплементации»⁴⁹.

Развивая подходы и рекомендации в отношении национальной имплементации прав и свобод, международное сообщество приняло документ, получивший название Парижских принципов, по имени города, где в 1993 г. Генеральной Ассамблеей ООН были приняты Принципы, касающиеся статуса национальных учреждений, занимающихся поощрением и защитой прав человека⁵⁰.

Эти учреждения, созданные на основании принципов плюрализма и независимости должны обеспечивать более полное участие гражданского общества в реализации задачи поощрения и защиты права человека.

В Беларуси все еще остается актуальной задача создания и деятельности национальных учреждений, в которых посредством участия представителей неправительственных организаций, занимающихся вопросами прав человека, соответствующих общественных и профессиональных организаций, например ассоциации юристов, врачей, журналистов и видных ученых; различных философских и религиозных течений; университетов и квалифицированных экспертов; парламента; правительственных ведомств, участвующих в рассмотрении вопросов лишь в качестве консультантов происходило бы осуществление широкого круга функций, предусмотренных упомянутым международным документом.

Проблемой остается также участие индивидов в процессе защиты и продвижения концепции прав человека.

Сегодня мировое сообщество рассматривает индивида в качестве не только бенефицианта в области международного права прав человека, но и в качестве субъекта этой области международного права. Для наделения отдельных лиц мандатом для деятельности в области реализации и защиты прав и свобод человека Генеральная Ассамблея ООН приняла документ, получивший всеобщее признание как Декларация о правозащитниках.

В соответствии с положениями этого документа **каждый человек** имеет право, индивидуально и совместно с другими, поощрять и стремиться защищать и осуществлять права человека и основные свободы на национальном и международном уровнях, а **каждое государство** несет основную ответственность и обязанность защищать, поощрять и осуществлять все права человека и основные свободы, в частности путем принятия таких мер, какие могут потребоваться для создания всех необходимых условий в социальной, экономической и политической, а также в других областях и правовых гарантий, необходимых для обеспечения того, чтобы все лица под его юрисдикцией,

⁴⁹ 12 Заключение Международной конференции экспертов, Global Standards - Local Action 15 Years Vienna World Conference on Human Rights/edited by: Benedek, Wolfgang; Gregory, Clare; Kozma, Julia; Nowak, Manfred and others, Wien-Graz.2009.

⁵⁰ Принципы, касающиеся статуса национальных учреждений, занимающихся поощрением и защитой прав человека. Приложение к резолюции 48/134 Генеральной Ассамблеи от 20 декабря 1993 года. [http://www.uri.org/russian/\(documents/conventions/paris.htm](http://www.uri.org/russian/(documents/conventions/paris.htm)

индивидуально и совместно с другими, могли пользоваться всеми этими правами и свободами на практике.

Международное право прав человека является тем ресурсом, который позволяет прибегать в правовым и политическим средствам прав и свобод человека. В то же время именно национальный форум должен оставаться основным местом, где осуществляется работа по реализации индивидуальных прав и свобод. До настоящего времени процесс де факто имплементации оставался слишком медленным, а средства воздействия на эти процессы со стороны международных институтов недостаточно эффективным.

Эксперты утверждают, что без широкого вовлечения представителей гражданского общества, юристов, адвокатов, каждого гражданина в процесс широкого применения всеобщих стандартов в области фундаментальных прав и свобод концепции прав человека грозит утрата доверия.

В заключение следует сказать: правовая концепция и международное регулирование индивидуальных прав и свобод, в том числе права на свободу мысли, совести и религии представляют собой важнейшую правовую предпосылку и гарантию международной системы защиты человека.

Де факто реализация остается главной целью и обязанностью каждого государства, поскольку национальные правовые системы представляют собой основной форум, где должны осуществляться права и свободы. Каждый человек, действующий самостоятельно или в составе объединений гражданского общества имеет право и обладает международным мандатом на продвижение и защиту фундаментальных прав и свобод.

Джон ЛАНГЛУА (Великобритания).

СВОБОДА РЕЛИГИИ И ВЕРОИСПОВЕДАНИЙ В ВЕЛИКОБРИТАНИИ.

Великобритания имеет долгую историю борьбы за религиозную свободу. В средневековье официальной церковью была Римско-Католическая Церковь, которая доминировала и в духовной, и в политической жизни. Во время протестантской Реформации преобладал протестантизм и (протестантская) Англиканская Церковь стала официальной государственной Церковью в Англии. Пресвитерианская Церковь Шотландии стала официальной государственной Церковью в Шотландии. В Англии Англиканская Церковь предвзято относилась к членам других христианских церквей, в частности таким, как баптисты и методисты (обычно называемые инакомыслящими или независимыми). Римо-католицизм был запрещен. Только в начале 19 столетия ему вернули право на существование. С того времени в Соединенном Королевстве уже почти 200 лет существует свобода религиозной веры и практики.

Но все меняется. Лейбористское правительство, которое было у власти с июня 1997 г. до мая 2010 г., создало законы, ограничивающие свободу религиозной практики. В течение многих столетий христиане были теми, кто строил больницы, чтобы заботиться о больных, и школы, чтобы обучать детей. Христиане управляли этими учреждениями на основе христианских принципов и этики. В XX столетии большинство больниц и школ перешло в руки государства. Оно пытается полностью секуляризировать эти учреждения, устраняя все формы библейской христианской веры и практики. Еще более это проявляется в социальном обеспечении, где любая попытка выразить христианское

сострадание и веру строго преследуется. Вот некоторые примеры.

1. Джон и Колетт Иаллоп, христианская пара, живущая в Ланкашире на севере Англии, обратились в местный совет, чтобы поспособствовать двум детям, которые позже должны были быть усыновлены. Их заявление было отклонено советом из-за их традиционных христианских взглядов на брак и, в особенности, из-за их веры, что лучшая окружающая среда, в которой можно воспитать детей – мать и отец, то есть мужчина и женщина. При рассмотрении заявления совет спросил их, будут ли у них какие-либо возражения против посещения их дома возможными приемными родителями, которые являются гомосексуалистами. Джон и Колетт предложили, чтобы любые встречи с возможными гомосексуальными приемными родителями проходили в детском центре, а не в их доме, потому что они беспокоятся, как такой контакт может сказаться на двух детях 5 и 7 лет. В результате их заявление о помощи детям было отклонено советом. Совет предвзято отнёсся к Джону и Колетт из-за их христианской веры в то, что брак возможен только между мужчиной и женщиной, и что наличие отца и матери является для детей наилучшим условием для развития. Эта вера не только христиан, но и большинства людей на планете в течение прошлых шести тысяч лет. В Великобритании увеличивается нетерпимость к христианским верованиям. Они все более и более исключаются из общественной жизни.

2. Мой второй пример – семьянин с двумя детьми, который был назначен судьей. Он жил на большом муниципальном микрорайоне и был санитаром. Когда он стал судьей, люди сказали, что «это – точно тот человек, в котором мы нуждаемся как судье – тот, кто действительно понимает жизнь простых людей». Два года назад он оставил эту должность, потому что чиновники суда посчитали, что его христианский образ жизни и христианские ценности несовместимы с работой в отделе усыновления детей. В соответствии с законами, введенными лейбористским правительством, он был обязан действовать против своей совести, разрешая усыновлять детей гомосексуальными парами, несмотря на то, что он был практикующим христианином. Ему сказали, что новое законодательство требует, чтобы он поступал против своей совести.

3. Лилиан Лэдделл была регистратором брака. В соответствии с так называемым законодательством 'равенства' лейбористского правительства она была обязана провести церемонию регистрации однополых браков. Христианские убеждения не позволяли ей исполнять свои обязанности на таких церемониях. Она попыталась поменять время работы, чтобы избежать выполнения таких церемоний, но получила приказ выполнить их. Когда лейбористское правительство принимало этот закон, было ясно, что будут такие люди как Лилиан, вынуждаемые действовать против их совести или потерять их рабочие места. Британское правительство отказалось сделать для них какие-либо оговорки в законе и настояло, что государственные служащие-христиане, как Лилиан, должны или действовать против их совести, или терять свои рабочие места. Лилиан собирается обратиться со своим случаем в Европейский суд по правам человека в Страсбурге.

4. Бен и Шарон Воджелензэнг управляют христианским отелем в Ливерпуле. В прошлом году они преследовались судом за так называемое преступление на почве ненависти после обсуждения ислама с некоторыми мусульманами. К счастью, они были объявлены невиновными судьей в Ливерпульском мировом суде. В отличие от них, мусульманин не преследовался судом за преступление на почве ненависти несмотря на то, что он изуродовал военный мемориал лозунгами, такими как «Ислам будет доминировать над миром – Осама на пути».

5. Христианский уличный проповедник по имени Дэйл Макэлпайн был арестован после того, как он выразил свое религиозное убеждение, что гомосексуальное поведение является «грехом» во время беседы с полицейским. К счастью, обвинения позже отклонили.

В Шотландии недавно появилась новая инициатива полиции бороться с преступлениями, которые основаны на «расе, религии, инвалидности, сексуальной ориентации или транссексуальной идентичности». Группа была создана для того, чтобы бороться с преступлениями на почве ненависти. Группа заявляет, что они сделают все, что могут, чтобы идентифицировать и устранить инциденты ненависти. Это может означать все, что угодно, включая то, что греховно согласно Библии. Начальник полиции сказал: «Те, кто думает, что можно совершать преступления против другого человека из-за гомофобии, трансфобии, религиозного фанатизма, расизма или предубеждения к инвалидам, должны понять, что такое поведение не должно иметь места в пределах наших сообществ». Проблема состоит в том, что это может означать все, что угодно.

В 2010 году исследование Би-би-си подвергло сомнению британскую статистику преступлений на почве ненависти. Более чем 46 тысяч преступлений на почве ненависти было зарегистрировано в 2008 г., но исследование выявило, что это число может быть сильно раздуто, потому что «если жертва или свидетель считают, что преступление мотивировано ненавистью, оно будет зарегистрировано как преступление на почве ненависти». Доклад заканчивался тем, что такое определение преступления на почве ненависти очень субъективно. Оно хорошо объясняет, почему полиция наблюдает большое увеличение запрототолированных преступлений и почему Великобритания лидирует в списке более чем 50 стран по преступлениям на почве ненависти.

Во время парламентских дебатов в 2010 г. член парламента предупредил, что у христиан есть все предпосылки для того, чтобы быть рассматриваемыми как граждане второго класса, потому что их вера часто маргинализируется в общественной сфере. Во время тех же дебатов об учреждении большего количества христианских школ один из членов парламента сказал, что это позволит «группам фундаментальных христиан» оказывать на школы нежелательное влияние. Он сказал: «Я особенно обеспокоен ростом влияния религиозных школ». В действительности он имел в виду, что выступает за существование исключительно атеистических школ.

В Великобритании сейчас новое правительство. Недавно министр нового правительства сказал, что правительство больше не будет маргинализировать христиан. Выступая на встрече религиозных лидеров, он объявил: «Дни государства, пытающегося подавить христианство и другие веры, сочтены», добавив, что «новое правительство ценит роль религии и веры в общественной жизни».

Но у нас коалиционное раздваивающееся правительство. Некоторые министры «либеральны» в том смысле, что они являются непредубежденными и готовыми принять свободу слова. Другие, большинство которых из «либерально-демократической» партии, - не «либеральны», несмотря на название своей партии. Совсем недавно министр нового коалиционного правительства от либерально-демократической партии заявил, что она выступала против транссексуалов в судебных расследованиях преступлений на почве ненависти. Критики преследований за такие преступления говорят, что подобными законами легко можно злоупотреблять так, чтобы законное поведение было интерпретировано как незаконное.

Согласно новому отчету христиане в Великобритании рассматриваются как объект для судебных преследований за преступления на почве ненависти. Результаты отчета приветствовали многие христиане, которые все более встревожены увеличивающимся

числом христиан, сталкивающихся с проблемами с фанатичными полицейскими. Отчет, названный «Новое расследование: религиозное преледование в Великобритании сегодня»; предупреждает, что существующее законодательство о преступлениях на почве ненависти создает опасность для свободы слова. Автор отчета говорит: «Полиция и Королевская обвинительная служба, кажется, интерпретируют уставы в пользу этнических и религиозных меньшинств и в духе, враждебном к большинству населения, определяемого как "белые" или "христиане"».

Прежний руководитель кафедры религиоведения в ведущем британском университете сказал: «Британцам можно простить то, что они думают, что их основное религиозно-культурное наследие, культура, на которой мы выросли, является не только не подконтрольной, но и подвергается коварному нападению». Это хорошо подводит итог ситуации в Великобритании. Мы подвергаемся коварной атаке против этических ценностей, которые формировали нашу британскую и европейскую культуру больше тысячи лет.

РОЗДІЛ ТРЕТІЙ

МІЛАНСЬКОМУ ЕДИКТУ 1700 РОКІВ

МІЛАНСЬКИЙ ЕДИКТ. ТЕКСТ ДОКУМЕНТУ.

Чогось цей Едикт не особливо люблять згадувати християнські конфесії і християнські автори. Його оприлюднили соправителі Римської імперії Константин-Август і Лициній-Август. Це перший офіційний документ, який засвідчив право християн на вільність в імперії, але ще не вивершив їх, а лише зрівняв з іншими віросповіданнями. Певне ця декларована Едиктом рівність і не втішає християнських апологетів, бо ж для них лише християнство є істинною релігією. Нижче видруковуємо текст Міланського едикту в перекладі українською мовою.

«Як і раніше ми засвідчували те, що свободу в релігії обмежувати не слід, а що навпаки – потрібно надати право турбуватися про Божественні справи розуму і волі кожного за власним його бажанням, повеліли ми і християнам дотримуватися віри відповідно до вибраної ними релігії. Але оскільки в указі, яким надавалося їм таке право, були реально при цьому поставлені ще й різні інші застороги, то певне деякі з них невдовзі зустріли перепони до такого дотримання (Тут йде мова про Нікомідійський закон 311 року. – Ред УР). Коли ми – Константин-Август і Лициній-Август – благополучно прибули в Медіолан і піддали обговоренню все, що стосувалося суспільної користі і благополуччя, то серед іншого, що здавалося нам для багатьох людей корисним, ми зокрема визнали потрібним укласти цю ухвалу, спрямовану на підтримання страху і благоговіння до Божества, а саме – дарувати християнам і всім свободу слідувати тій релігії, якої кожний забажає, щоб наявне на небесах Божество, яким би воно не було, могло бути милостивим і прихильним до нас і до всіх, що знаходяться під нашою владою. Отже, ми ухвалили, керуючись здоровими і вірними намірами, прийняти таке рішення, щоб взагалі нікого не позбавляти свободи слідувати і дотримуватися сповідуваної у християнстві віри і щоб кожному була надана свобода слідувати тій релігії, яку він вважає найкращою для себе, щоб Верховне Божество, яке вшановується нами за власним переконанням, могло проявляти у всьому звичайну милість і своє благовоління нам.

Тому належить честі кожного знати, що нам бажано було, щоб цю волю нашу потрібно було подати письмово, щоб після усунення всіх абсолютно обмежень, які були наявні в надісланому... раніше нашому указі щодо християн і які здавалися зовсім недобрими й невідповідними з нашою кротістю, щоб це було усунуте і нині кожний із бажаних дотримуватися релігії християн міг робити це вільно і безперешкодно, без будь-якого для себе обмеження і затруднення. Роз'яснити це все ... ми визнали потрібним, щоб знали всі, що ми і християнам дарували право вільного і необмеженого дотримання своєї релігії. Бачучи, що їм це було дозволено нами, твоя честь прийме, що й іншим також надана, заради спокою нашого часу, подібна ж повна свобода в дотриманні своєї релігії, так що кожний має право вільно обирати і вшановувати те, що йому угоднo. Це нами ухвалено з тією метою, щоб не здавалося, що нами нанесений якийсь ущерб якомусь із культів чи релігій.

Окрім цього, щодо християн ми ухвалюємо, щоб ті місця, де вони раніше заправило мали свої зібрання, про які в ранішому нашому указі було зроблене відоме

ухвалення, якщо вони виявляться купленими в передуючі роки якимись іншими особами чи ж у казни або ж у когось іншого, – ці особи мають негайно і без якихось хитань повернути їх християнам безоплатно і без вимоги будь-якої пізнішої оплати; водночас і ті, що одержали ці місця як дарунок, хай по можливості поскоріше віддадуть їх християнам. При цьому ті, які одержали їх в подарунок, якщо будуть очікувати чогось від нашого благовоління, хай просять відповідної винагороди і звернуться з цим до місцевого єпарха, а відтак щоб і вони за нашою милістю не залишалися без задоволення. Все це має бути передане спільноті християн негайно, без будь-якого зволікання. Проте нам відомо, що християни мали у своєму володінні не тільки місця, де вони, як правило, збиралися, а й інше, що становило власність не окремих осіб, а власність спільноти християн (лат. – церкви). Все це, відповідно до закону, який ми вище визначили, також потрібно віддати християнам, тобто спільноті і зібранням їх, без будь-яких хитань і застережень, з дотриманням вище означеного правила, щоб ті, хто безоплатно поверне їх, також сподівалися одержати якусь нагороду від нашої доброти.

У всьому зазначеному вище слід надати спільноті християн все можливе сприяння, і так, щоб повеління наше виконане було найскоріше, щоб і в цьому виявилось сприяння нашої милості про суспільний спокій. І тоді, внаслідок цього, як було вище зауважено, надійде нам Божественне до нас благоговіння, яке у надто великій мірі вже відчуте нами, перебуватиме воно з нами завжди, сприяючи нашим успіхам і суспільному благополуччю. А щоб цей милостивий закон наш міг стати всім відомим, написаному тут слід надати публічне об'явлення, виставити його повсюди і довести до загального відому так, щоб закон цей нашої милості ні для кого не залишався невідомим». **(Підготував А.КОЛОДНИЙ)**

Михайло БАБІЙ (Київ, Україна)

МІЛАНСЬКИЙ ЕДИКТ: ЗМІНА ПОЛІТИКИ ЩОДО ХРИСТІЯНСТВА, ПОЧАТОК УТВЕРДЖЕННЯ ЙОГО ЯК ДЕРЖАВНОЇ РЕЛІГІЇ.

Аналіз буття раннього християнства свідчить, що саме в середовищі християн, як релігійної меншини, в політеїстичній Римській імперії, яка знаходилася під постійним тиском і переслідуваннями держави, свій перший розвиток і обґрунтування одержала ідея свободи релігії.

Своєю боротьбою протягом трьох століть, демонстрацією міцності своїх переконань, терпінням і стражданнями християни на початку IV ст. досягли значною мірою того, чого вони вимагали, про що писали і чого добивалися апологети християнства.

Саме у творах останніх знаходимо перші аргументовані заклики до римської влади забезпечити свободу релігії. Найбільш чітко й обґрунтовано, гідною подиву ясністю розкрив сутність ідеї свободи релігії (свободи релігійної совісті) К.С.Ф. Тертуліан. Він настійно закликав владні чинники «постерегтися забирати у будь-кого свободу релігії (libertatem religions) і право на «вибір божества, коли не дозволяєте мені поклонятися тому богу, якому я хочу і примушуєте мене поклонятися такому богу, якому я не хочу»⁵¹. Свобода релігії, за Тертуліаном, означає не що інше, як можливість для індивіда вільно

⁵¹ Тертуліан К.С.Ф. Апология // Творення Тертуліана / Пер. Е.Карнива – СПб., 1849. – С.60.

вибирати і публічно сповідувати свою релігію, виконувати її вимоги. «Право природне і суспільне, – пише він, вимагає, щоб поклонявся «тому кому хоче». Релігія, на його думку, має сприйматися за переконаннями, а не завдяки силі»⁵².

В поточному році виповнилося 1700 років з дня оприлюднення Міланського едикту (у 313 році). Останній по суті, за оцінками багатьох дослідників цієї події відкрив нову епоху в бутті християнства на теренах Римської імперії, початок формуванню нової системи державно-церковних відносин.

Справедливим буде сказати, що, справжнім революційним переворотом у долі християн став виданий в 313 році імператором Константином (285-337) і його співправителем імператором Ліцинієм (III-IV ст.ст.) історично відомий Міланський едикт, який не лише визнав християнство як «*religio licita*» (це проголошувалось і раніше, зокрема, едиктами імператорів Галерія в 311 році, а потім й імператором Константином у 312 році, а зрівняв християнство у правах та можливостях з державним культом і, що саме головне, проголосив «повну й необмежену свободу релігії»⁵³. У цьому зв'язку слід сказати про різні інтерпретації, оцінки означеного едикту. Одні автори (їх більшість) характеризують його як перший документ про віротерпимість, інші розглядають його як важливий правовий акт, який вперше юридично обґрунтував право на свободу релігії.

Щодо твердження, що це є перший в історії акт про віротерпимість, то маємо нагадати, що майже за шість століть до нього в Індії, цар Ашока (259-232 р.р. до н.е.), прийнявши вчення Будди, видав едикт, в якому йшлося про те, що «Цар Піддаси бажає, щоб повсюдно існували найрізноманітніші секти, тому що кожна з них сприяє поміркованості почуттів і очищенню душі... Цар Піддаси поважає всі секти, монахів, мирян, він шанує їх, надає їм свободу і виявляє різні види заступництва. Але для кожної секти існує основоположний закон, а саме – стриманість у висловах, яка передбачає, що не можна звеличувати свою власну секту, шельмуючи інші, засуджувати їх легковажно, а, навпаки, необхідно завжди виявляти належну повагу іншим сектам... Отже, єдиним благом є мир, при якому б всі люди виявляли готовність не лише вислухати, але й зрозуміти думку інших»⁵⁴. Едикт Ашоки можна оцінити як своєрідний маніфест буддистської толерантності, який за змістом певною мірою виходить за межі чисто релігійного простору і постає як декларований принцип міжгрупових, суспільних, індивідуальних відносин у контексті поваги до переконань і свободи інших. Цей едикт повністю вписується в повчання Будди, суть яких – повага до всіх віруючих. Слід сказати, що в буддизмі глибоко укорінені поняття, «релігійної свободи», повага до релігійного вибору людини. В цьому аспекті вартим уваги є твердження, що в принципі майже всі світові релігії декларують свій осуд релігійного приневолення, неповаги до чужих релігійних поглядів»⁵⁵.

Щодо Міланського едикту, то слід сказати, що він знаменує передовсім екстраординарний момент в історії взаємовідносин між державною, християнською церквою й іншими релігіями. Тим більше, що в означений період християнство в Римській імперії набуло значного розповсюдження. Воно, як уже відзначалось, організаційно й економічно зміцніло, інституційно оформилося.

Активним саме у соборний період був процес формування основоположних християнських догматів, що стали згодом «теоретичним релігійно-філософським фундаментом

⁵² Тертуліан К.С.Ф. Послание к Скапуле, африканському проконсулу // Там само. – С.107.

⁵³ Див.: Маассен Ф. Девять глав о свободной церкви о свободе совести. – Ярославль, 1882. – С. 40.

⁵⁴ Цит. за: Мюллер М. Введение в науку о религии // Классики мирового религиоведения. – М., 1996. – С. 35-36.

⁵⁵ Див.: Вуд Д.Э. Апология религиозных прав человека // Права человека и религия. – М., 2001. – С.100-101.

усього християнського вчення»⁵⁶. До цього слід додати і той релігійно-політичний вплив, який здійснювало християнство на значний масив суспільства, державні чинники. Цього не могла не враховувати влада імперії.

В аспекті сказаного вище ми підтримуємо думку, яка визнає Міланський едикт як законодавчу декларацію і практичне утвердження принципів свободи релігії, свободи релігійної совісті, широкої віротерпимості. Такий висновок випливає із змісту самого Едикту, який проголошує: «Ми, Костянтин і Ліциній, Августа, які зібрались у Мілані, щоб обговорити всі справи, які стосуються добробуту і безпеки держави, вирішили, що серед проблем, які цікавлять нас, ніщо не могло бути так корисно нашим народам, як установлення способу служіння божеству. Ми постановили дарувати *християнам і всім іншим право вільного сповідання тієї віри, яку визнають за кращу* (виділено мною – М.Б.), щоб божество, яке панує на небі було милостиве і доброзичливе до нас, так само і до тих, хто живе під нашим владарюванням. Нам видається, що буде добре й розсудливо не відмовляти будь-кому із наших підданих, чи то християнину або тим, хто належить до іншого культу, *в праві додержуватись тієї релігії, яка їм найбільше підходить* (виділено мною – М.Б.).

Таким чином, верховне божество, якому віднині кожний за нас може вільно поклонятись, подарує нам свою милість і звичайну прихильність. Тому слід, щоб ваша ясновельможність (Едикт адресується правителям провінцій – М.Б.) знала, що ми знищуємо всі обмеження, які були в Едикті, направленому вам раніш, що відносилися до християн, і що з цього моменту ми дозволяємо їм дотримуватися своєї релігії без побоювання будь-якого неспокою чи зневаги. Ми бажаємо довести це до вашого відома найточнішим чином, щоб вам було відомо, що ми надаємо християнам цілковиту й необмежену свободу у виконанні їх обрядів; а так як ми даруємо це право християнам, то ваша світлість зрозуміє, що й інші повинні користуватися ним. Гідним віку, в якому ми живемо і відповідає спокою, яким насолоджується імперія, щоб всі наші піддані *цілком вільно служили вибраному ними Богу і щоб жоден культ не був позбавлений належних йому почестей*»⁵⁷.

Це широке цитування автором Едикту дає можливість виділити як причини, що спонукали імператорів видати саме такий Едикт, а також ті акценти, які розставлені в цьому документі. Характерно, що в ньому п'ять разів повторюється теза про те, що християнам і всім дарується *свобода віросповідання*. Причому свобода повна і без обмежень. Важливим також є положення Едикту про те, що кожен може дотримуватись тієї релігії, яку він вибрав. У цих положеннях чітко проглядаються принципи свободи релігії як в індивідуальному, так і в спільнотному їх вияві. Йдеться і про віротерпимість держави, визнання нею розмаїття культів в імперії суших.

Аналіз змісту Едикту свідчить про наявність у ньому окремих християнських ідей, зокрема ідеї свободи релігії, їх термінологічну присутність. Основу Едикту складає принцип: «поклонятися вільно богу, в якого віриш». Відтак принцип свободи релігії в Едикті визначено чітко, без будь-яких застережень.

Міланський едикт, як зауважив австрійський історик дев'ятнадцятого століття Ф.Маассен, постає як «справжня «magna charta» (*велика хартія* – М.Б.) релігійної свободи»⁵⁸. Своім Едиктом Константин фактично запропонував християнській Церкві «не

⁵⁶ Див.: Перевезенцев В.С. Практикум по истории западноевропейской философии: Античность. Средневековье. Эпоха Возрождения. – М., 1997. – С.246 - 347.

⁵⁷ Цит. за: Буасьє Г. Падение язычества. – М., 1892. – С.25.

⁵⁸ Маассен Ф. Девять глав о свободе церкви и о свободе совести. – Ярославль, 1882. – С.44.

лише свободу та мир, але також захист та тісне співробітництво», запросив її до справи «оновлення» імперії. «Він був, – як писав відомий православний філософ-богослов Г.Флоровський, – глибоко переконаний у тому, що християнство – це єдина сила, яка могла відновити життєздатність у хворому тілі імперії»⁵⁹. Історія підтверджує, що основні складові політики Константина Великого щодо релігійної сфери за роки його правління практично не йшли у розріз з принципами Міланського едикту. Вони, до речі, одержали свій подальший розвиток у цілому ряді указів імператора. Зокрема, за Константина Християнська Церква набула прав юридичної особи. Були амністовані ті християни, яких судили за те, що вони «не служили ідолам», а також вжиті заходи щодо свободи навернення в християнство, зокрема іудеїв. За будь-яке переслідування іудеїв, навернених в християнство, імператор погрожував жорстокою карою тим, хто це робив. До того ж, за перехід в «ненависне йому *іудейство* він погрожував також покаранням»⁶⁰, хоча це й суперечило принципу свободи віросповідання, проголошеному тим же Міланським едиктом.

Варто зауважити, що Костантин, відкрито й послідовно виявляючи свою прихильність християнству, значний період твердо дотримувався букви і духу Міланського едикту і не робив різких кроків щодо обмеження свободи віросповідання adeptів національної та інших релігій. Він залишався беззаперечним зверхником національної релігії, її верховним жрецем – Pontifex maximus. Хоча відверте сприяння імператора розповсюдженню християнства і надання християнській Церкві значних преференцій ставало на перешкоді свободі прихильників політеїстичних релігій.

Християнство поступово поставало як державна релігія. Йшло воцерковлення всіх сфер життя в Римській імперії. На зміну «державному римському політеїзму» прийшло християнство, яке одержало державний статус.

Однак, незважаючи на проголошення свободи релігії, віротерпимості, переслідування в імперії відновилися знову, як тільки серед християн появилися вільнодумці-єретики. В боротьбі з єрессю, а зрештою і з свободою совісті, християнська Церква активно використовувала меч держави.

Аркадій МЕЛЕР (Москва, Россия)

КОНСТИТУЦИЯ ХРИСТИАНСКОЙ ЕВРОПЫ: МИЛАНСКИЙ ЭДИКТ 1700 ЛЕТ НАЗАД ЗАЛОЖИЛ ОСНОВЫ НОВОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ.

В этом году христианский мир отмечает 1700-летие издания Миланского эдикта императора Константина Великого (272–337), провозгласившего свободу христианской веры и положившего начало единой европейской цивилизации, объединенной общим религиозным мировоззрением. По своему непосредственному влиянию на развитие «европейского человечества» Миланский эдикт невозможно сравнить ни с одним историческим событием ни до, ни после него. У античной Европы не было единого мировоззрения, а поэтому не могло быть события, отмечающего начало античности именно

⁵⁹ Флоровский Г. Империя та пустеля // Дух і Літера. – К.: Сфера. – № 3-4. – С. 235, 236.

⁶⁰ Див.: Кипарисов В. О свободе совести – М., 1883. – Вып I. – С.152.

как мировоззренческой эпохи. Европа модерна, на первый взгляд, обладала общим секулярным мировоззрением, но оно так или иначе всегда было сопряжено с прежним христианским фундаментом и не имело своего осевого события, растянув свои роды на несколько веков новых мирных договоров и революций. У христианской Европы такое событие – именно Миланский эдикт 313 года, название которого забывают последним из всех событий, связанных с христианизацией Римской империи.

Между тем в истории самого христианства издание Миланского эдикта никогда не праздновалось с должным размахом, подобно тому, как и Крещение Руси в нашей стране стало отмечаться только начиная с 1888 года. Такого рода события было трудно адекватно вписать в церковный календарь, и их память скорее носила чисто светский характер, как какие-нибудь военные победы. В литургической традиции все этапы триумфального воцерковления Римской империи собирательно воплощены в празднике Крестовоздвижения, в память установления в новопостроенном иерусалимском храме Гроба Господня креста Христова, обретенного в 326 году матерью Константина, императрицей Еленой.

Что же касается Миланского эдикта, то, не успев обрасти сказочными домыслами, это событие уже в XIX веке было подвергнуто максимальной научной демифологизации, вплоть до гипотезы скандального немецкого историка Отто Зеекка (1891) о том, что никакого Эдикта вообще не было. Однако христианская Церковь меньше всего нуждается в какой-либо лубочной мифологизации своего прошлого, и обстоятельства Миланского эдикта подробно изучались церковными историками, поскольку без этих обстоятельств невозможно понять, как это событие оказалось вообще возможным в государстве, где еще совсем недавно христиане подвергались массовым репрессиям. Достаточно привести фундаментальное исследование профессора Санкт-Петербургской Духовной академии Александра Бриллиантова «Император Константин Великий и Миланский эдикт 313 года» (1914), исчерпывающе освещающее все возможные источники по этой теме. Сведения о Миланском эдикте мы знаем из двух основных источников о политике Константина, написанных его приближенными: латинского сочинения «О смертях преследователей» (XLVIII) домашнего учителя будущего императора, христианского ритора Фирмиана Лактанция и греческой «Церковной истории» (X, 5. 2-14) епископа Евсевия Кесарийского. При этом греческий текст был переведен с латинского, а латинский сохранился в единственном экземпляре и был опубликован только в 1679 году в Париже. Разумеется, оба свидетеля эпохи Константина не могли не отметить столь важное деяние своего императора, оправдывающее для них все его правление.

Империя против Церкви. Было бы несправедливо утверждать, что история христианства в Римской империи первых трех веков была историей сплошных гонений. Сама Римская империя как государственная система была относительно толерантна к вероисповеданию своего населения, и не столько потому, что боялась религиозных конфликтов, сколько потому, что не имела внятно выстроенной официальной религии, способной привлечь к себе иные народы. Господствующей религией был разве что совершенно искусственный «культ императорского гения», введенный главным заказчиком римской имперской мифологии Октавианом Августом незадолго до того, как на восточных границах империи родился Иисус Христос. Многие монархисты любят подчеркивать это совпадение во времени режима основателя римской имперской традиции и рождения основателя победившей монотеистической религии. Но они забывают, что именно

введенный этим монархом культ стал главной причиной большинства антихристианских репрессий: культ императорского гения требовал ритуального поклонения от всех граждан, что было совсем несложно для язычников, но невозможно для христиан, отказывающихся не то что приносить жертвы, но даже склонять колени перед любым языческим капищем.

Однако неизбежность этого культа напрямую зависела от воли императора: ведь одни из них почти не вспоминали о нем и позволяли христианам вздохнуть свободно, а другие шли еще дальше и провозглашали богами самих себя. Были случаи откровенного самодурства, как при первом гонителе Нероне, а были случаи прямой мировоззренческой конкуренции, как при стойке Марке Аврелии, от которого христиане испытали крупнейшие гонения за весь II век.

Но никакие гонения не могли сравниться с теми, которые пришлось пережить Церкви при последнем языческом императоре Диоклетиане, правившем империей более 20 лет и «под занавес» своего правления, в 303–304 годах, устроившего христианам настоящий геноцид. В то же время именно Диоклетиан положил начало конца прежней системы, когда в 293 году разделил империю на четыре части и установил тетрархию, при которой каждые 20 лет двоих старших императоров – августов должны были сменять младшие – цезари. Столицей восточной части империи стал малоазиатский город Никомедия, где обосновался сам император, а западной части – город Милан. Добровольно оставив власть в установленный срок, Диоклетиан спровоцировал неизбежную войну остальных тетрархов, приведшую к тому, что уже через год империю делили между собой шесть цезарей, при этом как будто бы соревнуясь друг с другом, насколько много новых мучеников каждый из них может прописать в церковном календаре. За одним уникальным исключением, которым был цезарь Галлии и Британии Константин, сын недавно скончавшегося тетрарха Констанция Хлора и его первой жены Елены, который не только не участвовал в преследованиях христиан, а прямо покровительствовал Церкви, и чем дальше, тем больше. В 308 году в городе Карнунтуме, в Паннонии, состоялся съезд всех тетрархов, которые смогли договориться и разделить между собой империю, чем только закрепили ее дальнейший распад.

Религия гонимого меньшинства. Что заставило Константина обратиться к христианству – отдельная тема, но, вопреки расхожему мнению, можно точно сказать, что никаких непосредственных выгод это обращение ему не несло. В отличие от киевского князя Владимира, который вместе с принятием Христовой веры в конце X века приобщился к самой развитой на тот момент цивилизации, Константин в начале IV века мог увидеть в Церкви не более чем неплохо разветвленную религиозную организацию с очень странным мировоззрением, во всем противоположном римскому аристократическому духу. Это мировоззрение было нетерпимо к другим мировоззрениям, не обещало никакого счастья на Земле, не позволяло восхищаться имперским могуществом, не признавало таких фундаментальных основ римского этоса, как честь, героизм, слава, богатство, патриотизм, «здоровый дух в здоровом теле». А что касается социально-экономического элемента христианской проповеди, то, по верному наблюдению историка Бориса Мелиоранского, он блистал своим отсутствием.

В количественном отношении христиане занимали максимум 10% от всего населения крупных городов, по всем критериям это была религия гонимого меньшинства, и она не могла представлять интерес для любого политика, нацеленного на карьеру. Другой вопрос, что отдельные христиане уже давно встречались и среди самой аристократии, и

в непосредственном окружении императоров: например, жена и дочь самого Диоклетиана были христианками до тех пор, пока он не потребовал у них отречься от своей веры. Правда, с тем же успехом среди элиты можно было встретить и платоников, и гностиков, и митраистов, и сторонников модного тогда монотеистического культа «Непобедимого Солнца», который еще в 274 году император Аврелиан провозгласил официальной религией, но вскоре после этого умер. Но из всего этого разнообразия Константин выбрал именно христианство, и нет никаких оснований полагать, что оно могло бы возобладать без его участия.

В 311 году управляющий восточной частью Римской империи в Никомедии тетрарх Галерий, зять и преемник Диоклетиана, бывший главным идеологом антихристианской политики, смертельно заболев неведомой болезнью, решил замириться с «богом христиан», издав так называемый Никомедийский эдикт, по которому христиане получили свободу, но только с условием «молиться за республику». Никомедийский эдикт был провозвестником Миланского, но это был именно договор с христианами, действующий на определенной территории. В самом Риме с 306 года крепко засел узурпатор Максенций, сын ушедшего на покой августа Максимиана, соправителя Диоклетиана, который поначалу объявил себя главным защитником старых римских традиций. Но его тирания была столь вопиющей, что даже языческие историки признали его поведение настоящим подарком для Константина; а съезд тетрархов в 308 году и вовсе объявил Максенция вне закона. Поэтому Константин в 312 году относительно легко взял некогда неприступный Рим, разбив Максенция у Мульвийского моста, и вся западная часть Римской империи оказалась под его властью, а следовательно, все христиане Италии, Испании и северо-западной Африки были освобождены.

К этому моменту последним реальным конкурентом Константина остался личный преемник Галерия, август Лициний (263–325), с которым они решили встретиться в формальной столице западной части империи, городе Милане (Медиолане), и обсудить условия раздела империи, по которому первый остается править западом, а второй – востоком. Именно там в 313 году Константин предложил Лицинию подписать совместное обращение к наместникам провинций, впоследствии получившее наименование Миланского эдикта. По прибытию в Никомедию Лициний 13 июня объявил соответствующий указ своему наместнику, текст которого и цитирует Лактанций.

Империя вместе с Церковью. Миланский эдикт Константина–Лициния принципиально отличается от Никомедийского эдикта Галерия. Во-первых, как и в эдикте Галерия, в этом обращении была провозглашена свобода вероисповедания, но теперь она распространялась на всю территорию Римской империи. Этот эдикт знаменовал собою апофеоз римского либерализма и стал прообразом всех деклараций о веротерпимости Нового времени. Во-вторых, подлинная мотивация Константина заключалась, конечно, не в том, чтобы легализовать все религии, а именно в том, чтобы дать «зеленый свет» христианству. Миланский эдикт не провозглашал христианство государственной религией, но обеспечил ему свободу и акцентировал особое покровительство власти. Не случайно из всех религий в этом эдикте особо оговаривается только христианство: отныне христиане могут свободно почитать своего Бога «без какого бы то ни было беспокойства и тревоги для себя». В-третьих, если Никомедийский эдикт ставил христианам условие молиться за благополучие республики и императора, то Миланский эдикт не только не выдвигал христианам никаких условий, но и фактически был формой

прощения со стороны римской власти за вековые гонения. В соответствии с его текстом все земли, помещения и храмы, которые когда-либо принадлежали христианам и были отняты властью или конкурирующими религиями, должны были быть возвращены им «немедленно» и «без какой-либо платы», а если кто-то успел купить их или получить в дар, то государство брало на себя функцию компенсировать потерю. Особо подчеркивалось, что этот приказ должен был быть донесен до всеобщего сведения и ни для кого не остаться неизвестным

Возникает законный вопрос: а зачем нужно было Константину издавать этот документ общеимперского значения, если на его территории христиане уже были свободны, а с Лицинием можно было договориться об их судьбе на словах? Ответ прост: потому что антицерковные указы Диоклетиана 303–304 годов до сих пор никто не отменял, и все тетрархи имели законное право творить антицерковный террор, чем они и занимались, кроме Константина. И если тот же Лициний еще не успел проявить особого рвения в этом направлении, то его наместник в Египте и Леванте, восставший против него самого, тетрарх Максимин Даза отличился редким садизмом по отношению к христианам. Теперь же указы Диоклетиана были отменены, а что до самого основателя тетрархии, отошедшего от дел и мирно выращивающего капусту в своем балканском поместье, – он, по всей видимости, не выдержал такого удара и умер в конце 313 года, а по сведениям языческих историков, вообще покончил с собой.

Испытание победой. Историческое значение Миланского эдикта состояло не столько в том, что он ввел свободу вероисповедания и освободил христианство, сколько в том, что именно с него начался пока еще негласный союз двух великих организаций – Церкви и империи, а вместе с ним объединение двух великих культур, определивших лицо европейской цивилизации, – культуры христианства и культуры античности. И в этом новом историческом синтезе не было никакой предопределенности: ни в коем случае нельзя говорить, что Константин лишь ускорил «объективно неизбежный процесс». Судьба христианства могла сложиться совершенно иначе, так что политика Константина свидетельствует о роли личности в истории. Также и само христианство было не столько «объективно востребовано временем», сколько проявило беспрецедентную историческую активность. Да, христианство в начале IV века было религией меньшинства, но это была религия самого активного, самого организованного и самого воодушевленного меньшинства, прошедшего множество нечеловеческих испытаний и объединенного исключительно общей верой. Вместе с этим стоит заметить, что Миланский эдикт открыл двери христианских храмов в обе стороны – и не только мир смог свободно входить в пространство Церкви, но и сами люди Церкви, прежде ютившиеся по катакомбам и конспиративным домам, смогли выйти в мир. Для многих христиан, привыкших к своему маргинальному положению как норме, это стало тяжелым испытанием, а тем более тяжелым испытанием было увидеть в империи своего нового союзника, а не вечного гонителя.

Похожий переворот испытывали многие православные люди с крушением советской власти, когда исчез страх за участие в тайных собраниях и квартирных литургиях, а вместе с ним исчезла и их романтичность, а на месте тесной, но обжитой катакомбы оказался огромный и непривычный собор, наглядно воплощающий собой вселенские претензии христианской веры.

После Миланского эдикта произойдет еще много событий, отмечающих собой как наступление, так и отступление христианства. Впереди еще будет дипломатическая свадьба Лициния с сестрой Константина, а также война Константина с Лицинием,

объявившим себя последним защитником язычества и потерпевшим поражение в битве при Адрианополе в 324 году. Впереди еще I Вселенский Собор в Никее 325 года, созданный самим Константином; основание Нового Рима – великого города Константинополя в 330 году. Впереди еще затяжная конфронтация православных и ариан, междоусобица сыновей Константина, воцарение Юлиана Отступника и, наконец, приход к власти императора Феодосия Великого (346–395), провозгласившего христианство официальной религией Римской империи. Именно Феодосий I Великий и его внук Феодосий II полностью подчинят империю интересам Церкви – Константин же не запрещал никакие иные культы, оказывая лишь личное покровительство христианству. Следствием этого покровительства окажется тот мир, в котором понятие человеческой личности станет не только театральной маской или юридической формальностью, а обретет реальное метафизическое содержание как образа и подобия Божия.

Статтю передруковано з газети «НГ-РЕЛИГІЯ» від 16 жовтня 2013 року.

Валерій КЛИМОВ (Київ, Україна)

МІЛАНСЬКИЙ ЕДИКТ І ЄВРОПЕЙСЬКА ТРАДИЦІЯ НАУКОВОГО ОБҐРУНТУВАННЯ НОРМ РЕЛІГІЙНОЇ СВОБОДИ І ВІРОТЕРПИМОСТІ

Міланський едикт (313), Нантський едикт (1598) і його скасування (1685), Акт віротерпимості (1689), прийнятий в Англії, стали своєрідними віхами, у яких знайшла відображення стурбованість світських і релігійно-церковних влад масштабними й тривалими релігійними конфліктами, що час від часу переростали у релігійні війни, які дестабілізували держави й суспільства. Скасування Нантського едикту, зокрема, у якому свого часу спробували закріпити окремі норми віротерпимості, рівності релігійних віросповідань, стало сигналом для нового сплеску релігійних переслідувань у Франції й інших країнах, запровадження репресивних і дискримінаційних заходів у релігійній сфері.

Цілий ряд філософів, істориків, теологів бачили свою місію в науковій розробці шляхів нормалізації міжконфесійних, державно-церковних відносин, апелюючи при цьому до утвердження норм і принципів релігійної свободи й віротерпимості, як би останні не розходилися з установками й пріоритетами, що склалися у тому або іншому суспільстві. У дослідженні цієї проблематики особлива роль належить групі англійських і французьких мислителів, які бачили вихід у реалізації принаймні трьох ідей: ідеї забезпечення рівності всіх релігій у суспільстві, утвердження релігійної свободи як свободи людини дотримуватися релігійних поглядів і переконань згідно зі своєю совістю, ідеї релігійної терпимості, яка впливала із двох попередніх положень.

Позиція мислителів щодо цих питань обумовлювалася, принаймні, декількома факторами: по-перше, реаліями суспільного й духовного розвитку Європи XVII–XVIII ст.; по-друге, результатами попереднього різновекторного за змістом й характером інтелектуального розвитку, зокрема, його гуманітарно-антропологічної гілки; по-третє, суперечливими процесами в самому релігійно-церковному комплексі, процесами реформування, догматизації, конфесіоналізації, секуляризації та ін.; по-четверте, вузьким

розумінням принципу віротерпимості – лише як терпимості по відношенню до *своїї* церкви, як захист тільки *своїх* прав і свобод; в-п'ятих, резонансними за негативними суспільними наслідками спробами розв'язати міжконфесійні конфлікти в багатьох країнах Європи силовими методами.

Особлива роль у науковій розробці проблем релігійної волі й віротерпимості належить англійському філософові Д.Локку, авторові трактатів про віротерпимість (1667-1689). Частина положень і аргументів, висловлених англійським філософом, не втратила свого значення й сьогодні. Серед них положення:

- кожна людина народжується з правом свободи особистості, над яким ніяка інша людина не має влади, – тільки сама людина може вільно розпоряджатися своїм правом;
- людина вільна у своєму релігійному, віросповідному виборі. Навіть у питаннях спасіння люди повинні залишатися вільними у своєму моральному й поведінковому виборі;
- свобода не може бути безмежною – вона може правомірно обмежуватися владою, якщо діяння загрожують безпеці й спокою в державі, порушують прийняті правила моралі;
- терпимість припускає, що в суспільстві може безперешкодно існувати широкий спектр позицій, поглядів, суджень, включаючи протилежні, контрверзні, як би вони не відрізнялися від наших власних або загальноприйнятих. Оскільки вони відбивають щирі віру людини, то заслуговують на терпиме ставлення з боку інших;
- спроби силовими, адміністративними методами змусити відмовитися від віросповідних переконань людини – шлях не християнський. *Не різниця в поглядах*, якої не можна уникнути, писав Д.Локк, а *нетерпимість до інакомислячих*, якої могло й не бути, породила більшість міжусобиць і війн, які сталися у християнському світі в ім'я релігії;
- норма терпимості до інакомислячих, інаковірних вимагає диференціації питань державних і релігійних, визначення меж компетенції між державою й церквою. Компетенція держави й правителя має охоплювати тільки питання забезпечення й збереження «цивільних благ» і в жодному разі не повинна поширюватися на «порятунок душі»;
- забезпечення рівності всіх церков створює реальні правові умови для подолання міжконфесійної конфліктності, утвердження міжрелігійної терпимості;
- послідовне забезпечення свободи совісті, релігійної свободи в поліконфесійному суспільстві обумовлює відносини віротерпимості як єдино припустимого й розумного способу співіснування представників різних релігій, забезпечення громадського порядку в країні.

Наукова розробка проблем свободи совісті, релігійної свободи, рівності конфесій, обґрунтування віротерпимості за широкої соціальної підтримки цих ідей у Європі сприяли переростанню таких установок у більш універсальні, загальнолюдські норми свободи думки, слова, зборів, терпимості до інакомислення.

*Анатолій КОЛОДНИЙ та
Людмила ФИЛИПОВИЧ (Київ, Україна)*

РЕЛІГІЙНА СИТУАЦІЯ В УКРАЇНІ У СВІТЛІ ВІЗІЇ МІЛАНСЬКОГО ЕДИКТУ

В християнському просторі України Міланський едикт 313 року, його 1700-літній ювілей пройшли непомітними. Пояснення цього факту слід шукати скоріше в змісті документу, проголошеного імператорами Констянтином та Ліцинієм. Едикт визнає право на істину *будь-якого* віросповідання, а з цим нині не згодні всі християнські конфесії.

Міланський едикт – це перший документ державної інституції, який офіційно засвідчує фактичну наяву єдиного для всіх людей Верховного Божества, а звідси і можливість різних шляхів до нього і способів його вшанування. Едикт утверджує право кожного за власним бажанням, своєю дорогою йти до Божества, наслідувати й дотримуватися тієї релігії, яку кожний індивід сам вважає бажаною для себе. Міланський едикт забороняє владним інституціям різних рівнів обмежувати права окремих громадян в дотриманні ними саме свого віросповідання.

Хоч Міланський едикт насамперед зорієнтований на забезпечення свободи буття саме християнства, але, проголошуючи водночас право на свободу всіх віросповідань, він цим самим переслідував мету забезпечити суспільний спокій на основі толерантного сприйняття всіх наявних в імперії релігій. При цьому Едикт утверджував не тільки свободу віросповідань, а й необхідність матеріального забезпечення останньої шляхом справедливого вирішення питань про місця зібрань, власності на конфесійне майно тощо.

Тяжко сказати, чи знали автори прийнятого ще в радянський час – 23 квітня 1991 року – Закону України про свободу совісті та релігійні організації зміст Міланського едикту, але його основні положення (як і стаття 35 Конституції України, прийнятої Верховною Радою в 1996 році) багато в чому співпадають із останнім. Так, вони дають право кожному мати, приймати і змінювати релігію або переконання за своїм вибором, свободу особисто або ж разом з іншими особами сповідувати будь-яку релігію чи ж не сповідувати ніякої, здійснювати релігійні культи, відкрито виражати і вільно поширювати свої релігійні переконання. Закон і Конституція не дають права комусь визначати громадянам країни якісь обов'язкові переконання і світогляд. Вони виключають можливість примусу при визначенні окремою особистістю свого ставлення до релігії, її участь чи неучасть в богослужіннях, дотриманні релігійних обрядів і церемоній, в навчанні релігії.

Проте Міланський едикт утверджує лише свободу віросповідань, але не свободу совісті, оскільки він не гарантує право на свободу нерелігійності. До того ж, Закон і Конституція перераховують ті обмеження в здійсненні віросповідання, які можуть бути законними в країні. Ними є: охорона суспільної безпеки і порядку, життя, здоров'я, моралі, а також визначених і забезпечених законом прав і свобод інших громадян. Хоч Едикт і проголошує свободу віросповідань, але він нічого не говорить про свободу релігійної діяльності.

Міланським документом не проголошується одна із існуючих в імперії релігій як обов'язкова, але сам факт проголошення Едикту співволодарями Констянтином і Ліцинієм свідчить про те, що в Римській імперії з цього часу вже не було офіційного визнання відокремлення Церкви від держави, відокремлення божественної і царської (кесаревої) сфер: держава прагнула взяти на себе роль регламентатора релігійного життя, заручитися підтримкою християн в боротьбі з претендентами на римський престол,

обґрунтувати принцип святості і тієї релігії, яка не належить одному, а всім народам, всім людям, всім підданим імперії, тобто християнства.

Український Закон про свободу совісті 1991 року тривалий час міжнародними експертами визнавався одним із найбільш демократичних. Але з приходом в 2010 році до влади Партії регіонів і її диктаторськи налаштованого лідера В.Януковича в Президенти, процес демократизації сфери релігійного життя України практично відкинута до радянської доби, навіть не до передуючих Міланському едикту років. Офіційно в країні діє і стаття 35 Конституції, і стаття Закону про свободу совісті. Але у нас нині від проголошення чогось в Законі і до реалій життя шлях далекий. Юридично кожний має право на свій шлях до Бога, але реально цей шлях обставлений такими обмеженнями, що можна говорити про свободу лише християнської релігійності. Належність Президента Януковича до Православної Церкви України Московського Патріархату в різний неофіційний спосіб робить цю Церкву в країні державною. Московське православ'я в регіонах свого домінування всяк протидіє діяльності не тільки Православної Церкви Київського Патріархату, Автокефальної Православної і Греко-Католицької Церков, а й свободі діяльності протестантських об'єднань, мусульманської релігії, діяльності харизматичних, рідновірських та орієнталістських об'єднань. Міжконфесійні відносини особливо загострюються при бажанні названих конфесій побудувати в регіонах домінування Московсько-Православної Церкви свою культову споруду. Запрошуючи лише представників Церкви Московського Патріархату на різні офіційні заходи, освяту новобудов, відкриття якихось важливих подій, надаючи московсько-православним священикам можливість ввійти в школи, військові частини та інші державні установи, непроукраїнськи, а то й українофобськи орієнтовані інституції влади тим обмежують право інших конфесій, їх інституцій на своє законом визначене право свободно-конфесійної діяльності. По православно-московському у більшості випадків вирішується в країні і питання реституції церковних споруд (вони передаються насамперед Церкві Московської юрисдикції), наділення земельних паїв під культове будівництво та ін. Мають місце рейдерські захоплення Московською Церквою України храмів Київського Патріархату та Автокефальної Церкви. Доповненнями до Закону про свободу совісті ужорсточені правила реєстрації громад і розширені суб'єкти державного контролю за діяльністю релігійних організацій.

Таким чином, відповідні статті Закону і Конституції України про свободу совісті, зокрема про свободу віросповідань, носять нині у нас лише декларативний характер. Проголошені ще Міланським едиктом 313 року «свобода слідувати тієї релігії, яку кожний сам вважає найкращою для себе», «дарування права вільного і необмеженого утримання своєї релігії», «усунення повністю всіх обмежень» владними органами тоталітарного режиму Януковича на місцях всіляко обмежуються. І тут не спрацьовують проголошені Едиктом принципи «заради спокою нашого часу временни», «щоб не здавалось, що нами нанесено якийсь збиток якомусь культу чи релігії», «свободи слідування кожним тієї релігії, яку сам вважає найкращою для себе» та ін.

Алла АРІСТОВА (Київ, Україна)

ІСЛАМСЬКИЙ ОБРАЗ ТОЛЕРАНТНОСТІ: «МІЛАНСЬКИЙ ЕДИКТ» ТА «ДОГОВІР УМАРА»

Міланський едикт і договір Умара (Омара) – документи, прийняті в різний історичний час (їх розділяє понад 300 років), у різних соціокультурних умовах та цивілізаційних ареалах. Втім, є дещо спільне в тій ролі, яку вони відіграли в історії, що дозволяє не лише *проти*-ставляти, але й *спів*-ставляти ці документи. Адже вони обоє зафіксували певні – хай і принципово розбіжні – моделі улаштування поліконфесійного суспільства, були засобами нормативного закріплення певного формату співіснування найвпливовіших релігій:

- у римській версії – закріплення їх **рівноправ'я** через **легалізацію** й безумовне **політичне та економічне визнання** релігії меншості;
- в арабській версії – закріплення їх **ієрархії** через безумовне **політичне та економічне домінування** релігії меншості.

Міланський едикт відомий як документ, складений римськими імператорами Костянтином і Ліцінієм в Мілані (Медіолані) у 313 році, що утвердив свободу віросповідання в Римській імперії. Повний текст його, як наразі відомо, не зберігся, але навіть з того уривку, яким володіють історики, випливає, що він: а) припинив майже трьохвікові гоніння на християнську Церкву; б) дарував християнству рівноправ'я з іншими релігіями Римської імперії, проголосивши, по суті, свободу релігії в державі; в) позбавив тим традиційне язичництво статусу офіційної й домінуючої релігії, а тому для язичницького світу цей едикт став найкрупнішою поразкою (бо визнав його «поміж рядками» недієздатним, неефективним в ролі провідного світогляду й політичної ідеології); г) заклав підвалини моделі «симфонії» держави і церкви.

В свою чергу, договір Умара («гарантії Умара»), складений у 637 році, за змістом є угодою між християнами Сирії та халіфом (другим у шерезі наступників Мухаммеда), а за формою виглядає як звернення християн до Умара, «повелителя правовірних» (хоч і видається, що він складений християнами, але це враження хибне). В обмін на гарантії безпеки та недоторканості для християн, їх дітей, майна, священників, мешканці-християни беруть на себе зобов'язання додержуватися цілої низки вимог та детально прописаних обмежень і наперед погоджуються з тим, що порушення будь-якого пункту договору надає мусульманам право чинити з ними на свій розсуд, як із бунтівниками.

Що відчитується як найважливіше при порівнянні обох документів?

По-перше. Міланський едикт заклав деякі нові юридичні й моральні принципи у суспільній свідомості та системі державно-церковних відносин (котрі у подальшому стали засадами ліберальних цінностей європейської цивілізації). Аналогічну роль для арабо-мусульманської цивілізації через 300 років виконав договір Умара. Попри інше змістовне наповнення, його принципове значення теж саме – закласти матрицю (причому абсолютну, позачасову) відносин між верховною владою ісламу та усіма іншими релігіями Халіфату.

По-друге, обидва документи, кожен у своїх специфічних історичних умовах, торували шлях і забезпечували засоби для майбутнього домінування однієї (монотеїстичної) релігії серед інших релігій імперії у політичній, економічній, релігійній і культурній сферах; заклали основи ідейної, мовної та культурної експансії християнства та ісламу.

Обидва документи, *по-третє*, подали ще один важливий урок: питання про статус

церкви і релігії в державі розглядалося ними одночасно і як питання **економічної ваги** і як питання **національної безпеки**. Дійсно, і Міланський едикт і договір («гарантії») Умара – це одночасно і спосіб врегулювання найважливіших економічних відносин. Друга частина Міланського едикту, яка передбачає повернення християнам та християнським громадам усієї власності, забраної під час гонінь, та визнає за Церквою статус юридичної особи (дозволяючи їй отримувати пожертви, дарунки і спадщину, «право вільного й необмеженого утримання власної релігії») – залишає стійке відчуття християнського економічного лобі. Мова йде, фактично, про захист майнових прав християн як певної корпорації, що, зрештою, менше ніж за століття, перетворило Церкву на найбільшого власника імперії. Так само, частина пунктів договору Умара – це питання власності, майна і сплати податку, які закладали фундамент економічного забезпечення ісламської еліти на територіях Халіфату. Відтак питання про статус релігій постало як складова частина економічної стратегії держави взагалі.

Щодо «національної безпеки», то Міланський едикт пронизаний «підкупанням імператора про громадський спокій», а договір Умара – спеціально виділяє пункти про заборону збереження і носіння зброї та недоторканість життя мусульман, прирівнює кожне порушення договірних статей до непокори й бунту. Перший документ забезпечив Костянтину підтримку християн Східних провінцій (майже 10% населення імперії) в його боротьбі з іншими претендентами на владу; другий – політичне й адміністративне домінування мусульман на нових приєднаних до Халіфату територіях.

Розглянемо детальніше, що являє собою договір Умара, менше знаний серед західних культурницьких кіл.

Історичні факти свідчать, що другий халіф, відомий як Умар ібн аль-Хаттаб аль-Фарук (Умар І), продовжив справу свого попередника (Абу Бакра) і був халіфом мусульман протягом десяти років (634-644 рр.). З його ім'ям пов'язують визначні успіхи арабського Халіфату: він значно розширив кордони ісламської держави, до складу якої увійшли Сирія, Єгипет, Ірак, а завершив своє правління блискучою перемогою над Персією.⁶¹

Деякі дослідники раннього ісламу висловлюють сумнів у справжності означеного договору («гарантії»), посиляючись на те, що твори відомих ісламських істориків, які містять відомості про нього, були написані через 200-300 років після описаних подій, а свідок мусульманських сучасників не збереглося. Тим не менш, самий факт укладання подібних угод між мусульманами та носіями інших вірувань не піддається сумніву й демонструє один із **найважливіших інститутів ісламського суспільства** – впровадження особливого статусу «захищених людей» («ахль аль-зімма»).

Найдавніше вживання терміну «ахль аль-зімма», буквально «люди договору», зустрічається у Мединському договорі 622 р., укладеному невдовзі після хіджри пророка з Мекки до Медини. Цей договір стосувався, перш за все, статусу мединських іудеїв, гарантував їм покровительство, безпеку і захист нового мусульманського правителя міста, а також встановлював, що іудеї й мусульмани можуть безперешкодно сповідувати кожен свою релігію. Згодом поняття «зіммі» та «ахль аль-зімма», стає поширеною назвою особливого статусу не-мусульманського населення на територіях держав, які живуть за законами шариату. Спершу до категорії зіммі входили лише згадані в Корані монотеїсти

⁶¹ Діяльність Умара була свого часу високо оцінена Мухаммедом. Йому приписують слова: «Якби опісля був пророк, то ним був би Умар ібн аль-Хаттаб». Суннітська історична традиція презентує Умара як ідеального правителя і благочестивого аскета, справедливого до мусульман і безжального до ворогів; шіїтська – як узурпатора влади.

(іудеї, християни, означені як ахль аль-кітаб – «люди Книги») та сабеї. Пізніше, як свідчить середньовічна історія, статусом ахль аль-зіммі користувалися різні релігійні групи, у тому числі й зороастрійці (які в Корані серед «людей Книги» не згадані, бо потрапили під це визначення вже після смерті Мухаммеда та завоювання Персії), й сповідники буддизму, сикхізму, мандеїзму і навіть політеїсти-індуїсти. Цікаво, що ці правила поширилися і на арабські християнські племена.

Вірогідно, що важливішим видавалося юридичне вирішення питання у відповідності з шаріатом, аніж особливості віросповідання. Договір між арабами мусульманами й немусульманами (а перші століття ісламу – це завжди був договір між правлячою релігійною меншиною та підкореною релігійною більшістю) постає як засадничий правовий і політичний інститут, який регулює співіснування різних релігій на території Халіфату.

Якими ж були ті правила й обмеження, які покладала влада праведного халіфа, з метою захистити й зміцнити хитку ідентичність переможців-мусульман? Якщо розглядати договір Умара щодо християнського населення, то перелік з-понад 30 пунктів містить: заборони на спорудження нових храмів і монастирів, відновлення і ремонт зруйнованих релігійних споруд; обов'язкові гарантії відпочинку, їжі й ночівлі для кожного гостя-мусульманина протягом трьох днів; додержання заборони на вивчення Корану; заборона на прозелітизм (рівно як і заборона перешкоджати одновірцям-християнам навертатися в іслам, якщо вони цього бажатимуть); заборона одружуватися на жінці-мусульманці; утримання від спорудження й демонстрації хрестів за межами храмів; заборона на демонстрацію свого Святого Письма мусульманам, на церковний дзвін і навіть – на читання молитов і священних книг у храмах у присутності мусульман. Серед іншого – не влаштовувати гучні плачі по небіжчикам й проводити поховальні процесії так, «щоб світло факелів не були видно мусульманам»; не ховати померлих поблизу мусульманських цвинтарів; виплачувати подушну подать – джизью (у тексті Корану однозначно вказано, що джизья є знаком добровільної покірності, приниженого й підвладного статусу не-мусульманського населення). Окрім заборон, ціла низка пунктів передбачає зовнішні прояви поваги до мусульман та демонстрацію свого підкореного становища: поступатися місцем, якщо мусульманин забажає сісти; не наслідувати мусульман у верхньому одязі, головних уборах, взутті, зачісці, мові та іменах; не їздити в сідлах, на конях і мулах (тільки на віслюках і без сідла); не зберігати й не носити зброї; не вирізьблювати на перснях і печатках надписи арабською; стригти волосся спереду; допомагати мусульманам, не посягати на їхнє життя та недоторканість їх майна.

Зіммі також було заборонено посідати державні посади (хоча подібні заборони стосувалися, скоріше, мусульманських «роботодавців», котрі систематично порушували встановлену вимогу).⁶²

Частина цих обмежень існували повсюдно і постійно від часів раннього ісламу, в усіх країнах, закони яких були фундовані на шаріаті; деякі – впроваджувалися і скасовувалися різними мусульманськими правителями в різний час і на різних теренах. Підвладний статус євреїв, самаритян, християн, сабеян, зороастрійців не лише варіювався в різних регіонах ісламського світу, але й міг прямо залежати від додаткових обставин (наприклад, від того, чи була перемога отримана на полі битви, чи віддана без бою). Однак, середньовічні мусульманські джерела свідчать, що засадничим законом щодо немусульман, який додержувався повсякчасно й неухильно, був закон про джизью,

⁶² Цікаво, що у придворній ієрархії «зіммі» позначало особу, яка за рангом знаходиться нижче за чоловіка-мусульманина, але вище за жінку-мусульманку.

подушну подать для іновірців, на яких покладалася функція економічного забезпечення мусульманської спільноти.

Історичні факти доводять, що ставлення мусульманської влади до християнських та іудейських меншин було на практиці більш ліберальним. Попри чималі обмеження, «люди договору» володіли свободою віросповідання та автономією у внутрібщинних справах. Їм, зокрема, було гарантоване право самоуправління у відповідності з законами їх релігії, а також свобода пересування й мешкання (у середньовічному халіфаті не існувало гетто чи законів, які б забороняли не-мусульманам жити в одному топісі з мусульманами); іслам гарантував право релігійного суду громадам та право релігійної освіти; фактично не діяли обмеження для кар'єрного просування іновірців. Понад те, створювалися умови, за яких відбувалася своєрідна інкорпорація зіммі у військову та державну еліту (згадаємо інститут девширме/яничарів – рекрутування юнаків з християнських сімей на військову та придворну службу). Ця відносна віротерпимість у Халіфаті різко контрастувала, скажімо, із ставленням до нехристиян у середньовічній Європі (насамперед, це стосується становища іудейських меншин). Разом з тим, чимала частка встановлених норм не тільки суперечила свободі релігії, але й принижувала людську гідність.

Сьогодні зустрічаємо полярні оцінки договору Умара: від вкрай негативних – до гранично позитивних. Якщо одні дослідники віднаходять в його змісті вияв принципової толерантності ісламу, інші, навпаки, твердять про певні пом'якшення його «витокової нетолерантності». В кожному разі, інститут зіммі був не продуктом історичного випадку, а формувався як закономірна і важлива умова самоорганізації й розвитку мусульманського світу.

У цьому зв'язку можна виділити низку проблем для актуальних дискусій: яким чином статус «зіммі» впливав на збереження (втрату) релігійної ідентичності його носіїв, а також на відтворення (обмеження) поліконфесійності суспільства у добу класичного ісламу; яке значення він відіграв для політичної, релігійної та культурної самореалізації етнорелігійних спільнот; якою мірою цей інститут обумовлений економічними й політичними чинниками, а якою – духовно-ціннісним змістом ісламу, втіленням «ісламської візії» світу й ролі мусульман в людській історії; яким є реальне застосування ісламської доктрини щодо немусульман в сучасному світі; наскільки реальною є інституалізація толерантності в її загальнолюдському вимірі у мусульманському світі, тощо.

Головне питання, втім, лишається: наскільки адекватно оцінювати у *критеріях толерантності* реалізований в мусульманському світі статус «захищених людей»? Однозначної відповіді напевне й нема. Але врахуємо наступне. Обумовлений договором статус зіммі є інтегральним за своїм змістом, охоплюючи одночасно і специфічний соціальний, і політичний, і економічний статус. При цьому, він вищий поза межі «приписаних умов існування окремих соціальних груп», а постає – як єдино можливий спосіб (принаймні, для тогочасного ісламу) сприйняття і легалізації не-мусульманських груп у мусульманському суспільстві (причому поняття «не-мусульманський» насичене конотаціями тимчасовості, перехідності). Відтак становище зіммі було релігійно-правовим виразом абсолютної, незмінної, теологічно обґрунтованої ісламської концепції відносин між мусульманським і не-мусульманським світом. Це – не толерантність за принципом «тому що...» або «з поваги до...», це – толерантність «до тих пір, доки...».

І на завершення підсумуємо принципову розбіжність в юридичному і релігійно-правовому аспекті Міланського едикту і договору Умара.

1) Якщо Міланський едикт – постає в юридичній формі указу, то гарантії Умара –

обгорнуті в юридичну форму договору. Останній міг доповнюватися новими приписами халіфів, але, як і кожна угода, передбачав обоюсторонні зобов'язання сторін. Цей договір, втім, є різновидом «нерівного контракту» сторін, де халіф сам встановлював обсяг прав, якими поступалася інша сторона, умови і термін дії контракту.

2) Якщо в Міланському едикті йдеться про свободу релігійного віросповідання, встановленні паритету, рівності всіх релігій та вільного права кожного громадянина безперешкодно слідувати будь-якій з них; то в договорі Умара – про чітку диференціацію населення за релігійною ознакою на мусульман та «інших монотеїстів», інших «людей Книги», а питання паритету постало як паритет всіх «інших» перед зверхністю мусульман.

3) Якщо едикт надав свободу всьому населенню імперії дотримуватися своєї релігії, але при цьому формально не забрав привілеї язичників та відкрив можливість навернення не тільки в християнство, але й в інші, язичницькі культи (язичництво втрачало роль офіційної релігії але не свого легітимного статусу); то договір – надав права і привілеї переважно не-язичникам і тільки за умови нетолерантності до язичництва, лишаючи можливість навертатися тільки в іслам.

4) Якщо автори Міланського едикту стурбовані тим, щоб надати компенсацію християнам за колишнє ураження в правах, а також і тим, що ми сьогодні назвали б «суспільним резонансом» («це нами ухвалено з тією метою, щоби не здавалося, що нами нанесений хоч який збиток хоч якомусь культу чи релігії»), то автор пакту Умара настільки переконаний у вищості ісламу, що питання поваги до інших вір чи стурбованості про можливе завдання їм шкоди не піднімаються.

5) Нарешті, Міланський едикт, даруючи свободу релігії, постулює особистий вибір людини («аби кожному дана була свобода слідувати тій релігії, яку він сам вважає найкращою для себе»). Натомість договір Умара, даруючи можливість сповідувати свою релігію, проникнутий не цінностями особистої свободи, а завданням збереження належного порядку, де кожна поступка з боку влади обтяжена стурбованістю про можливу загрозу для мусульман і суспільного ладу.

Не випадково по сьогодні одна з головних проблем присутності ісламу в європейському просторі – неможливість легітимного (з точки зору ісламського закону) позиціонування себе лише як однієї з численних меншин, усвідомлення себе як «захищеної» спільноти, своєрідних «ахль аль-зіммі» в європейському поліконфесіональному суспільстві.

РОЗДІЛ ЧЕТВЕРТИЙ

СВОБОДА РЕЛІГІЇ

В КОНТЕКСТІ КОНФЕСІЙНИХ ВИЯВІВ

Сергій ПРИСУХІН (Київ, Україна)

УНІВЕРСАЛІЯ «СВОБОДА» У СВІТЛІ СОЦІАЛЬНОГО ВЧЕННЯ КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ

Класичне тлумачення феномену свободи є досягненням західноєвропейської культури, яка визнавала свободу як одну з своїх найвищих цінностей. Серед сучасних філософів усталеним є розуміння свободи як універсалії культури суб'єктивного ряду, що віддзеркалює можливості діяльності і вчинків особи за умов відсутності зовнішнього тиску. В такому контексті її змістовні характеристики розкриваються різними авторами суперечливо, що приводить до гострих дискусій і непорозумінь.

Проблему розуміння людської свободи в сучасному неотомізмі віддзеркалюють праці Івана Павла II, Венедикта XVI, Франциска I та теологів-богословів К. Вальверде, Д. фон Гільдебранда, Н. Нойхауза, Т. Герра та ін. Досліджуючи характеристики феномену «свобода», Соціальне Вчителство пропонує власний варіант його тлумачення, ознайомлення з яким сприятиме його адекватному розумінню і використанню в системі етико-правової культури. Результати подібного дослідження можуть бути корисними для релігієзнавців, філософів права та ін., що водночас стане імпульсом для подальшого філософсько-релігієзнавчого дискурсу.

Відомо, що людина як особа реалізує себе в діяльності, активності, завдяки чому здійснюється свобода волевиявлення. В найширшому значенні свобода – це можливість діяти згідно зі своїми ідеалами, інтересами й метою життя. Під гаслами свободи сформувалася сучасна європейська цивілізація. Свобода стала реальною цінністю людської культури й водночас засобом організації взаємодії людини й суспільства, людини і людини.

В історії духовної культури європейської цивілізації зміст універсалії «свобода» набував багатозначного тлумачення – від негативного до позитивного (як критерій розвитку особистості, так і суспільства). Зміст цієї універсалії традиційно розкривався через систему субординованих понять («свобода від», «свобода для», «свобода волі», «усвідомлена необхідність», «відчуженість», «несвобода», «відповідальність» та ін.). Проблема свободи в історії філософії розроблялася в двох основних варіантах –гносеологічному, який основу свободи вбачав у процесі пізнання (Спіноза, Гегель, Енгельс та ін.); гуманістично-натуралістичному, який вважав, що завдяки свободі існує можливість розкриття природних і набутих соціокультурних потенцій людського існування, творчості, формування гармонійної високо соціалізованої особистості (романтики, Маркс та ін.). В європейській філософії свобода зазвичай тлумачиться як головна субстанціональна характеристика всього сущого, або як «несубстанціональна основа людини», «приреченої» щомиті обирати себе (Сартр). Новітня історія філософії акцентує на тлумаченні свободи з огляду на нову реальність (кризу сучасної цивілізації, глобальні проблеми сучасності тощо).

Теолого-богословське тлумачення людської свободи, безперечно, ґрунтується на біблійних аргументах (біблійній традиції). Відомо, що Старий Завіт містить розповідь про те, що Бог, звільняючи ізраїльтян з єгипетського рабства, дарує людям свободу:

«Я – Господь, Бог твій, що вивів тебе з землі Єгипетської, з дому неволі» (Вих. 20:2), і Мойсей повчає цінностям свободи (Вих. 21:2-4). Правдиві взаємовідносини між Богом і людиною передбачають відповідальність останньої за отримання дарованої ним свободи: «Це він від первоначала створив чоловіка – і лишив його в руці свого власного рішення. Як тільки побажеш – заповіді збережеш, і дотримати вірність – у твоїй добрій волі...» (Сир. 15:14-15). Як зазначено в примітках до Книги Сираха (Сир. 15:14-20), строфи 14-20 посідають центральне місце, в них викладено «вчення про свободну волю, користуючись якою людина свідомо вибирає добру або лиху путь»⁶³. Книги пророків пророкують гарантовану свободу шляхом визволення невільників «і визволені Господом повернуться» (Іс. 35:10; 51:11) з тюрем – «проголосити невільникам свободу» (Іс. 61:1).

В Новому Завіті тема свободи озвучується в посланнях, які повідомляють: Бог дарує людям свободу завдяки Ісусу Христу і Духу Святому – «Христос нас визволив на те, щоб ми були свободні» (Гал. 5: 1). В цій свободі раб буде прирівняний до людей вільних, «бо раб, покликаний у Господі, – Господній визволенець» (1 Кор. 7:22). Свобода, принесена людям Христом, заперечує гріх і смерть. Завдячуючи хрещенню, віруюча людина перериває дію первородного гріха, набуває можливості отримання безсмертя, а відтак отримує кінцеву свободу від гріха. Віра в Христа є свободою вибрати сторону Бога, але не рабами, а синами: «Усі бо ті, що їх водить Дух Божий, вони – сини Божі. Бо ви не прийняли дух рабства, щоб знову підлягати боязні, але прийняли дух усиновлення, яким кличемо: «Авва! – Отче!» Сам цей Дух свідчить разом із нашим духом, що ми – діти Божі; а коли діти, то співспадкоємці Христа, якщо ми страждаємо разом із ним, щоб разом з ним і прославитися» (Рим. 8:14-17); «А що ви сини, Бог послав у ваші серця Духа Сина свого, який взиває «Авва, Отче!» Тому ти вже не раб, а син» (Гал. 4: 6-7), мірою справжньої свободи стає любов (Рим. 13:8-10; 14: 13-23; 1 Кор. 8, 7-11). Тільки пізнання істини, що відкривається в образі Сина Божого Ісуса Христа, дає свободу від влади гріха. Слова Божі називають «законом свободи». Віруючі повинні послуговуватися своєю свободою не на зло, а на добро: «Поводьтеся як вільні, та як не ті, що з волі роблять покривало злоби, але як слуги Божі» (1 Пт. 2: 16).

Субординоване поняття «свобода совісті» також отримало обґрунтування в Біблії. Відомим є вислів Ісуса Христа «Віддайте ж кесарево кесареві, а Боже Богові» (Мт. 22: 21), в якому мова йдеться про те, що державна влада не має права обмежувати сферу потреб і інтересів людини, реалізація яких залежить від Бога.

Перед лицем античного фаталізму представники грецької патристики (Оріген, Григорій Нісський та ін.) обґрунтовували тезу про те, що Бог створив людину вільною для того, щоб вона могла самостійно вибрати добро на відміну від зла. В дусі віротерпимості і поваги до свободи людини висловлювались перші християнські богослови. Тертулліан стверджував, що права людини вимагають гарантій «поклонятися тому, чому вона хоче». Ще пізніше Міланський едикт імператора Костянтина I проголосив свободу віросповідання, згідно з яким «нікому не забороняється вільно обирати і дотримуватися християнської віри і кожному дарується свобода спрямувати свою думку до тієї віри, яка, на його погляд, йому підходить»⁶⁴. Але з часом вирішення проблеми свободи совісті стало підкорятися централізованій владі церкви, понад те церква стала послуговуватися механізмами державної влади в вирішенні міжцерковних суперечностей.

Сучасні християнські теологи-богослови, критично переосмисливши позитивний та негативний досвід середньовічної патристики та схоластики в розумінні свободи,

⁶³ Біблія. Святе Письмо Старого та Нового Завіту. – Львів, 2007. – С.814.

⁶⁴ Католическая энциклопедия. Т. IV. Р–Я. – М., 2011. – С.576.

тлумачать її як найсуттєвішу характеристику людини, що визначає гідність кожної особи, ґрунтуючись на ідеї Богоподібності. На II Ватиканському соборі (1962–1965 рр.) в Пастирській конституції «*Gaudium et spes*» («Радість і надія», 07.12.1965 р.) було ще раз підтверджено, що «правдива свобода є визначним знаменням Божого образу в людині. Бо сподобалось Богові залишити людину «в руці свого власного рішення» (Сир.15:14), щоб самохіть шукала вона свого Творця, і – визнавши Його – свobodно дійшла вона до свого повного і блаженного здосконалення»⁶⁵.

Катехизм Католицької Церкви обстоює тезу, згідно з якою «Бог створив людину розумною, даючи їй гідність особи, обдарованою ініціативою і владою над своїми вчинками»⁶⁶. Богом дана свобода дозволяє людині здійснювати вчинки, згідно з власним бажанням, тобто розпоряджатися власним тілом, душею і духом. Для віруючої людини «свобода є силою зростання і дозрівання у правді і доброті. Свобода досягає своєї досконалості, коли вона спрямована до Бога...»⁶⁷. До тих пір, поки реальна свобода не ґрунтуватиметься на добрі Бога, житті (коли людина без примусу обиратиме Бога, життя), існуватиме дихотомія вибору між добром і злом, вибором життя або смерті, буття чи небуття. Чим більше добра існує в світі, то більше свободи отримує людина. «А справжня свобода можлива лише в служінні добру і справедливості»⁶⁸. Отже, свобода потребує відповідальності за вибір небуття (зла) і навпаки підтримки за вибір Абсолюту, Буття, добра, життя.

В Декларації про релігійну свободу «*Dignitatis humanae*» («Гідності людської», 07.12.1965 р.) пояснюється, що людина здійснює свою свободу через взаємодію з іншими людьми. Люди мають природне право бути вільними і відповідальними один перед одним. «Відповідно до своєї гідності, всі люди – тому що вони особи – тобто наділені розумом і свobodною волею, а тому і особистою відповідальністю, своєю природою є примушувані та обов'язані прийняти пізнану правду, а в першу чергу ту, яка відноситься до релігії, і обов'язані прийняти пізнану правду та й ціле своє життя упорядкувати відповідно до вимог цієї правди. А цього обов'язку люди не можуть виконати в спосіб відповідальний власній природі, якщо не мають душевної свободи і водночас вільності від зовнішнього примусу»⁶⁹.

Магістеріум вважає, що свобода людини не здійснюється автоматично на користь Добра (життя), їй заважає гріх (насамперед соціальний гріх), який відчужує людину від Бога, а відтак і від інших людей. Ті чи ті форми соціального гріха загрожують істинній свободі і створюють сприятливі умови для різних форм відчуження в сферах економіки, політики, права, культури тощо. Нехтуючи істинною свободою, людина може вибирати насильство і несправедливість, що унеможливорює істинні взаємозв'язки з Богом та іншими людьми. Водночас неправильно розглядати свободу лише як особистісний феномен та обмежувати її межею індивідуальної автономії.

Конгрегація віровчення в інструкції про релігійну свободу та звільнення «*Libertatis conscientia*» (22.03.1986р.) зазначає: «Свобода не означає тотальної самодостатності людини чи відсутності будь-яких взаємовідносин; насправді вона існує лише там, де

⁶⁵ Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія – *Gaudium et spes*» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, Декрети, Декларації. – Львів, 1996. – С.515.

⁶⁶ Катехизм Католицької Церкви. – Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002. – С.415.

⁶⁷ Там само. – С. 417.

⁶⁸ Там само. – С. 416.

⁶⁹ Декларція про релігійну свободу «Гідності людської – *Dignitatis humanae*» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, Декрети, Декларації. – Львів, 1996. – С.377.

взаємні зв'язки, що регулюються правдою і справедливістю, поєднують людей»⁷⁰. Значення свободи поглиблюється і розширюється за тих соціальних обставин, коли вирішується проблема її реалізації як на особистісному (індивідуальному), так і на загальному – суспільному рівні.

Катехизм Католицької Церкви обстоює положення, згідно з яким справжня свобода можлива тільки завдяки вірі в Ісуса Христа, що звільнив людину (здобув спасіння) від несвободи, рабства. «Христос нас визволив для того, щоб ми були вільні» (Гал. 5:1). Христова благодать сприяє утвердженню свободи завдяки тому, що через віру людина отримує відчуття правди і добра, які вона реалізує в любові щодо Бога та інших людей водночас⁷¹. Пастирська Конституція «*Gaudium et spes*» додає, що мова йде про духовну свободу, яка стає підставою такої поведінки віруючої людини, яка, «звільнившись від будь-якої неволі пристрастей, йде до своєї мети, вибираючи свobodно добро та вживаючи пильно й успішно відповідних до цього засобів. Це спрямування до Бога свobodна людина, зранена гріхом, може пройти тільки за допомогою Божої ласки»⁷².

Компендіум Соціальної доктрини Католицької Церкви логічно продовжує, що свобода – це «вияв винятковості людської особи, що виявляється в тому, що кожному членові суспільства дозволено реалізувати своє покликання; шукати істину і сповідувати власні релігійні, культурні і політичні ідеї; висловлювати власну думку; обирати власний життєвий статус; вирішувати, по змозі, яку працю виконувати; займатися економічною, соціальною і політичною діяльністю»⁷³. А папа Іван Павло II підсумовує, що реалізація зазначеного вище можлива лише в межах «жорстких правових норм»⁷⁴, це стосується насамперед економічної ініціативи та інших сфер діяльності людини, але в будь-якому випадку невід'ємно від особистої відповідальності. По-друге, свобода (і це є чи не найголовніше) – це здатність відмовитися від морального зла, під якою б маскою воно не ховалось. В зв'язку з цим він пояснював, що «йдеться про помилкове розуміння свободи людини, коли свобода перестає залежати від істини і відповідно, позбавлена обов'язку поважати права інших. Сутністю свободи тоді стає любов до самого себе аж до зневаги Бога і ближнього, самозакоханість, що за будь-яку ціну стверджує власні інтереси і відкидає усі справедливі обмеження...»⁷⁵.

Загалом, тема свободи (релігійна свобода, свобода віросповідання) стає однією з провідних в теологічно-богословському підході Папи, який формувався під впливом його численних паломницьких поїздок, під час аудієнцій, виступів, у зверненнях і посланнях. Наприклад, під час Апостольської подорожі в Німеччину (21–23 червня 1996р.) Папа побував біля Бранденбурзьких воріт у Берліні⁷⁶, де з цієї нагоди зазначив: «Людина покликана до свободи. Проповідаю кожному з вас, всім, хто мене слухає: повнота і

⁷⁰ Congregation for the doctrine of the faith. Instruction on Christian freedom and liberation «*Libertatis conscientia*» [Електронний ресурс]. – Електрон. дан. – режим доступу: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_en.html, вільний. Назва з екрану. – Мова англ.

⁷¹ Катехизм Католицької Церкви. – Синод Української Греко-Католицької Церкви, 2002. – С.417–418.

⁷² Душпастирська Конституція про Церкву в сучасному світі «Радість і надія – *Gaudium et spes*» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, Декрети, Декларації. – Львів, 1996. – С.516.

⁷³ Компендіум Соціальної Доктрини Церкви. – К.: Кайрос, 2008. – С.134.

⁷⁴ Іван Павло II. Енцикліка Сотий рік / Сотий рік (*Centesimus Annus*) Енцикліка Вселенського Архієрея Івана Павла II до достойних братів у єпископському служінні, священників і дияконів, членів релігійних спільнот, до всіх вірних християн і всіх людей доброї волі з нагоди Сотої річниці енцикліки *Rescriptum*. – К.: Кайрос, 2001. – С.74.

⁷⁵ Там само. – С.37.

⁷⁶ «Закриті Бранденбурзькі ворота були символом розділення, і коли нарешті їх відкрили (22 грудня 1989р. – Авт.)» стали символом єдності і знаком ... досягнення єдності і свободи» (3).

абсолютне втілення цієї свободи має ім'я Ісус Христос»⁷⁷.

Можна зробити попередній висновок, що Папа Іван Павло II в частині його соціального вчення акцентує на таких характеристиках свободи, як здатність заперечити все те, що перешкоджає розвитку суспільства, родини та особи, але головне – утверджує здатність до вибору позитивного, всього того, що сприяє розвитку суспільства, родини та особи (за образом і подобою до Бога).

В Посланні з нагоди XXI Всесвітнього дня миру (1 січня 1988 р.) «Релігійна свобода: умова для миру» Іван Павло II визначав релігійну свободу як свободу віросповідання, яка, забезпечуючи гідність особи, є також «наріжним каменем структури прав людини», що працює на користь окремо взятої особи і суспільства загалом, а також сприяє особистій самореалізації людини. «Звідси випливає, – висновує Папа, – що свобода окремих осіб і громад сповідувати і практикувати свою релігію є засадничим елементом для мирного людського співжиття. Світ, який будується і консолідується на всіх рівнях людського співтовариства, закорінений в свободі та відкритості совісті до істини»⁷⁸.

З огляду на зазначене вище, особливого значення набуває тема прав людини загалом і права на релігійну свободу зокрема. В декларації «*Dignitatis humanae*» наголошується на тому, що в сучасному світі надзвичайно велике значення має проблема захисту прав людини в питаннях релігійної свободи: «Ватиканський Собор заявляє, що кожна людина має право на релігійну свободу. А ця свобода є в тому, що всі люди повинні бути вільними від примусу, чи з боку одиниць, чи з боку громадянських спільнот і всякої людської влади, і то так, щоб в релігійних справах ніхто ані не був змушуваний поступати проти власної совісті, ані не був перешкоджуваний діяти по своїй совісті і приватно, і публічно, особисто, чи в спілці з іншими в належних межах. Крім того заявляє, що право на релігійну свободу є справді основане в самій гідності людської особи, як її пізнаємо і з Божого об'явлення слова, і з самого розуму»⁷⁹.

Собор закликав, щоб право, яке пов'язане із свободою совісті стало нормою цивільного права. Декларація «*Dignitatis humanae*» аргументовано доводить, що «право людської особи на релігійну свободу в правному устрою суспільності треба так визнати, щоб воно стало правом громадянським»⁸⁰. Водночас декларація визначає межі реалізації релігійної свободи для кожної конкретної ситуації, враховуючи критерії суспільного блага та конкретних правових норм, що віддзеркалюють об'єктивний моральний порядок. Ці норми потрібні для захисту у питаннях релігійної свободи прав усіх громадян: «Цивільна суспільність має право себе захищати від надужит, які можуть постати під сповідом релігійної свободи, належить зокрема до цивільної влади подавати таку охорону; а це, однак не може здобуватися ані самовільно, ані сприяючи якійсь одній стороні, але за правовими нормами, згідними з об'єктивним моральним ладом, яких вимагає і успішна охорона прав усіх громадян та їх мирне співіснування, і достатнє дбання про чесний публічний мир, який полягає в упорядкованому співжитті в справжній справедливості, і

⁷⁷ Giovanni Paolo II. Visita Pastorale in Germania (21-23 Giugno 1996). Cerimonia di congedo discorso di Giovanni Paolo II Porta di Brandeburgo (Berlino). Domenica, 23 giugno 1996. [Електронний ресурс]. – Електрон. дан. – режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1996/june/documents/hf_jp-ii_spe_19960623_berlino_it.html, вільний. Назва з екрану. – Мова італ.

⁷⁸ John Paul II. Message Of His Holiness Pope John Paul II for the celebration of the World day of peace 1 January 1988 «Religious freedom: condition for peace» [Електронний ресурс]. – Електрон. дан. – режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19871208_xxi-world-day-for-peace_en.html, вільний. Назва з екрану. – Мова англ.

⁷⁹ Декларація про релігійну свободу «Гідності людської – *Dignitatis humanae*» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, Декрети, Декларації. – Львів, 1996. – С. 376–377.

⁸⁰ Там само. – С. 377.

належна сторожа публічної моралі. Все це творить підставову частину спільного блага і називається публічним правопорядком. В решті треба зберігати в суспільності практику суцільної свободи, за якою людині треба признавати якнайбільше свободи, і не можна її обмежувати, хіба тільки в потребі і відповідно до потреби»⁸¹.

Магістеріум Католицької Церкви підтримує позицію, згідно з якою держава і суспільство не повинні насильницьким способом змушувати людину вибирати релігійну віру чи перешкоджати її здійсненню. «Релігійна свобода – це не моральний дозвіл на помилкові погляди чи на безумовне право на помилку»⁸². Відомо, що релігія в межах того чи іншого державного устрою може мати особливий привілейований статус. У зв'язку з цим Соціальне Вчителство категорично заперечує можливість дискримінації інших релігійних конфесій. «Публічній владі не вільно, силою чи страхом чи іншими засобами, накидати громадянам визнання чи відречення якої будь релігії, або перешкоджувати в тому, щоб хтось вибирав собі чи залишав релігійну спільноту»⁸³.

II Ватиканський собор підтримував (схвально оцінював) систему законодавчих актів, які були прийняті окремими державами та міжнародними співтовариствами і стали гарантією реалізації принципів свободи совісті. В той же час Собор різко засудив ті політичні режими, в яких державна влада за допомогою сили прагне відвернути громадян від обраної віри і зробити життя деяких релігійних громад важким і небезпечним.

Католицька Церква визнає, що принципи релігійної свободи реалізуються далеко не у всіх державах, тому Іван Павло II в переліку основних прав людини, поряд з основним правом на життя, виокремлював найвище право (найвищу цінність) – право на релігійну свободу. «Свобода релігії незамінна вимога гідності кожної людини лежить в основі усіх людських прав, а значить є необхідною умовою добра особи і цілого суспільства, як і особистої реалізації кожного. Вона впливає з того, що право окремої особи і спільнот на визнання і практикування власної релігії є істотною умовою мирного співжиття між людьми... Громадське і суспільне право на свободу релігії, торкаючись найглибшої духовної сфери, стає немов би точкою відліку і мірилом інших основних прав»⁸⁴. Понтифік зазначав: «Релігійна свобода, часто все ще обмежувана чи змушувана, є основою і гарантією усіх свобод, які гарантують спільне добро людей і народів. Потрібно прагнути до того, щоб справжня релігійна свобода була визнана за всіма і всюди»⁸⁵.

Дотримання права на релігійну свободу в кінці XX – на початку XXI ст. стає свідченням людського прогресу в кожному суспільно-політичному (економічному чи культурному) середовищі. Ще 13 лютого 1988 р. Іван Павло II, звертаючись до єпископів Судану (з нагоди майбутнього візиту до низки країн Африки, в тому числі Судану) підкреслював що, «право на свободу віросповідання є справою, для якої послідовники усіх релігійних традицій мають співпрацювати, релігійна свобода є основним мірилом усіх інших фундаментальних прав позаяк вона торкається найпотаємнішої сфери людського духу»⁸⁶.

⁸¹ Деклярація про релігійну свободу «Гідності людської – *Dignitatis humanae*» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, Декрети, Декларації. – Львів, 1996. – С. 383.

⁸² Компендіум Соціальної Доктрини Церкви. – К., 2008. – С. 259.

⁸³ Деклярація про релігійну свободу «Гідності людської – *Dignitatis humanae*» // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, Декрети, Декларації. – С. 382.

⁸⁴ Цит. за: Іван Павло II. Покликання і місія мирян. *Christifideles laici* / Післясинодальне апостольське повчання Святішого Отця Івана Павла II. – Львів, 1998. – С.88.

⁸⁵ Іван Павло II. Енцикліка Вселенського Архидієє Івана Павла II. Місія Відкупителя про постійну актуальність емісійного послання *Redemptoris Missio*. – С.48.

⁸⁶ John Paul II. Address of the Holy Father Pope John Paul II to the bishops of Sudan on their "ad limina" visit. Saturday, 13 February, 1988. [Електронний ресурс]. – Електрон. дан. – режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1988/february/documents/hf_jp-ii_spe_19880213_sudan-ad-limina_en.html, вільний. Назва з екрану. – Мова англ.

Наступник Івана Павла II Бенедикт XVI зазначав, що в розвитку сучасного світу має місце прикра тенденція «заперечення права на релігійну свободу. Я маю на увазі не тільки війни і конфлікти, які продовжують спалахувати в світі за релігійними мотивами – хоча почасти в світі релігія слугує лише прикриттям інших причин, таких як жага влади й багатства... Насильницькі дії гальмують справжній розвиток і перешкоджають просуванню народів до значного соціально-економічного і духовного благополуччя»⁸⁷.

В своїй статті «Істина і свобода» (1995 р.), що пізніше увійшла до книги «Віра, істина і толерантність», Й.Ратцингер, проаналізувавши взаємозв'язок істини і свободи, висновував, що заперечення Бога ліквідує основи людської свободи. І лише істина про Бога і людину робить людину справді вільною. «Якщо немає істинності людини, то вона не є свобідною. Тільки істина робить нас вільними»⁸⁸.

Іван Павло II упродовж усього свого понтифікату акцентував на тому, що Католицька Церква звертається до людини з повною повагою до її свободи: «Місія (місія Церкви. – Авт.) не обмежує свободи, а діє на її користь. Церква пропонує і нічого не нав'язує, поважає людей і культури, шанує святиню совісті... Тим, які опираються місійній діяльності Церкви під найрізноманітнішими приводами, вона закликає: “Відкрийте двері Христові!”»⁸⁹.

Як висновок можна запропонувати міркування Папи Івана Павла II, викладені в його духовному завіті – праці «Memoria e Identità» («Пам'ять та ідентичність», 2005 р.). Аналізуючи події історії, Понтифік констатував, що перемога в боротьбі Бога (добра, життя) проти диявола (зла, смерті) залежить від утвердження в людському житті вищих цінностей – істини і свободи, які існують заради любові. «Свобода стає самою собою, свободою, тією мірою, якою вона втілюється в життя через істину про благо. Лише в тому випадку вона сама стає благом. Якщо свобода втрачає зв'язок з істиною і підкорює її собі, вона створює логічні передумови, що мають негативні моральні наслідки. Їх масштаби почасти не прогнозовані. В цьому випадку зловживання свободою викликає реакцію, яка приймає вигляд того чи того тоталітарного режиму. А це є однією з форм знищення свободи...»⁹⁰.

Ольга НЕДАВНЯ (Київ, Україна)

НОВІТНІ ФОРМИ ІНСТИТУАЛІЗАЦІЇ ДІЯЛЬНОСТІ УКРАЇНСЬКИХ КАТОЛІКІВ: ПОЄДНАННЯ РЕАЛУ Й ВІРТУАЛУ.

Сучасні суспільні процеси набувають щоразу динамічнішого перебігу, що відображається також і в особливостях розвитку більшості суспільних інституцій. Це стосується, зокрема, й церковних. В Україні серед найбільш помітних з них у цьому плані – католицькі. Якщо на початку відродження в незалежній Україні Церков, УГКЦ

⁸⁷ Бенедикт XVI. Енциклика о целостном человеческом развитии в любви и истине Caritas in veritate. – М., 2009. – С.37.

⁸⁸ Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Вера – Истина – Толерантность. Христианство и мировые религии. – М., 2007. – С.362.

⁸⁹ Іван Павло II. Енцикліка Вселенського Архієрея Івана Павла II. Місія Відкупителя про постійну актуальність емісійного послання Redemptoris Missio. – С.48.

⁹⁰ Иоанн Павел II. Память и идентичность. Memoria e identità / Введение Йозефа Ратцингера, Папы Бенедикта XVI. – М., 2007. – С.80-81.

та РКЦ серед них відзначалися відродженням традиційних для них інституційних ланок, то останнім часом спостерігається примноження новітніх форм інституалізації, обумовлених, серед іншого, бурхливим розвитком інформаційно-комунікативних технологій та відповідними змінами в діяльності людей.

Як перед Церквами, так і перед їхніми дослідниками нині стоїть завдання осмислити ці нові форми. При цьому перші мають адаптувати перспективні новотвори у визнану свою інституалізаційну систему, котра формувалася та відточувалася століттями. Другі ж поки що мають свої завдання: вивчати те в Церквах, що знаходиться у стані творення і становлення. Оскільки даний предмет дослідження виростає буквально на наших очах, його аналіз лише починається. Перші відповідні розвідки різних аспектів у цій сфері (зокрема, присутності Церков в Інтернеті та необхідності наукової до неї уваги) належать колегам-релігієзнавцям⁹¹, та є нашим науковим інтересом⁹². Для концептуального осмислення нових інституалізаційних феноменів у Церквах важливі праці А.Колодного⁹³, Л.Филипович⁹⁴ та В.Титаренко⁹⁵, де перший визначає сучасні тенденції релігійності, а другі – аналізують новітні її форми.

В даній статті ми зосередимося на розгляді таких форм діяльності католицьких Церков в Україні, котрі інституалізуються на стику реалу й віртуалу, хоча формалізація, ба навіть термінологічне означення цієї інституалізації, знаходиться у стані народження. Мається на увазі діяльність Церков та їхніх віруючих, котра координується та стимулюється через Інтернет. Особливо підкреслимо, що їхня інтернет-присутність не може вважатися суто віртуальною діяльністю: адже це інформування про реальні дії, координація та планування таких дій. Йдеться про такі ж засоби, як і друковані, телефонічний чи відеозв'язок, які, до того ж, можуть відбуватися й відбуваються в режимі реального часу і є також спілкуванням, як і особисті розмови обличчям до обличчя чи через телефон. В такий спосіб складаються спільноти не менш реальні та пов'язані, ніж парафія чи прицерковна організація, й займаються спільними справами, що в них виявляють та втілюють свою віру.

Якщо спершу Церкви відкривали свої сайти з можливістю інтерактивного зв'язку, а групи віруючих – форуми, навколо яких гуртувалися більш чи менш сталі анклавні зацікавлених, то останнім часом постає все більше найрізноманітніших форм спілкування та творення спільнот, передусім в соціальних мережах (найбільш масові з них – міжнародні «Живий журнал», Фейсбук, Гугл Плюс). Це і тематичні групи, і так звані «події», навколо яких можуть гуртуватися на тривалий час їхні учасники. Серед таких учасників на початках лише невелика частина задіяних в них можуть бути вже особисто знайомі

⁹¹ Наприклад: Глушак А. і Наумова М. Релігієзнавча освіта в Інтернеті // Релігійна свобода: мас-медіа, школа і церква як суспільні фактори утвердження. Наук. щорічник. За ред. А.Колодного. – К., 2001. – С.106-107.

⁹² Недавня О. Інтернет як дискусійне поле міжконфесійного спілкування // Релігійна свобода: міжконфесійний діалог як складова становлення громадянського суспільства. Наук. щорічник. За заг. ред. А.Колодного та ін. – К., 2007. – С.188-190; Недавня О.В. Інтернет як засіб пізнання релігійних феноменів у контексті релігійно-духовних процесів в Україні та Європі // Україна – Ватикан. Збірник наук. праць. – Вип. IV: Державно-церковні відносини в контексті досвіду об'єднаної Європи. За заг. ред. О.Береговського та ін. – Галич-Івано-Франківськ – Київ, 2011. – С. 138-143; Недавня О.В. Засоби масової інформації та Інтернет в контексті об'єктивного інформування про релігійні феномени // Практичне релігієзнавство. За ред. А.Колодного і Л.Филипович. – К., 2012. – С.99-113.

⁹³ Напр.: Колодний А.М. Стан і проблеми релігійного життя України // Україна релігійна. Колект. Монографія. – Книга друга: Прогнози релігійних процесів України. – К., 2008. – С.5-11.

⁹⁴ Филипович Л.О. Нові релігійні течії в українському соціумі // Україна релігійна. Колект. монографія. – Книга перша: Стан релігійного життя України. – К., 2008. – С.355-367.

⁹⁵ Зокрема: Титаренко В.В. Неохристиянські течії в сучасній Україні // Україна релігійна. Колективна монографія. – Книга перша: Стан релігійного життя України. – К., 2008. – С.367-381.

між собою, але в процесі діяльності багато хто «розвіртуалізовується». Перевагою є й те, що у групі та «події» можна запрошувати як знайомих, так і незнайомих людей, що технічно є дуже просто. Підкреслимо, що особливо цінним є й те, що в такий спосіб до спільних справ мають можливість долучатися й ті, хто в силу відстані чи фізичних обмежень не можуть діяти на тій чи іншій території чи взагалі інакше як дистанційно.

Як означати подібні новітні спільноти віруючих, «пошуковців» і всіх небайдужих до живої кореляції віри й духовності та практичних суспільно важливих дій? На нашу думку, не варто робити це із вже застарілого кута зору, починаючи з прикметника «віртуальний». Суто віртуальними, тобто існуючими лише в Інтернеті, були електронні газети й журнали (і то якщо вони не являли собою електронні версії друкованих видань) і сайти без зворотнього зв'язку та інтерактивного спілкування. Але вже перші форуми (такі, наприклад, як греко-католицький «Зустріч»), а тим паче інтернет-сторінки різних організацій віруючих, ставали ядром формування екстериторіальних спільнот, що об'єднували учасників різних справ, заходів, починань. З виникненням соціальних мереж, у т.ч. спеціалізованих, конфесійних чи міжконфесійних (як от католицькі соціальні мережі), межа віртуальний-реальний остаточно відійшла в минуле. Тому, на наше переконання, більш адекватним «робочим» терміном був би наступний: спільноти чи групи інтерактивного спілкування та співдії (можуть бути локальні й всецерковні, конфесійні та міжконфесійні чи навіть міжрелігійні та полісвітоглядні). Цим терміном ми й будемо надалі послуговуватися і пропонуємо те саме для колег релігієзнавців й суспільствознавців, принаймні до майбутнього усталення в науковому обігу іншого (якщо буде вироблено цей *інший* в широкій науковій дискусії).

Такі спільноти переживають свої етапи становлення й розвитку, котрі мають багато спільних рис (хоча є і специфічні) з інституалізацією, так би мовити, класичного реального зразку. Зрозуміло, в даному разі не може йтися про якісь усталені, канонічно окреслені форми та правила, однак дух Євангелія очевидно присутній: де двоє чи троє зійдуться в ім'я моє... Що ж стосується передумов виникнення й ходу організаційного процесу в групах інтерактивного спілкування та співдії, то тут також спостерігається ідейне підґрунтя, функціональна потреба певного кола людей, ядро ініціаторів, прийняття (часто з попереднім обговоренням та узгодженням) принципів та норм діяльності тощо. Подібність створення може полягати у тому, що досліджувані групи також, як колись первісні християнські громади, буває, що постають внаслідок «проповідування» (з ініціативи, за пропозицією чи стимулюванням священика) або організуються як парафії (колись наші предки запрошували священика на нове поселення, а тепер – запрошують в групу). Відмінність же полягає, зокрема, у тому, що для створення спільноти інтерактивного спілкування не є обов'язковим благословення церковного проводу.

Більше оригінальних рис мають групи інтерактивного спілкування та співдії у своїй діяльності. Вони поєднують у собі функціональність тематичних прицерковних організацій (благодійницьких, професійних, вікових, за інтересами, територіальних тощо) та інформаційно-комунікативних ресурсів. В умовах, коли Церкви мають порівняно небагато друкованої преси, а світські друковані та й електронні ЗМІ не балують якісними матеріалами з життя конфесій (католицьких в Україні, зокрема), останнє також суттєво. І якщо ще нещодавно можна було говорити про порівняно невеликий контингент інтернет-користувачів та про переважно молодий їхній вік, то нині стрімке поширення Інтернету робить спільноти інтерактивного спілкування доступними все більшій кількості людей, що й засвідчує їхній різноманітний віковий склад та географія проживання учасників.

Функціональна потреба, котра покликала таку нову форму інституалізації релігійно-духовної діяльності (як католиків, так і віруючих інших конфесій і релігій), обумовлюється постмодерною ситуацією у глобальному світі, котрий зараз переживає мульти-системні кризи. В Україні, до того ж, сприятлива у цьому плані специфіка: перманентні зіткнення різних релігійних, конфесійних та цивілізаційних моделей, особливо гостра поточна суспільно-політична ситуація, а відтак і необхідність консолідації для динамічного спільного пошуку життєвих сенсів та практичних рішень. Очевидно, що класичні інституції Церков, хоч і поступально розвиваються в Україні, в українських католиків зокрема, не справляються із задоволеннями всіх відповідних потреб. Ані парафії, прив'язані до певної локації, ані прицерковні організації, прив'язані до певного часу зборів, до інтересів певних категорій віруючих, не можуть бути місцем оперативної зустрічі та спілкування великої кількості людей (і то не лише тих, хто є стало конфесійно визначеним, але й так званих «пошуковців»), котрі прагнуть вирішити ті чи інші питання, прямо чи опосередковано пов'язані з їхньою вірою, та виробити обумовлені нею розв'язки тих чи інших злободенних життєвих проблем.

Звичайно, спільноти інтерактивного спілкування та співдії не є альтернативними формами класичним церковним інституціям (і на таке й не претендують), радше це їм доцільне сучасне доповнення в добу інформаційного суспільства, котре витворило відповідні технічні можливості.

Розглянемо діяльність досліджуваних спільнот докладніше, на конкретних зразках та ситуаціях. Це зручно робити, аналізуючи найбільш характерні приклади. Тож звернемось до однієї з найбільших у світі та в Україні соціальних мереж Фейсбук і представництв найбільш вагомих українських католицьких організацій, видань та окремих духовних авторитетів. Зазначимо, що віковий, статевий, соціальний та територіальний зріз учасників груп інтерактивного спілкування є достатньо різноманітний (учасники переважно вказують такі дані в інформації про себе на відповідних ресурсах). Суспільна ж ситуація, що яскраво проявляє всі питомі риси і потенції католицьких та будь-яких інших спільнот в Україні, в останню декаду листопада 2013 сформувалася досить рельєфно: йдеться про подальший провідний вектор розвитку країни – проєвропейський чи проросійський.

Як це буває практично завжди у подібних випадках, першими на резонансні суспільні події в Україні відреагували серед конфесій греко-католики. Так, ректорат Українського католицького університету оголосив свою Заяву з приводу згортання Урядом України євроінтеграційного процесу⁹⁶, а студенти УКУ, котрі вийшли на Львівський Євромайдан, прийняли свою заяву з вимогою до влади відновити цей процес⁹⁷. Ці Заяви з сайту Українського католицького університету блискавично розтиражують католицькі інтернет-ресурси та окремі ентузіасти, у т.ч. й у Фейсбук та інших соціальних мережах, завдяки чому вони не просто стають відомими широкій громадськості (що відбувається також і з допомогою інших, нецерковних ЗМІ), але й активно обговорюються, особливо – в аналізованих групах. Українці греко-католики одними з перших виходять на Євромайдани. Справі захисту конституційно визначеного євроінтеграційного курсу України підпорядковує свою актуальну активність молодіжна організація УКГЦ «Укра-

⁹⁶ Заява Українського католицького університету з приводу згортання Урядом України євроінтеграційного процесу // Український католицький університет (офіційний сайт). Електронний ресурс – Режим доступу: <http://ucu.edu.ua/news/10714/>

⁹⁷ Заява студентів Українського Католицького Університету // Український католицький університет (офіційний сайт). Електронний ресурс – Режим доступу: <http://ucu.edu.ua/library/10729/>

їнська молодь – Христові»⁹⁸. Вона закликає активно підтримувати зусилля всіх, хто відстоює європейський вектор розвитку України⁹⁹. В спільноті інтерактивного спілкування й співдії, що формується навколо цієї організації у Фейсбук, повідомляється, що чергова зустріч її учасників у Львові відбуватиметься на місцевому «євромайдані»¹⁰⁰, переносяться до спокійніших часів вечірки та квести.

Як для науковця, що вивчає буття католицьких конфесій насамперед у польових дослідженнях, для нас очікуваним і логічним є україноцентричність та дієва патріотичність українських інституцій РКЦУ, зокрема, і її інтернетних інформаційно-комунікаційних ресурсів, спільнот інтерактивного спілкування, що гуртуються навколо них в соціальних мережах. Так, майже весь поточний контент «Католицького вісника»¹⁰¹ на Фейсбук наповнений не лише новинами з євромайданів, але й відповідною комунікацією, стимулюванням¹⁰². Так, Католицький вісник попереджає про провокації, уточнює плани наступних дій, підбадьорює, дає слушні поради. Відзначимо, що там не лише фіксуються оптимістичні акції західних українців, але й повідомляється про успіхи протестуючих на Півдні та Сході України. Там також активно пропагуються опозиційні новосні та активістські ресурси, зокрема такі як «Майдан», опозиційно налаштовані телеканали, такі як ТВі та інші.

Також групи інтерактивного спілкування формуються і навколо окремих духовних авторитетів. І це не обов'язково перші особи в конфесіях, як це видно й на прикладах УГКЦ та РКЦУ. Тобто, учасники груп можуть зацікавлено обговорювати мудрі слова Любомира Гузара чи чергові слушні відозви очільників та помітних осіб цих конфесій. Однак самі спільноти аналізованого типу гуртуються навколо тих лідерів, котрі ними є, зокрема, в активному спілкуванні у ЗМК. Це, наприклад, отці Микола Мишовський (головний редактор журналу «Сredo», РКЦУ, що в режимі он-лайн акумулює, збирає та стимулює обговорення актуальної суспільно важливої інформації)¹⁰³ та Михайло Димид (УГКЦ)¹⁰⁴, владика Борис Гудзяк, що практично завжди на висоті оперативного реагування на злободенні події, та, що не менш важливо в контексті даної проблематики, невтомно комунікують з тими, хто також небайдужий до цих подій. Варто підкреслити: якщо контент спілкування згаданих осіб з УГКЦ та їхніх друзів і перманентних співбесідників й колег по чисельних справах для всіх – очікувано і яскраво український патріотичний, то той факт, що такий само контент – навколо представників РКЦУ, може бути сюрпризом для тих науковців, хто не мало чи зовсім не послуговується польовими дослідженнями. Тож наголошуємо корисність вивчення груп інтерактивного спілкування та співдії, доступне для всіх дослідників, і з точки зору цінності відповідного живого матеріалу для перевірки стереотипів сприйняття тієї чи іншої конфесії.

Отже, суспільно важливими характерними рисами діяльності таких новітніх форм інституалізації діяльності українських католиків, як спільноти інтерактивного

⁹⁸ Українська молодь Христові (сайт організації). Електронний ресурс – Режим доступу: <http://umh.org.ua/en>

⁹⁹ МИ українці, МИ європейці!!! / Українська молодь Христові (сайт організації). Електронний ресурс – Режим доступу: <http://www.umh.org.ua/ua/events/272>

¹⁰⁰ Українська молодь Христові (сайт організації). Електронний ресурс – Режим доступу: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10152053627523466&set=a.10150210561768466.332759.2646513084651&type=1&theater>

¹⁰¹ Katolyts'kyj Visnyk. Електронний ресурс – Режим доступу: <https://www.facebook.com/katolytskyj.visnyk>

¹⁰² Katolyts'kyj Visnyk. Електронний ресурс – Режим доступу: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1396379647269858&set=a.1396146803959809.1073741828.1396141387293684&type=1&theater>

¹⁰³ На своїй сторінці у Фейсбук: Електронний ресурс – Режим доступу: <https://www.facebook.com/xmykola>

¹⁰⁴ Майдани великі і малі (проповідь) // Блог о.Михайла Димида. Електронний ресурс – Режим доступу: <http://risu.org.ua/ua/index/blog/~Dymyd/54367/>

спілкування та співдії, є громадянська грамотність та активність, сучасні методи, динамізм та привабливість для різних вікових і соціальних груп, україноцентрична та європейська спрямованість. Таким чином, проаналізованим інституціям (чи протоінституціям) УГКЦ та РКЦУ притаманні: модерність, актуальність, гнучкість, ініціативність, відкритість, креативність та патріотизм. Це робить їх перспективним та прогресивним явищем як в рамках їхніх Церков, так і у всеукраїнському контексті, як корисних для адекватної реалізації націєдержавних інтересів України.

Питання щодо формалізації (і окреслення свого ставлення) до груп інтерактивного спілкування та співдії як новопосталих інституцій чи протоінституцій віруючих, з боку церковного проводу, в даному разі – католицьких конфесій в Україні зокрема, поки залишається відкритим. Однак Церквам, очевидно, доведеться над цим працювати, щоб не випускати відповідні рухи з-під свого впливу. Втім, католицькі Церкви мають аналогічний по суті досвід – як позитивний (харизматичні та інші мирянські прицерковні групи, які курують представники ієрархії), так і проблемний (догмалівці). В умовах глобалізаційного полісвітоглядного суспільства, чуйного на свободу вибору та вияву, Церкви муситимуть віднаходити «золоту середину» між ненав'язливим порадицтвом та плеканням ініціатив «знизу», що можуть їх збагатити, осучаснювати та омолоджувати.

Для релігієзнавців же діяльність груп інтерактивного спілкування віруючих становить дуже перспективне, багатоаспектне поле досліджень, зокрема і з огляду на те, що ці групи є невичерпним постачальником унікального цінного матеріалу з розвитку внутрішнього життя конфесій та їхньої взаємодії з іноконфесійним, іновірним та полісвітоглядним середовищем.

Петро ЯРОЦЬКИЙ (Київ, Україна)

НОВІ ТЕНДЕНЦІЇ У СВІТОРОЗУМІННІ, СВІТОСПРИЙНЯТТІ, ПРАКТИЧНІЙ ДІЯЛЬНОСТІ ПІЗНЬОПРОТЕСТАНТСЬКИХ КОНФЕСІЙ В УКРАЇНІ.

Дослідження процесів і тенденцій розвитку пізньопротестантських конфесій в Україні є одним із актуальних напрямів українського академічного релігієзнавства. Ці протестантські течії посідають помітне місце в сучасному релігійному житті України і загалом становлять досить потужний сегмент українського конфесійного поля. Деякі речники так званих історичних (або ж традиційних) Церков – православної і католицької, а вслід за ними й окремі представники громадсько-політичного крила українського соціуму і засобів масової інформації, за традицією або й тенденційно, називають баптистів, адвентистів, свідків Єгови, п'ятидесятників «сектантами», не зважаючи на ті зміни, які відбувалися в цих конфесіях за останні 20 років.

Ці течії пізнього протестантизму за роки незалежності України пройшли шлях – за догматичними, культово-обрядовими, інституційно-організаційними вимірами, мірою їхньої відкритості до суспільства і ставлення до держави і, навпаки, ставлення суспільства й держави до них – від секти чи деномінації до Церкви.

За кваліфікаційними ознаками М.Вебера та Е.Трольча, Церква, з огляду її ставлення до світу загалом і до інших Церков зокрема, характеризується як консервативна й конформістська з універсальним принципом релігійна інституція, а секта – як вороже

або індиферентне щодо світу й держави утворення, засноване на принципах свідомого добровільного вступу в членство. Сучасні традиційні українські протестанти – баптисти, адвентисти, п'ятидесятники, а також свідки Єгови позбулися сектантських рис або ж прискорено їх позбуваються. Вони досягли високого рівня церковної інституалізації.

Проблеми і тенденції сучасного розвитку. Водночас у кожній із досліджуваних пізньопротестантських конфесій накопичуються проблеми, які загалом можна охарактеризувати як проблеми інституалізаційного зростання і якісних доктринальних змін, що призводять до суперечностей між суто українськими та американо-європейськими протестантськими моделями влаштування конфесійного життя, між традиціоналізмом і лібералізмом, між старшим і молодшим поколінням віруючих, між «автохтонами» і «неофітами», між залишками сектантської ментальності й новими оцерковленими формами функціонування громад, зрештою – між традиційним українським і модерністським західним богословським мисленням, що формується у протестантських церквах.

Процес динамічного зростання та організаційного будівництва протестантських Церков в Україні відбувається в умовах внутрішніх криз, які притаманні всім течіям пізнього протестантизму. Так, наприклад, виникнення великої кількості місіонерських організацій гостро поставило питання щодо місця місій у структурі баптизму, їхнього співвідношення з Церквами, зокрема, їхньої підзвітності помісним Церквам. Виникли протиріччя між новоутвореними місіями і традиційними Церквами, між старими і новими Церквами. Оскільки новоутворені Церкви, як правило, дуже динамічні, використовують нові, не властиві традиційному українському баптизму, форми богослужінь і часто критично ставляться до традиційних форм баптистської життєдіяльності (як до богослужбової, так і до побутової культури), то це викликає звинувачення нових Церков і місій з боку старих Церков у «відступленості від євангельсько-баптистських принципів», у «харизматії» тощо.

Особливі протиріччя спостерігаються між прихильниками кальвіністського й армініанського богослов'я у середовищі баптистів. Тому поширення відповідних модерністських поглядів в українському баптизмі розцінюється багатьма традиційними баптистськими авторитетами як негативний наслідок діяльності закордонних місіонерів і викладачів у баптистських навчальних закладах України. Активні контакти із західними баптистськими церквами й навчальними закладами привели до таких нововведень у богослужінні й обрядовій сфері, які не сприймаються значною частиною українських традиційних баптистів. Це стосується практики так званого «пасторського служіння», «груп прославлення» та інших інновацій, які, по суті, розділяють віруючих на клір і рядову масу, строго ритуалізують богослужіння, що фактично суперечить протестантському принципу «всезагального священства».

Загострюються протиріччя між принципом незалежності баптистських церков і необхідністю об'єднання їхньої діяльності. Як принцип незалежності кожної баптистської громади – церкви, так й ідея подальшої централізації мають своїх прихильників. Як одну із сучасних тенденцій та як можливу реакцію на адміністрування з боку обласного та центрального керівництва Всесоюдної Ради ЄХБ у минулому (за радянських часів), можна розглядати суттєве обмеження прав обласних об'єднань щодо помісних церков, всупереч їх реальному входженню до складу об'єднань. З іншого боку, практично всі пропозиції щодо подальшої організаційної форми Союзу ЄХБ, що були направлені на адресу Правління ВСО ЄХБ з місць на передодні з'їзду ВСО ЄХБ у 2002 р., зорієнтовані на побудову єпископальної моделі церковного життя. Зрозуміло, що це передбачає й істотну централізацію керівництва.

Подібна тенденція спостерігається й у п'ятидесятництві, що викликає у деяких авторитетних членів цієї протестантської конфесії в Україні серйозні застереження. Так, відомий історик цієї церкви, пастор В.Франчук пропонує задуматися над історією розвитку християнської Церкви, оскільки, на його думку, занепад християнства почався саме з цього – із встановлення й наступного звеличення влади єпископів. А тут також добре відомо, що відродження християнства, розпочате Реформацією, почалося саме з відкидання цієї влади.

Якщо раніше національна самобутність українських баптистів, їхнє православне коріння проявлялося в тому, що вони святкували Хрещення, Стрітєння, Преображення, то останнім часом значна кількість церков, особливо новоутворених, переходять до святкування лише Різдва, Великодня та Трійці, уподібнюючись у цьому закордонним баптистським церквам. Отже, йдеться про серйозні зміни у напрямку прозахідної орієнтації українського баптизму. Зрозуміло, що це призводить до певного розриву з національною духовною традицією, перешкоджає сприйняттю баптизму як органічної частини української духовної традиції.

Водночас спостерігаються енергійні спроби з боку національно свідомих баптистів, як й інших протестантських течій в Україні, довести і зберегти свої самобутні українські витоки, свою спорідненість з національною духовністю. Певним чином це спостерігається у спробах українзації богослужіння. Але ці спроби властиві окремим, здебільшого західноукраїнським громадам пізнього протестантизму. Загалом пізній протестантизм в Україні залишається зросіяним.

В умовах свободи українські баптистські церкви зустрілися з новими проблемами, оскільки вчення, що несе в українське баптистське середовище частина закордонних богословів і місіонерів, не відповідає богословському розумінню і традиціям вітчизняних богословів. В умовах войовничого атеїзму практично єдиним джерелом богослов'я баптистських церков була Біблія. Богословські дискусії у вітчизняному протестантизмі відбувалися між різними течіями (переважно між баптистами і п'ятидесятниками), а не між лібералами і фундаменталістами. Але з кінця 80-х років минулого століття ситуація змінилася. Відкриті кордони, велика кількість постійно працюючих в Україні західних місіонерів та поширення перекладної богословської літератури створили сприятливі умови для широкого проникнення в церкви ЄХБ, як, зрештою, і церкви п'ятидесятників, адвентистів, різних форм західного богослов'я.

Процесам перетворення на західний кшталт українського пізнього протестантизму сприяють і нові служителі, особливо ті, хто отримав дипломи за кордоном. Скажімо, у баптистській церкві з'явилася каста професіоналів. Це прискорює процес розділення членів баптистських церков на клір і мирян, всупереч традиційному декларуванню основоположного принципу протестантизму про загальне священство. У громадах спостерігається перехід з конгрегаційної форми управління до пресвітеріанської. Рядові парафіяни беруть дедалі меншу участь у вирішенні важливих проблем церковного життя. Поступовий перехід від конгрегаційної до пресвітеріанської (а іноді й до єпископальної) моделі управління відбувається не лише в помісних церквах, а також в обласних об'єднаннях та союзах.

Розвал СРСР і соціалістичного табору, розрядка міжнародної напруги, завершення періоду «холодної війни» сприяли переорієнтації свідків Єгови з позицій «актуальної есхатології» до поміркованих, реалістичних суджень і висновків. 90-ті роки XX століття – це період очевидного, надто разючого відходу від збанкрутілого хронологічно-есхатологічного вчення на морально-етичні цінності. П'ятий президент «Товариства Вартової

башти, Біблії і трактатів» Мільтон Геншель (1992-2001) поступово орієнтував організацію свідків Єгови на толерантне ставлення до інших релігій – християнських і нехристиянських, проти розпалювання соціальної, расової, національної та релігійної ворожнечі. Ці теми, поряд з морально-етичними проблемами, за останнє десятиріччя посідають чільне місце в літературі свідків Єгови. Актуальними темами стали матеріали про шляхи попередження і подолання наркоманії, алкоголізму, СНІДу, аморальності. Спостерігаються досить різючі зміни у висвітленні історії, культури, звичаїв інших народів. Отже, помірковане сакральне, есхатологічне досить виражено дозується із раціонально світським, реально сьогоденним, буденно актуальним.

Вихід з підпілля, а відтак й із суспільної ізоляції, можливість вільно проповідувати (організовувати, зокрема, велелюдні конгреси у великих містах України, зокрема в Києві у 1993 і 2003 рр.) демонструють особливості християнського служіння й бездоганну поведінку свідків Єгови. Водночас відбуваються істотні зміни в теоретичному богослов'ї цієї релігійної організації та в буденній релігійній свідомості її послідовників.

Простежимо процес цих змін, скільки це має важливе значення для оцінки їх віросповідної трансформації та організаційної перебудови. Як відомо, свідків Єгови традиційно класифікують як есхатологічно-месіанську течію. І це, безперечно, відповідає змісту і спрямованості основних теологічних положень їхнього віровчення. Проте відразу зазначимо, що впродовж останніх 20 років есхатологічна доктрина цього віровчення зазнала істотних змін. Йдеться передусім про повну (в деяких положеннях часткову) відмову від методу так званої «біблійної хронології», тобто обґрунтування певних конкретних дат стосовно «розвитку есхатологічного процесу». Простежується цілковитий відхід від «актуальної есхатології» в інтерпретації «кінця існуючої системи речей» ще «за життя нинішнього покоління».

Багато матеріалів, які вміщуються в сучасній бруклінській літературі, спростовують подекуди існуюче й, можливо, тенденційно поширюване уявлення про свідків Єгови як релігійних фанатиків, схильних до обмеженого власними проблемами і вузькими конфесійними інтересами життя. Приваблюють своїм налаштуванням на життєрадісне, поліфонічне світосприйняття, орієнтацією на загальнолюдські, громадські справи публікації у журналах «Вартова башта» і «Пробудись!». Останнім часом у цій літературі дедалі частіше увага акцентується на необхідності плекання національної самоповаги як «здорового й морального почуття», «оскільки в тому, щоб пишатися своїм народом, своєю мовою і своєю батьківщиною, нічого неправильного, з погляду Біблії, немає».

Відтак, такого роду публікації, враховуючи попередній період радикальної «хронологічної есхатології», цілком переорієнтовують свідків Єгови на життєрадісне сприйняття цього світу, місця й ролі людини в ньому, на загальнолюдські та естетичні цінності. Однією із ключових тем у літературі свідків Єгови є проблеми сім'ї, виховання підростаючого покоління, соціальні проблеми молоді. Це також показово, оскільки ідеологічні настанови нині зміщено з актуальної есхатології (яка в минулі десятиріччя тримала свідків Єгови в експресивному збудженні, бо вони очікували есхатологічної розв'язки ще «за життя нинішнього покоління») на реальну життєву перспективу, з соціального песимізму й апокаліптичного алармізму – на оптимістичне світовідчуття. Керівний центр свідків Єгови активно використовує морально-етичний християнський ресурс. І це дає позитивні результати, оскільки приваблює більше неофітів, ніж апокаліптична проповідь і постійне нагадування про неминучий і нагальний Армагеддон.

Матеріали цих видань мають досить широке спрямування: педагогічне, освітнє, виховне, морально-етичне, медично-оздоровче, психо-реабілітаційне. Вони побудовані

на сучасних наукових методиках, які доповнюються й підтверджуються біблійними висновками, порадами, вказівками. Загалом їх позитивний вплив незаперечний, оскільки вони націлені на формування здорового способу життя, зміцнення й гармонізацію сімейних стосунків, на активне та відповідальне входження передусім молодого покоління у громадське життя, на виховання законослухняних громадян.

Зміна богословських концепцій свідків Єгови і їх ставлення до світу сприяла зростанню привабливості конфесії і порівняно швидкому зростанню кількості її членів. Останнє викликає певне занепокоєння серед православних і католицьких церков. В їх друкованих виданнях все частіше друкуються статті з «критичним аналізом єговізму». Та й не тільки. На шпальтах конфесійних ЗМІ іноді з'являються матеріали, що розкривають «невідповідність Біблії» того чи іншого аспекту віровчення певної конфесії, правда, часто без конкретної її назви.

Поряд з проблемами, які часто викликають напругу в конфесійному житті, існують досить динамічні й ефективні засоби, методи та форми євангелізаційної, місіонерсько-проповідницької діяльності, інформаційної, освітньої, кадрової, підприємницької діяльності, завдяки яким цим протестантським церквам і їхнім регіональним громадам вдається успішно розвиватися й досягати поставленої мети.

«Входження у світ» і зростання суспільної самосвідомості. Пізньопротестантські церкви в Україні створюють своє сучасне світобачення, зокрема, щодо ролі релігійного фактора в секулярному, глобалізованому світі, на антропологічній парадигмі, надаючи пріоритетного значення громадянському суспільству, позаконфесійному облаштуванню українського суспільства без клерикального спрямування, солідаризуючись з принципами Конституції України про відокремлення церкви від держави і школи від церкви та права на свободу совісті.

Щодо ролі релігії і місця Церкви в політичній і духовній трансформації українського суспільства маємо різні рефлексії, які відображають *православний консерватизм, католицький авангардизм і протестантський реалізм*. Вони охоплюють широке коло соціальних, суспільно-політичних, культурологічних, правових, етично-моральних проблем у контексті держава – Церква, політика – Церква, культура – Церква, світське право – християнська етика, Церква і проблеми глобалізації, євроінтеграції, секуляризації.

Усі пізньопротестантські Церкви в Україні (баптисти, адвентисти, свідки Єгови, п'ятидесятники) мають *спільний погляд щодо ролі релігійного фактора в політичному й духовному житті суспільства та реалізації принципів свободи совісті*. Вони вважають, що жодна конфесія не повинна мати не тільки статус державної, офіційно визнаної, привілейованої, а й будь-які інші пріоритети у правовому полі українського суспільства й практичній його життєдіяльності. Вони негативно оцінюють демонстрування деякими представниками влади, особливо місцевої, своєї прихильності до тієї чи іншої конфесії. Протестантські церкви наполягають на підконтрольності державної влади громадянському суспільству, яке має бути позаконфесійним і поважати свободу совісті та демократичні права всіх громадян і кожної окремої особи. Разом з тим вони стурбовані зростаючою апатією українців до громадянського життя, нерозумінням і часто недовірою до влади, яка, в свою чергу, допускає безвідповідальність і аморальність у своїй діяльності.

Пізньопротестантські Церкви вважають пріоритетним для себе завданням ініціювати моральну відповідальність громадян перед суспільством, спонукати людей об'єднуватися у громадські організації, зорієнтовані на доброчинні, соціальні, освітні, правозахисні цілі. Протестанти вбачають особливу небезпеку в релігійному чи вузько конфесійному зорієнтованому законодавстві, оскільки завжди, коли релігійні керівники

посилювали свої позиції або домагалися за допомогою державної влади виконання клерикальних програм, результат був трагічним. Вони вважають, що, наприклад, запровадження релігійно зорієнтованих дисциплін до програм середньої і вищої школи суперечать Конституції України, в якій чітко визначено світський характер і держави, і школи.

Церква, як сакральна установа, не повинна брати участі в політичному житті, оскільки вона не може дозволити собі бути просякнутою духом партійності, що роз'єднує суспільство. Такої точки зору дотримуються всі пізньопротестантські конфесії в Україні, хоча між ними є деякі відмінні погляди. Церква має служити всьому суспільству, вважають адвентисти, і тому її священнослужителі не можуть брати участі в політичній боротьбі. Свідки Єгови сповідують принцип нейтральності щодо політики, а тому всі члени цієї релігійної організації (а не лише священнослужителі, як в адвентистській церкві) категорично відсторонюються від будь-яких громадських, політичних рухів і партій, хоча свої погляди на ті чи інші форми державного ладу і політичного управління висловлюють: позитивні – щодо демократичних, негативні – до тоталітарних, диктаторських. Свідки Єгови також критикують клерикалізм, расизм, крайній націоналізм, ксенофобію.

І все-таки серед значної частини протестантів, насамперед серед адвентистів, баптистів і п'ятидесятників, утверджується переконання, що віруючі не повинні відмежовуватися від громадського життя і можуть брати участь у суспільній, політичній діяльності й таким чином приносити користь суспільству й державі. Проте утримання від будь-якої політичної діяльності – обов'язкова вимога до всіх штатних служителів церкви. Водночас, наприклад, адвентисти вважають, що як громадяни своєї країни служителі Церкви АСД можуть залишити церковне служіння і займатися політичною діяльністю. Вони також допускають «наявність різних політичних переконань» серед своїх служителів і рядових членів громад, залишаючи за кожним віруючим «розумний вибір» політичних орієнтацій. Віруючих, які працюють у місцевих і центральних органах влади чи балотуються як кандидати на виборах, церква АСД не критикує і не осуджує. Вони мають право зберігати за собою не лише членство, а й служіння в помісній церкві. Ці положення зафіксовані в «Основах соціального вчення Церкви АСД в Україні».

Отже, в українському пізньому протестантизмі відбуваються складні процеси, пов'язані з визначенням чіткої позиції щодо суспільного життя, соціально-політичних реалій сучасної України. Перевага Святого Письма над теологією, християнської етики над філософськими й соціальними вченнями традиційно була притаманна багатьом пізньопротестантським, зокрема, євангельським і месіансько-есхатологічним течіям. Через це вони були переважно індиферентні до нерелігійної рефлексії і дуже вузько окреслювали коло своїх суспільних інтересів. Це значною мірою консервувалося їхнім напівлегальним або нелегальним існуванням в умовах тоталітарної влади.

Нині в українському протестантизмі *пробуджується інтерес до громадського життя*. По суті всі пізньопротестантські течії вже визнають необхідність «входження у світ». Водночас відбувається зіткнення різних тенденцій: традиційного відмежування від суспільства («Не любіть світу і того, що у світі, бо той, що любить світ, не має любові Божої») й активного входження у світ («Не молю, що ти їх із світу забрав...»). Протестантські церкви дивляться на соціальний розвиток українського суспільства з «християнським оптимізмом». Процес визначення соціально-політичної моделі розвитку української держави, підкреслюють адвентисти, має бути відкритим, скерованим на піднесення гідності людської особи. Пріоритет надається створенню та функціонуванню дієвих механізмів відкритого діалогу між державною владою і громадянами. Майже всі

течії пізнього протестантизму в Україні налаштовані на діяльність в умовах ринкової економіки, правової держави, громадянського суспільства. Баптисти, адвентисти і п'ятидесятники активно залучаються до суспільно-політичних, соціально-економічних процесів. Під час виборчих кампаній баптисти були зареєстровані кандидатами в депутати різних рівнів представницької влади, а також висувалися у депутати Верховної Ради України. Такі тенденції спостерігаються і в п'ятидесятницькому середовищі, представники якого активно включалися у виборчі перегони. Для адвентистів це було раніше характерно меншою мірою. Проте, як зазначено в «Основах соціального вчення Церкви АСД в Україні», і адвентисти почали досить активно реагувати на нові можливості, що створюються для розвитку громадської ініціативи в умовах гарантованої Конституцією України свободи совісті. Можна сподіватися, що віруючі протестантських церков здивують українське суспільство своєю громадянською мобільністю й різними формами соціального, політичного та духовного входження у світ. Таким чином протестантські церкви є фактором конфесійної рівноваги, толерантності й стабільності українського суспільства.

Погляд на світське право і секулярну культуру. *Парадигма світське право – християнська етика* в розумінні богословів Православної церкви і протестантських церков найпереконливіше висвітлює їхні теоцентристські і антропоцентристські орієнтації. Православна церква, як зазначається в «Основах соціальної концепції Руської Православної Церкви», принципово не сприймає і категорично відкидає «секуляризацію високих принципів невідчужуваних прав людини», «автономну свободу совісті». Сучасні теорії природного, так званого «позитивного права», які є основою секуляризованого гуманістичного суспільства, Російська Православна Церква піддає критиці через те, що вони демократичні, а не теократичні, антропоцентричні, а не теоцентричні. На цій основі декларується «пріоритетність релігійного законодавства над світським». Таким чином, провівши демаркаційну лінію між християнською етикою і світським правом, Московська патріархія декларує не лише пріоритетність першої над другою, а й цілковиту їхню несумісність.

Протестантські церкви більш гнучко підходять до цієї проблеми, оскільки вважають, що майбутнє України – це розвиток громадянського суспільства, а тому не протиставляють християнську етику світському праву. Протестантські кола вважають, що сьогодні, коли Україна переживає вирішальний період духовної і культурної трансформації, Церква має допомагати суспільству «набувати нового творчого бачення» своєї перспективи, що охоплює і законодавчу сферу. Цю проблему, наприклад, вважають адвентисти, буде вирішено, коли гідність людської особистості укладатиметься в етичні норми, джерелом яких є християнська етика. Але водночас у «Основах соціального вчення Церкви АСД в Україні» світське право не протиставляється християнській етиці, оскільки вважається (світське право), як «законодавчо закріплений мінімум етичних норм, необхідних для співіснування».

Підтримуючи становлення правової демократичної держави й розвиток громадянського суспільства, в якому «гармонізується єдність демократичного права, правотворчості та правозастосування», всі пізньопротестантські Церкви виступають за гарантування кожній особистості основних прав у світській правосвідомості, проти абсолютної свободи держави і проти необмеженої свободи особистості, за політичний і світоглядний плюралізм у позаконфесійному суспільстві, за рівність громадян у їхніх конфесійних виявленнях.

Ще більш разючі розходження між протестантськими Церквами і православ'ям в особі Російської Православної Церкви спостерігаються у таких питаннях, як *трактування*

проблемного поля культура-церква. Закликаючи до гармонійної співпраці Церкви і культури, Московська патріархія (до речі, цю точку зору підтримують УПЦ Московського і УПЦ Київського патріархатів) зобов'язує культуру бути «носієм благовістя», служити справі «оцерковлення людської творчості», «повернення до первісних релігійних джерел». По суті, це спроба клерикалізації культури.

Протестантські конфесії в Україні не мають клерикальних претензій і не роблять спроб зупинити або повернути до Середньовіччя ходу культурного розвитку людства. Вони визнають закономірними втрату культурою сакральної санкції і становлення секулярної, антропологічної культури. Наприклад, Церква Адвентистів сьомого дня в Україні, визнаючи суперечності між вірою і культурою, водночас декларує готовність бути «відкритою до нових тенденцій у розвитку культури в сучасному плюралістичному суспільстві». Не розчиняючись у сучасній культурі, Церква АСД рекомендує своїм священнослужителям «знайомитися з новими течіями в культурі, щоб знаходити ефективні шляхи до свідомості сучасної людини». На таких же позиціях щодо секулярного суспільства і світської культури стоять «свідки Єгови», в сучасній літературі яких знаходимо систематичні огляди культур різних народів, доброзичливе ставлення до національних культур, зокрема до української.

Пізнюпротестантські конфесії в Україні не підтримують спроб окремих християнських Церков клерикалізувати культуру, насаджувати стандарти православної, католицької, протестантської або якоїсь іншої конфесійної культури. Визнаючи пріоритетність світської культури над клерикальною, вони вважають, що громадянське суспільство і Церква не повинні нав'язувати одне одному жодних культурних стандартів. Церква, діючи в незалежному від держави автономному полі, співпрацює з громадянським суспільством, сприяє створенню необхідних умов для розвитку культури національних і релігійних меншин та запобігає будь-яким формам культурної дискримінації. Культура, підкреслюють українські протестантські авторитети, не повинна служити політичним чи релігійним інтересам, а лише сприяти становленню кожної людської особистості.

Ставлення до світської, секулярної культури і тим більше національної культури з боку різних пізнюпротестантських конфесій в Україні неоднозначне. Найбільш перейнятими проблемами культури можна вважати баптистів та адвентистів. Свідки Єгови засуджують прояви нігілізму щодо національної культури і з повагою ставляться до «розумної національної гордості» за свою батьківщину, свій народ, свою мову і культуру, виступаючи водночас проти клерикалізації культури, проявів расизму, національної обмеженості, національного екстремізму. П'ятидесятницька церква, очолювана Паночком М.С. активно долає спадок колишньої мовного оросіянення богослов'я, проповідей і стає, за змістом і формою своєї діяльності, українською патріотичною Церквою. Адвентисти вважають, що сучасне українське суспільство переживає кризу культурної самоідентифікації і потребує духовного, культурного та національного самовизначення.

Ставлення до глобалізації і євроінтеграції. Тут позиція пізнюпротестантських спільнот більш реалістична і прагматична у порівнянні з позицією інших християнських Церков. Лише Римо-Католицька Церква послідовно виступає за розширення Європейського Союзу на Схід, доводячи, що географічні кордони Європи збігаються з ареалом поширення християнства. Ця позиція відтворена в таких концептуальних афоризмах покійного понтифіка Івана Павла II, як: «Європа має дихати двома легенями – східною і західною»; «Спільні корені європейської християнської цивілізації від Атлантики до Уралу» та іншими. Соціальне вчення Римо-католицької церкви, що має достатній вплив на європейський політикум, відтак можна вважати як вагомий ресурс підтримки євро-

інтеграційних устремлінь України.

Важливе значення з погляду ставлення до євроінтеграції України мають онтологічні засади Православної церкви, які висвітлені в «Основах Соціальної концепції Руської Православної церкви». З цими онтологічними засадами в основному солідаризуються і православні Церкви в Україні – УПЦ МП і УПЦ КП, які вважають, що сучасна європейська християнська цивілізація перебуває у глибокій кризі, оскільки наріжним каменем її онтології є антропоцентризм. У центрі цієї онтології поставлено, як вони вважають, не «грішну людину», яка потребує спасіння, а «гідність Людини як особистості» з її невід'ємними правами, насамперед правом на свободу совісті. Богословські авторитети Московської патріархії вибудовують таку антагоністичну парадигму: європейський антропоцентричний гуманізм – і теоцентрична традиція православ'я; глобалізована, уніфікована, об'єднана Європа – і релігійно-духовна ідентичність слов'янського Сходу; міжнародні стандарти прав людини, європейська концепція свободи совісті (незаперечне право мати, приймати, змінювати релігію) – і незмінність приналежності до традиційних основ слов'янсько-православної цивілізації.

УПЦ Київського патріархату також вважає, що «глобалізація веде до становлення у суспільній свідомості рівнозначності всіх релігій», а тому не погоджується з основоположним принципом міжнародних, зокрема європейських, правових актів, що стосуються свободи совісті, рівноправності і рівнозначності всіх релігій і переконань, і застерігає від «спроби в руслі загальносвітових процесів витіснити християнство і Церкву як соціальний інститут суспільного життя».

Отже, ставлення до європейських цінностей пізньопротестантських Церков неоднозначне, з великою мірою критичності, а в окремих виявах і негативності, приймається майже всіма православними Церквами, яких лякає секуляризований стан сучасної Європи.

У сучасній Європі (Німеччині, Великобританії, Італії, Франції, Іспанії, Португалії, Австрії, Бельгії та інших країнах), безперечно, немає такого публічного єднання влади і релігії, держави і Церкви, як, скажімо, в пострадянських країнах, зокрема, в Україні та Росії, коли, наприклад, президент, прем'єр-міністр або інші високопоставлені державні особи демонструють конфесійну одностайність, спільність чи причетність під час публічних – державних чи церковних – подій, акцій, заходів.

Релігія і Церква у «старій» Європі заповнює певну нішу суспільного простору: діють християнські партії, товариства, асоціації, профспілки, жіночі, молодіжні, дитячі організації. Але держава намагається тримати певну дистанцію від Церкви, а Церква, в свою чергу, не намагається демонструвати свою прихильність, залежність чи бажання отримати будь-які преференції від держави.

Церква в Європі, починаючи від Реформації, позбулася своєї економічної могутності та духовної монополії, втратила можливість здійснювати тотальний контроль над суспільною сферою, зокрема, освітою, наукою, культурою і навіть мораллю. Також у приватному житті вона втрачає традиційне домінування. У цьому разі можна погодитися з патріархом УПЦ КП Філаретом у тому, що «релігія як світогляд та інститут остаточно втратила свою роль у політичній, соціальній і культурних сферах». Така реальність сучасної Європи, в яку ми прагнемо інтегруватися.

Позиція протестантських Церков в Україні щодо глобалізаційних і секулярних процесів і відповідно євроінтеграції відзначається гнучкістю, реалізмом, широким, а не вузькоконфесійним, поглядом на цю проблему. У цьому сенсі чітко і послідовно сформульована вона, скажімо, в соціальній концепції Церкви АСД: глобалізація (а відтак, і євроінтеграція) розглядається як нове явище в світовій історії, як новий історичний

етап людського співтовариства. Така об'єктивна оцінка ґрунтується на тому, що глобалізація охоплює всі сфери людського життя, об'єднуючи політичні, економічні й соціальні процеси світового соціуму. Створення єдиного інформаційного простору, розширення економічних, наукових і культурних зв'язків – все це, вважає Церква АСД, прискорює хід історії. Підштовхують рід людський до об'єднання і негативні фактори – загроза екологічної кризи, міжнародна злочинність та тероризм, нові небезпечні хвороби, які загрожують цілим континентам, і багато іншого. Все це, як зазначено в «Основах соціального вчення Церкви АСД в Україні», засвідчує про необхідність термінових скоординованих зусиль усіх народів і держав.

Разом з тим, оцінюючи об'єктивні й загальнокорисні фактори глобалізації, протестантські церкви звертають увагу і на негативні тенденції: зростаючу матеріалізацію інтересів сучасного людства; моделювання інтересів і запитів населення за допомогою засобів масової інформації; спроба реконструювання релігійно-державних союзів.

Своє завдання в умовах глобалізації протестантські Церкви вбачають у зміцненні, зокрема, таких світоглядних і морально-етичних основ, як: активна життєва позиція і участь у всіх творчо значимих процесах сучасного суспільства; молитва про дарування мудрості й успіхів українським державним діячам у сфері глобальної політики з урахуванням національних інтересів України; неучасть в антиглобалістських програмах та інших екстремістських діях.

Усі протестантських Церкви погоджуються з тим, що Конституція України відображає основні положення міжнародних правових актів – Всезагальної декларації прав людини, Європейського пакту про громадянські і політичні права, Декларації про ліквідацію всіх форм нетерпимості і дискримінації на підставі релігії чи переконання і, відповідно, гарантує та захищає свободу совісті своїх громадян. Протестантські Церкви високо оцінюють положення Конституції України, насамперед, розділи про права і свободи, і вважають, що необхідно пильно стежити за правозахисною практикою цих конституційних норм і сприяти тому, щоб законотворчий процес не був спрямований на порушення права про свободу совісті.

Протестантські конфесії турбує те, що в останні роки в деяких країнах, дедалі частіше почала виявлятися нетерпимість і екстремізм (зокрема, і на релігійному ґрунті), ворожість та інші форми ксенофобії. Відносини в суспільстві (серед них і міжконфесійні) ще не набули такого ступеня толерантності, коли б усі без винятку політичні, громадські й релігійні організації послідовно і безперечно дотримувалися принципів громадянського правопорядку і згоди. Дуже небезпечною тенденцією вважається політизація релігії, ангажованість Церков у політичні процеси і піаракції. Таким чином, протестантські Церкви в Україні зростають на ґрунті конфесійної рівноваги, толерантності й стабільності українського суспільства. І в цьому сенсі вони істотно доповнюють і збагачують все те позитивне і конструктивне, що вносять інші християнські церкви, православні й католицькі, всі релігії авраамістичного коріння (отже, іудаїзм та іслам) для стабільності українського суспільства, його конфесійної рівноваги й толерантності.

Олег БУЧМА (Київ, Україна)

МІЖНАРОДНО-ПРАВОВІ ВИМІРИ СВОБОДИ ЕТНОКОНФЕСІЙНИХ МЕНШИН УКРАЇНИ В ПРОЕКЦІЇ ГЛОБАЛІЗАЦІЙНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ

Однією із визначальних рис сучасної світової спільноти є взаємозалежність народів і держав. Правове, економічне, соціальне, культурне, релігійне, політичне буття кожної держави є невід'ємними структурними елементами єдиного світового устрою. Творення глобального суспільного простору, спричинене впровадженням загальносвітових стандартів у техніку і технології, поглибленням міжнародного поділу праці і кооперації виробництва, детермінує нові проблеми, зокрема такі, як глобальна екологічна безпека людства, небезпека ядерної війни та ін. Відтак, у ХХІ ст. світові процеси все далі глобалізуються.

Водночас позірною є й інша тенденція - посилення устремлінь народів і націй до суверенітету, відновлення втрачених традицій, мови, культури, які стимулюють їх (народи) до розвитку й оновлення. Помітну, а інколи й провідну роль в реалізації як першої, так і другої тенденції відіграє релігійний чинник. Пояснення цього факту ймовірно криється в генетичному зв'язку релігійних та етнічних ідентичностей. Так, релігійні спільноти, щоб отримати статус Церкви, звертаються до елементів національного буття, а то й переступають його межі й поширюють своє вчення в усьому світі. Навіть будучи зорієнтованими на певний соціальний клас, вони все одно апелюють до всієї нації чи світу в цілому. В історії траплялося, що суто релігійна спільнота з часом трансформувалася в етнічну, а кордони етнічних спільнот співпадали з межами релігійних. Багато націй та етнічних меншин ще й нині в своєму бутті спираються на релігійні критерії диференціації.

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

Всі ці зміни відбуваються на тлі глобальних трансформацій у сучасному світі, який стає все більше відкритим до взаємодій і взаємовпливів між різними його елементами, плюралістичним і мультикультурним, в якому вільно співіснують різні релігійні традиції. Водночас в ньому спостерігаються прояви дискримінації певних груп людей, які називаються меншинами. Все частіше меншини відчують на собі політичний, культурний, економічний гніт, а то й геноцид. Саме тому етнорелігійні процеси все більше потребують правового регулювання.

У 1991 році на політичній карті світу з'явилася нова країна – Україна. Здійснилася одвічна мрія українського народу про свою самостійну незалежну державу. 28 червня 1996 року Верховна рада України від імені українського народу, «усвідомлюючи

відповідальність перед Богом, власною совістю, попередніми, нинішнім та прийдешніми поколіннями», прийняла основний закон держави – Конституцію України, яка визначила її як суверенну й незалежну, демократичну, соціальну і правову. Нарешті українці стали державною нацією, подолавши долею визначений історичний трагізм на цьому тернистому шляху державотворення. Сповнено трагічних нуртувань видалися для України особливо останні століття минулого тисячоліття. Її історія, культура та невід’ємна їх складова – релігія, піддавалися нищівним ревізіям і руйнаціям в імперіях (Австро-Угорській, Російській) та державі нового типу – Радянському Союзу.

Демократичний державний і суспільний курси свого розвитку, що обрала Україна, визначили її етнонаціональне та релігійне різно- і багатоманіття, де чільне місце посіли такі помітні у духовному житті суспільства явища як етнічні, національні і релігійні меншини, що відіграють неоднозначно важливу роль у формуванні нової системи ціннісних орієнтацій.

З проголошенням незалежності у 1991 році реалізувалося право українського народу на самовизначення, передбачене Статутом ООН та іншими міжнародно-правовими документами. Відтак, Україна перейшла від формальної суверенності до реальної міжнародної правосуб’єктності та увійшла в складну систему світового політико-правового простору, окресленого глобалізаційним контуром.

Сформульована (визначена) зовнішньополітична доктрина Української держави спрямована на реалізацію, передусім, національних завдань, з одного боку, у міждержавних відносинах, з іншого – через участь в універсальних і регіональних міжнародних організаціях в інтересах українського народу – громадян України всіх національностей.

В Декларації про державний суверенітет України, яка була прийнята Верховною Радою Української РСР 16 липня 1990 року визнається перевага загальнолюдських цінностей над класовими і пріоритет загальновизнаних норм міжнародного права перед нормами внутрішньодержавного права. Керуючись цим, 1 листопада 1991 року Верховна Рада України прийняла «Декларацію прав національностей України», в якій з поміж іншого закріплювалося, що «усім громадянам України кожної національності гарантується право сповідувати свою релігію, використовувати свою національну символіку, відзначати свої національні свята, брати участь у традиційних обрядах своїх народів». Невдовзі, 5 грудня 1991 року, Верховна Рада України приймає звернення «До парламентів і народів», в якому формулюється характер держави та визначаються засади міждержавних відносин України і, зокрема, зазначається, що «Українська держава гарантує всім народам, національним групам, громадянам, що проживають на її території, рівні політичні, громадянські, економічні, соціальні та культурні права, свободу релігійних переконань».

Оскільки згідно з Українським законодавством Церква відокремлена від держави, то етнорелігійні меншини не можуть безпосередньо впливати на характер відносин України з тією чи іншою державою. Але, як відомо, взаємодія держав здійснюється на двох рівнях: горизонтальному (суто міждержавні відносини) та вертикальному (через міжнародні організації, що їх створюють держави, як суб’єкти міжнародного права). Відтак можна говорити про опосередкований вплив етнорелігійних меншин на зміст і перебіг міждержавних відносин України. Причому цей вплив може мати (а подекуди й має) як конструктивний (позитивний), так і деструктивний (негативний) характер.

Прикметно, наприклад, що 2 грудня 1991 року першими державами, які визнали Україну як незалежну державу і встановили з нею дипломатичні відносини, були

Польща {поляки – національна і релігійна (католики) меншина в Україні} і Канада {українці – національна і релігійна (православні) меншина в Канаді}.

Як зауважувалося вище, в Україні Церква відокремлена від держави, проте українська держава підтримує дипломатичні відносини з державоподібним утворенням із спеціальним міжнародно-правовим статусом – Ватиканом (Святим Престолом), який є учасником багатосторонніх конвенцій. Це сприяє нормальному функціонуванню в Україні католицької релігійної меншини. Святий престол співпрацює з Україною в політико-дипломатичній, гуманітарній, науковій, інформаційній сферах.

Проте є низка проблем, які Ватикан порушував перед Україною, починаючи ще з часів понтифікату Івана Павла II. Серед них можна назвати наступні: «1) чітке визначення статусу юридичної особи для Католицької Церкви (Римо-Католицької та Української Греко-католицької Церков); 2) повернення культових споруд та інших церковних приміщень, які належали раніше Католицькій Церкві; 3) інкорпорація спеціальності богослов'я (теологія) у державну систему освіти; 4) можливість існування середніх загальноосвітніх католицьких шкіл та вищих богословських навчальних закладів, які б визнавалися державою; 5) укладання двосторонньої угоди про статус і умови діяльності Католицької Церкви в Україні (конкордату)» (*Козлов В.А. Дипломатія Святого Престолу в постбіполярній системі міжнародних відносин за часів понтифікату Івана Павла II. – Вінниця, 2008. – С. 118*). Але вирішення хоча б одного з цих питань на користь Святого Престолу, на наш погляд, суперечитиме і порушуватиме чинне законодавство, провокуватиме етнорелігійні меншини, або ж їх матірні держави, висувати подібні вимоги, незадоволення яких може спричинити суспільну дестабілізацію, підвищення рівня конфліктогенності соціального середовища, а то й призвести до відкритих внутрішньо-державних (ймовірно й міждержавних) конфліктів на релігійному і етнічному ґрунті, з одного боку, а з іншого – сприятиме клерикалізації української держави і суспільства.

Україна підтримує дипломатичні відносини і з іншими державами (Республіки Польща, Білорусь, Узбекистан, Угорщина, Румунія та ін.). З ними підписані угоди і договори про дружбу і співробітництво, в яких не залишилися поза увагою питання пов'язані з функціонуванням етнорелігійних спільнот. Так, наприклад, в статті 18 Договору між Україною та Республікою Узбекистан «Про дружбу і подальше поглиблення всебічного співробітництва» (1998р.) говориться, що «Високі Договірні Сторони сприяють особам української національності в Республіці Узбекистан та узбецької національності в Україні у збереженні та розвитку етнічної, мовної, культурної та релігійної самобутності, а також сприяють вирішенню проблем добровільного повернення депортованих осіб в Україну. З цією метою Високі договірні Сторони укладають окремі угоди».

Угоди і договори України про дружбу і співробітництво з іншими державами є змістовно близькими і спрямовані на захист етнічної, культурної, мовної та релігійної ідентичності відповідної національної меншини. Разом з тим, незважаючи на це, в двохсторонніх відносинах України з деякими державами (наприклад, з Румунією, Угорщиною, Чехією, Словаччиною, Польщею) з боку останніх залишається ще багато претензійних проблемних питань, особливо територіального характеру. Відтак, етнорелігійні меншини, особливо в місцях їх компактного проживання, можуть стати та інколи й стають засобом, знаряддям і провідниками дестабілізаційних ситуацій в регіонах.

Звичайно, загальноосвітні процеси безпосередньо чи опосередковано позначаються на бутті етнорелігійних меншин в Україні та впливають на характер їх діяльності. З одного боку, внутрішня культурна, економічна, політична, релігійна, правова ситуація в державі й суспільстві детермінують специфіку функціонування, дій і взаємодій у

етнонаціональному просторі. Але, з іншого боку, й релігія може виконувати інтегруючу, націоконсолідуєчу, націозберігаючу і націовідтворюючу функції. Проте виконання цих функцій на благо однієї нації може призвести до руйнування засад національного буття іншої.

Загалом в Україні спостерігалася стійка тенденція збільшення чисельності громад релігійно-національних меншин мусульман та іудеїв, розвивається релігійно-культурне життя інших національних меншин (Закарпатська реформатська церква, Німецька євангелічно-лютеранська церква, Вірменська апостольська церква та ін.). Мають свої релігійні організації корейці, караїми, кримчаки та представники інших народів, що проживають в Україні.

Відхід від обраної зовнішньополітичної доктрини та низький рівень правового забезпечення і навіть незначне обмеження релігійної свободи етнорелігійних меншин в свою чергу детермінують тенденцію до їх суспільної ізоляції, консервують їх духовно-культурне життя, відриваючи його від духовного і культурного поступу всього суспільства.

Україна знаходиться у південно-східній частині Європи, де перетинаються три геополітичні масиви: Євроатлантичний, Євразійський та Ісламський. Це – унікальний цивілізаційний простір, що має свої переваги, але й створює великі проблеми. Проте проблеми, які викликані геополітичним розташуванням України та її внутрішнім етнорелігійним багатоманіттям поки залишаються здебільшого латентними чи мають локальний характер, але за певних умов можуть виявитися «міною сповільненої дії», вибух якої матиме серйозні наслідки для держави і суспільства в цілому.

Запобіжником цьому залишається світський характер Української держави та те, що її міждержавні відносини ґрунтуються на повазі прав і свобод людини, в тому числі світогляду, совісті, релігії і переконань, визнанні свободи особи сповідувати будь-яку релігію, наданні повної можливості фактичного користування правами і свободами етнорелігійних меншин, правом розпоряджатися своєю долею, забезпеченні можливостей етнорелігійним організаціям та їх представникам здійснювати в межах їх діяльності контакти і зустрічі та обмінюватися інформацією, сприянні поїздкам у свої матірні країни тощо.

РОЗДІЛ П'ЯТИЙ

ПРОБЛЕМИ ТОЛЕРАНТИЗАЦІЇ МІЖКОНФЕСІЙНИХ ВІДНОСИН.

Анатолій КОЛОДНИЙ (Київ, Україна)

ФЕНОМЕН УКРАЇНСЬКОГО РЕЛІГІЙНОГО ПЛЮРАЛІЗМУ

Україна – релігійно плюральна країна з часу появи її на карті світу. Вже в першому її владному утворенні Києво-Руській державі співіснували вірування у своїх богів язичників різних племен, спробу поєднати яких в один пантеон прагнув здійснити (правда, безуспішно) князь Володимир у 982 році. По-своєму сприйняв наш народ у свій духовний світ і християнство після його охрещення князем Володимиром у 988 році. Він поєднав у своїх віруваннях цю релігію з язичництвом, а відтак став двовірним. Та інакше й не могло бути. Язичництво – це релігійна картина природи і діяльності людини в ній. Християнство ж – це релігійна картина людини у її відносинах з іншими людьми і Богом. Саме тому, прийшовши на наші терени, християнство, із-за відсутності в нього якогось свого специфічного природобачення, не могло замінити, а чи ж витіснити язичництво. Воно охристиянізувало його. Тому ми й маємо нині у віруваннях народу практично не чисте християнство, а християнізоване язичництво і водночас оязичнене християнство. Цей синкретизм є однією з підвалин тієї релігійної плюральності, яка характеризує духовний світ нашого народу.

Україна, як це відомо, є межевою країною. Вона розташована на пограниччі Сходу і Заходу, християнства та ісламу, двох основних течій християнства – православ'я і католицизму. Це зумовлювало те, що на її території здавна проживають поруч представники різних релігійних вірувань. Таке сусідство, постійне спілкування, навіть співжиття різних вірувань формувало переконання, що релігійність є чимось особистісним, що із-за відмінності у віруваннях не слід допускатися ворожнечі, якихось протистоянь, упереджень, що іншу релігійність слід сприймати з певною байдужістю і толерантністю.

Ще одне. Є два психологічні типи народів – екстраверти й інтроверти. Екстраверти, як відомо, прагнуть розширити свої впливи і володіння, території проживання. Типовий приклад – московити, які в своїх устремліннях прихопити чужі землі дійшли аж до Аляски, приросіямили Прибалтику, Кавказ і Причорномор'я. Вони діють за принципом відомої їх пісні: «Всё, что мною пройдено, всё вокруг моё». Українці – інтроверти. Їм багато, а тим більше чужого, не треба. Вони байдужі і до вірувань іншого, не прагнуть його переінакшити на лад своєї релігійної духовності, зробити «своїм». А відтак – українці толерантні до носіїв інших вірувань.

Релігійність українського народу кордоцентрична. Це означає, що в світогляді українця основну роль – мотиваційну і рушійну – відіграють не розумово-раціональні сили, а світ емоцій, почуттів. Кордоцентрична релігійність є надто простою. Це – релігійність серця. Вона не потребує створення якихось затеоретизованих богословських систем, де, власне, частіше всього й виникає міжконфесійне протистояння. Притаманне українцям чуттєво-релігійне ставлення до життя не формує якусь ворожість до носіїв інших вірувань, бо ж емоційний світ віруючих різних конфесій майже співпадає. Відтак в іншому вони не вбачають якогось ворога. Серед українців часто можна почути, що католики, як і православні, «вірять в єдиного Бога і в Ісуса Христа, тільки в них по-іншому

правиться» (тобто по-іншому виконуються обряди). До євреїв українець також ставиться з повагою, бо ж вони, як заявляли опитувані під час соціологічних досліджень, також «вірять в єдиного Бога» і мають «міцну віру».

Своє ставлення до інших людей українець вимірює не їх конфесійністю, світоглядними орієнтаціями, а їх діяльністю. Тому він толерантний навіть до атеїста. Аргумент при цьому звучить приблизно такий: «Дарма, що він не молиться Богу, але він заслужив собі місце на тому світі справами своїми».

Світоглядну плюральність і поліконфесійність на теренах України забезпечувало також завжди співчутливе й доброзичливе ставлення українця до знедолених, скривджених. Може тому він спокійно прийняв на свої землі вигнаних з Європи євреїв, соцініан та антитринітаріїв – з Польщі, старообрядців, молокан і духоборів – з Росії. Зрозуміло, що це також формувало поліконфесійну карту України.

Гляньмо на те, як цивілізовано Україна вирішує проблему кримськотатарського народу. Воно докорінно відрізняється від вирішення Росією чеченської проблеми. Обидва ці народи – чеченці і кримські татари – були виселені з їх етнічних територій. Але кримотатари були більше скривджені, а тому вони мали більше мотивів для конфліктного вирішення своїх проблем. Але це не трапилося, бо Україна, шануючи їх людську гідність, пішла на прямі контакти своєї вищої влади з їх лідерами. Внаслідок цього кримо-татари постали у нас не як «особи мусульманського віросповідання», а як повноправні і повноцінні учасники всіх державних і суспільних процесів. Відмінна конфесійність при цьому була вже їх особистою справою, особистим вибором. Її українська держава не виставляла як чинник якихось протистоянь. То ж пошанування людської гідності, піднесене на рівень національних стандартів, забезпечує в Україні толерантність міжконфесійних відносин. Дійшло до того, що муфтії кримських мусульман Е. Аблаєв навіть відмовився брати участь в роботі Міжконфесійної Ради Автономії із-за того, що Церква Московського Патріархату з підтримки кримської влади не допускала до роботи в цій Раді представників власне Українських Церков – Київського Патріархату і Греко-Католицької. Представники кримсько-татарського народу вийшли на Майдан, коли вбачили в діяльності команди Януковича промосковську зорієнтованість, продаж інтересів України Москві, а відтак втрату нею своєї незалежності..

Все вище сказане дає підставу для висновку, що **релігійний плюралізм має в Україні свої історичні та ментальні корені. Історія формувала Україну конфесійно плюральною.** Вона ж водночас виховувала в українця свідомість релігійної толерантності.

Нині ми маємо в Україні офіційно зафіксованих понад 120 релігійних течій і церков. Якщо на перших етапах становлення нашої незалежної держави й виникали міжконфесійні чи міжцерковні конфлікти, то вони мали не релігійне, а матеріальне підґрунтя, зокрема проблему володіння храмами. Відомо, що в 1946 році комуністична влада заборонила діяльність в Західній Україні Греко-Католицької Церкви, а належні їй десь понад три тисячі храмів передала Православній Церкві Московського Патріархату. Після здобуття Україною незалежності греко-католики вийшли з підпілля і поставили питання про повернення їм храмів. Замість того, щоб це повернення провести цивілізовано, а для себе побудувати нові храми, Церква Московського Патріархату спровокувала в західному регіоні нашої країни міжконфесійні конфлікти, які зрештою закінчилися не на її користь. То ж коли зараз Московський Патріархат звинувачує опосередковано Ватикан за розгром трьох своїх єпархій в Галичині й із-за цього не йде на прямі контакти глав двох Церков, то ці звинувачення абсолютно безпідставні. Москві їх треба зорієнтувати на свою адресу. Вважаємо, що міжконфесійна ворожнеча в Західній Україні

була спровокована ззовні для того, щоб дестабілізувати зрештою у нас політичну ситуацію, подати нашу країну в очах світової громадськості як недемократичну, нетолерантну. Але українська влада змогла вирішити і цю проблему. В одному з конфліктних поселень було побудовано ще новий храм, в другому – організували почергові богослужіння, в третьому – громада Церкви Московського Патріархату сама по собі розпалася.

В 1991 році Верховна Рада України прийняла Закон «Про свободу совісті і релігійні організації». Хоч цей Закон і був прийнятий ще в комуністичні часи, але він, як на сьогодні, є одним із найдемократичніших у світі. Закон врахував демократичні принципи міжнародних правових документів з свободи релігії. Плюральність українського суспільства він закріпив законодавчо:

1. Насамперед Закон утвердив свободу віросповідань. Він дає право будь-якій конфесії на офіційну реєстрацію, але водночас не робить це право обов'язковим. Відтак маємо зареєстрованими більше ста різних релігійних течій і спільнот.

2. Закон не обмежує права громадян перед Законом із-за якоїсь їх релігійної належності і водночас застерігає від використання релігії для розпалювання пов'язаної з релігією ворожнечі й ненависті, ображення почуттів громадян.

3. Закон декларує рівність всіх релігій, віросповідань та релігійних організацій перед законом, недопущення встановлення будь-яких переваг або обмежень якоїсь релігії, віросповідання чи релігійної організації.

4. Закон забороняє будь-яку політичну діяльність релігійних організацій, причетність їх до політичного життя, а відтак і визнання в той чи інший спосіб якоїсь релігійної організації (Церкви) державною, підключення окремих релігійних організацій до виконання державних функцій чи одержання державного фінансування. Церква відокремлена у нас від держави.

5. Релігійний плюралізм в країні забезпечує також відокремлення школи від Церкви. Державна освіта у нас є світською. Вона через різні релігієзнавчі дисципліни, які читаються в статусі обов'язкових у всіх вузах, дає об'єктивні, конфесійно неупереджені знання про різні релігії, формує толерантні міжконфесійні відносини.

6. Закон не забороняє місіонерську діяльність будь-якої конфесії, в тому числі й зарубіжне релігійне місіонерство, хоч останнє подеколи надто вороже сприймається історичними церквами.

Якщо в комуністичні роки в Україні діяло всього 9 офіційно зареєстрованих Церков і релігійних течій, то в 1991 році їх було вже 42. Тут дала себе знати та Перебудова, яку проводив тодішній Генсек Компартії Союзу Михайло Горбачов, а також демократизм перших років суспільного життя незалежної України. Нині їх нараховується десь понад 120 різного віросповідного коріння – християнського, орієнталістського, рідновірського й іншого, зокрема етнічного і синтетичного. Думаю, що ще більше десятка різних релігійних спільнот у нас залишаються з тих чи інших причин незареєстрованими.

Чим же зумовлене таке велике конфесійне різноманіття в Україні? Вище ми частково наголосили на ролі особливостей нашого історичного середовища в цьому. Історія буття українців як етносу внесла помітні корективи у нашу конфесійну карту. Нинішньому конфесійному різноманіттю сприяли і сприяють ряд чинників. Перший – відзначене вище наше межове розташування між Сходом і Заходом, між двома світовими релігіями – християнством та ісламом, між двома основними течіями християнства – православ'ям і католицизмом. Друге – відсутність в Україні протягом століть національної держави, що не сприяло утвердженню на наших теренах своїх національних церков, а також особлива ментальність місцевих управлінців, для яких українсько-національне,

в тому числі і національно-церковне, в переважній більшості регіонів не стало святиною. Третє – урбанізація, яка створила умови, коли на релігійний вибір особистості, зокрема у великих містах, вже не впливає усталена громадська думка чи сімейна традиція. Четверте – відсутність відпирності, скажу образно – конфесійної екології, у наших історичних церкв, їхня нездатність до місіонерської роботи. П'яте – матеріальна скрута традиційних церков, які нездатні налагодити таку благодійницьку, освітню чи видавничу діяльність, як можуть це зробити привнесені в Україну в останнє десятиліття конфесії або протестантські спільноти, що одержують значну матеріальну допомогу від своїх зарубіжних одновірців.

Окремо слід сказати про роль міжнародного (точніше – закордонного) чинника в плюральності релігійної мережі України. Тут виокремимо наступне: 1. Ми не маємо спеціальних законів, які б обмежували втручання зарубіжних релігійних центрів у внутрішнє релігійне життя України, які б регулювали відносини певних наших релігійних інституцій з їх конфесійними центрами за кордоном. 2. Продовжує діяти та система інституційного підпорядкування в релігійній сфері зарубіжжю, що склалася в часи, коли у нас практично була відсутня свобода віросповідань, Україна не була незалежною країною. 3. Надто ми вже толерантні і міжнародно законопослушні при прийнятті на свої терени різних зарубіжних релігійстворів, легко йдемо на їх реєстрацію і офіційне визнання, дозволяємо вільне місіонерство представників зарубіжних релігійних центрів. 4. Ми також податливі і до зверхницьких зазіхань із-за кордону – або зарубіжних релігійних центрів, або й інших держав – на наші релігійні громади чи то під приводом плекання-захисту якоїсь єдності канонічної території, чи то під приводом забезпечення нормальної діяльності певної національно-меншинної спільноти, опікування інтересами наявних у нас національно-релігійних меншин. Я б сказав так: ми вже надто багато даємо свобод у діяльності релігійно-національних меншин, особливо російської, вірменської, єврейської, румунської і польської. За допомогою посольств своїх матірніх держав вони творять у нас в Україні практично свої паралельні державні структури, діяльність яких інколи носить явно відцентровий характер. Згадаймо для прикладу, в якому антидержавному контексті щодо України російська спільнота і Православна Церква Московської юрисдикції обстоює у нас двомовність, ставлячи російську мову на рівень мови титульної нації, вимагаючи від Українського уряду діяти на міжнародній арені так, як то бажано державі колишньої її колонізації. У цьому Московській Церкві допомагають ті релігійні спільноти, які у своєму богослужбовому вжитку нехтують державною мовою народу, який прийняв їх на своїх теренах. Якщо на основі національної самоідентифікації і з'являються у нас національно-релігійні меншини (німецькі чи шведські лютерани, корейські чи чеські баптисти, болгарські чи грецькі православні, російські старообрядці чи щось подібне), вони все ж мають ідентифікувати себе насамперед громадянами України, а не Росії, Ізраїлю, Німеччини та ін., працювати на нашу державу, а не жити за біблійним приписом «у світі і не від світу». Навіть мовна зорієнтованість цих спільнот на російську мову, а відтак ігнорування української як державної, засвідчує їх чужість в українському національно-визвольному і українсько-відроджувальному процесі.

Україна є релігійно плюральна країна. Вважаємо, що її конфесійна мережа вже склалася. Якщо й появляться ще якісь нові релігійні рухи, то вони вже не матимуть свого успіху, лишатимуться на рівні одиничних громад. Віруючі люди у своїх конфесійних уподобаннях вже в основному визначилися. Маємо навіть процес згортання діяльності деяких нових, як для України, течій.

Гарантом того, що Україна буде залишатися й надалі поліконфесійною країною

без якихось гучних «релігійних війн» служить наша історична традиція, демократична законодавча база, відсутність державної Церкви, діяльність Міжцерковної Ради й інших міжконфесійних всеукраїнських об'єднань, Українського Біблійного Товариства, цілого ряду громадських міжконфесійних утворень, зокрема такого як Міжнародна Асоціація релігійних свобод. У формуванні віротерпимості й утвердженні свободи віросповідань значну роботу проводять Відділення релігієзнавства Національної Академії наук України і Центр релігійної інформації і свободи Української Асоціації релігієзнавців. Щороку вони проводять до десятка наукових конференцій, в роботі яких беруть участь представники різних конфесій. Ці інституції видрукують з інформаціями про життя і діяльність різних конфесій України і світу щомісячний часопис «Релігійна панорама» (вже видруковано більше ста чисел), щорічник «Релігійна свобода» (наявні 14 чисел). Виходять книги десятитомної «Історії релігії в Україні» (вже 8 томів), де в толерантній і об'єктивній формі дається описання різних конфесій українського релігійного поля в їх історії і сьогоденні. Толерантизації відносин між конфесіями і церквами сприяють ті Дні релігійної свободи, які цими науковими інституціями разом з Державним Комітетом України у справах національностей і релігій проводяться в різних областях країни, щорічні літні Міжнародні Молодіжні школи релігійної толеранції. В Україні відроджено відзначення щороку в січні місяці Всесвітнього Дня релігій, встановленого ООН ще в 1952 році. Міжконфесійному примиренню сприяють Фестивали художніх колективів конфесій України, Дні вдячності, Ярмарки релігійної літератури, Екуменічні дні молитв, Міжконфесійні зустрічі релігійних лідерів, Міжконфесійні науково-практичні конференції та ін. На гарантування релігійного плюралізму зорієнтована і та нова редакція Закону України про свободу совісті і релігійні організації, яка підготовлена робочою групою Мінюсту України.

Чи можна сказати, що в нашій країні все абсолютно добре із гарантуванням релігійного плюралізму, не існує ніяких обмежень свободи віросповідань з боку владних структур? Зрозуміло, що так сказати ще не можна, хоч це законодавчо якимось не визначено. Так, враховуючи законом зафіксоване відокремлення Церкви від держави, вищі державні посадовці, зокрема Президент України, не повинні відкрито демонструвати свою конфесійну належність на всю країну із широким залученням до цього засобів масової інформації. А так ми маємо явне вираження симпатій Президента і його Адміністрації до Московського Патріархату. Навіть не на рівні осередку останнього в Україні – УПЦ МП, а до україножера з Москви патріарха Кирила. Для державного службовця канонічною має бути будь-яка релігійна спільнота, що одержала державну реєстрацію, а не лише та, до якої він належить.

Маємо ще вияв симпатій можновладців до певних церков і при реституції майна, виділенні земельних ділянок під храмові забудови, в запрошеннях на участь в різних урочистостях представників конфесій тощо. В календарі релігійних свят, які є вихідними днями, значаться лише свята Православ'я. Хоч ця релігія і є домінуючою в країні і до неї відносять себе дець 36-48% опитаних під час різних соціологічних досліджень, але ж є й інші конфесії, для яких значимими є свої свята. Відзначення їх ними у формі вихідного дня також має бути передбачене законом. Над всіма цими питаннями ще треба працювати з тим, щоб Україна й надалі залишалася країною законодавчо закріпленого і громадською думкою прийнятого релігійного плюралізму, щоб ми мали повну свободу віросповідань.

Ще одне. Складається враження, що різноконфесійні спільноти України прагнуть діяти якимось самоізолювано від інших, навіть від суспільства, загалом світу. Вони не

шукають приводів для зустрічей, взаємоознайомлення, проведення спільних акцій, зокрема у сфері благодійності. У будь-якому разі від офіційно зареєстрованих релігійних спільнот (хіба що окрім греко-католиків, п'ятидесятників і багаїв) ініціативи із організації та проведення якихось міжконфесійних заходів не надходило. У пресі різних конфесій, особливо православних церков, ми знаходимо багато спотворювальних, злостливих статей щодо інших. Читаючи їх і добре знаючи віровчення різних конфесій та їх обрядову практику, так і хочеться тут же висловити свою незгоду із всім написаним, звинуватити їх у явній брехні. Зрозуміло, що такі публікації не сприяють міжконфесійній згоді, формуванню тієї любові до іншого, якій вчив Ісус Христос. А він, між тим, радий йти до інших зі словами: «Мир Вам!». Цей інший заслуговує на повагу до нього при всіх його відмінностях і особливостях. Він – насамперед людина, а будь-яка релігія – це засіб вияву людинолюбства.

Незважаючи на те, що кожна з конфесій прагне обґрунтувати свою єдино істинність, але якоїсь однієї істинної релігії не існує. Істинним (про що мова йтиме і нижче) є те, що об'єднує, як спільний корінь, всі релігії. Це, насамперед, є: віра в буття світу надприродного (і перш за все Бога); в спасіння завдяки вірі і слідуванню загально-людським нормам моралі, включеним різними релігіями у свій моральний канон, а також очікування блаженного життя в потойбіччі. Кожна релігія по-своєму вирішує ці істини. Одні напряду пов'язують людину з Богом, інші ж – між ними ставлять спасителя або ж якогось пророка. Одні вважають, що вирішити свою майбутню долю можна лише через дотримання величезної кількості пропонованих їхніми релігійними спільнотами обрядів і через посередництво служителя культу, інші ж, виходячи з того, що Бог – в тобі і він виявляється через твою душу, закликають до простого молитовного єднання з ним, до богомислія, а не тілорухання в обрядах.

Відтак форми релігійної віри, які переважно й визначають специфіку віросповідань, є людським витвором. Навіть в Біблії Бог засвідчує своє буття, якщо українською мовою, то двохбуквенним висловом: «Я є». Відтак іновірець, який вірить в Бога, є нашим попутником, а не боговідступником чи якимсь єретиком. Він йде до того ж Бога, що й ти, але іншою дорогою.

Релігійна плюральність не має формувати якусь агресивність у відносинах між конфесіями. Бо ж тоді не за Боже вестиметься боротьба, а за людське, створене людською фантазією і виписане чи то у Священних книгах різних релігій, чи то втілене в організаційних принципах вибудови їх спільнот, а чи ж в конфесійних обрядових діях. Певно тому, враховуючи це, Ісус Христос закликав любити не лише ближнього одно-вірця, а навіть ворога свого. Звідси органічно випливає висновок необхідності толерантності міжконфесійних відносин в релігійно-плюральному суспільстві, сприйняття іншого в його світоглядних і релігійних виявах таким, яким він є, щоб потім не вибачатися перед цим іншими, як це зробила (і хвала їй за це!) Католицька Церква. Мало хто звернув на це увагу, але по приїзді в Україну Папа Іван Павло II просив в українців вибачення за те недобре, що скоїла щодо них його Церква. Ми б хотіли це почути від Церкви Московського Патріархату, яка перетворила українців у «ми – православні», віками нищила українську самобутність.

Анатолій КОЛОДНИЙ (Київ, Україна)

МІЖКОНФЕСІЙНІ ВІДНОСИНИ В УКРАЇНІ: СТАН І ШЛЯХИ ТОЛЕРАНТИЗАЦІЇ

В радянські роки законодавство СРСР декларувало свободу релігії, але не свободу віросповідань. Останню в Україні згантував лише Закон 1991 року про свободу совісті і релігійні організації.

Більше 20 років незалежності і свободи від колоніального статусу, московської неволі – це період інтенсивного розвитку релігійної мережі нашої країни. При цьому зростає не тільки кількість релігійних організацій, а й кількість діючих в країні конфесій. Якщо в 1991 році у нас на реєстрації знаходилося 42 релігійні об'єднання (з них 33 християнського коріння, по одному іудейських, мусульманських і рідновірських, 4 – орієнталістських і 2 – синкретичних), то на початок 2004 року їх було вже більше 120 (76 – християнського коріння, 8 – іудейських, 4 – мусульманських, 7 – рідновірських, 16 – орієнталістських, 6 – автохтонних і синкретичних). Точну кількість різних релігійних течій в Україні на 2013 рік сказати не можемо, бо ж Держкомнацрелігій України з 2004 року (а в наступні роки і держдепартамент релігій) дає не повну статистику їх, а ось загальноконфесійно на 2013 рік вона із 36995 зафіксованих релігійних організацій склалася зокрема така: 34780 (94%) організацій християнського коріння, 282 (0,83%) – іудейських, 1145 (3,33%) – мусульманських, 140 (0,8%) – рідновірських, 163 (0,44%) – орієнталістських.

Хоч Православ'я за кількістю своїх організацій (18877) є найбільшою конфесією (51% релігійної мережі), а три найбільші його конкуруючі між собою Церкви – Українська Православна Церква Київського Патріархату, Українська Православна Церква Московського Патріархату і Автокефальна Православна Церква – дають 50% релігійної мережі країни, але навіть ці цифри (не говорячи про православну самоідентифікацію, а тут вона, згідно різних соціологічних досліджень, становить від 36 до 48% опитаних) свідчать про те, що Україна не є православною країною, а країною лише із домінуванням православ'я, з чим його Церкви не з особливим бажанням погоджуються і всіляко протидіють діяльності інших конфесій.

Практично вичерпала «електорат свого зростання» Греко-Католицька Церква (3919 організації на 2013 рік). Незважаючи на перенесення її офісу зі Львова до Києва, вона залишилась практично галичанським феноменом (3551 її організацій, це десь 90,6 %, знаходяться в Галичині і на Закарпатті). Відкритість до світу, його поліетнічності і соціальній невлаштованості дає можливість, всупереч активній протидії православ'я, утверджуватися в регіонах своєї присутності римо-католикам (1104 організації), хоч і вони практично вже вичерпали можливий електорат своїх потенційних послідовників. Римо-католицизм постає переважно як галичансько-подільсько-волинський феномен. Особливих успіхів і своєму поширенні у Східному і Південному регіонах країни католицькі конфесії на перспективу не мають.

Помітно зростає в Україні мережа протестантських організацій (8793). Вони вже становлять 24% від загальної цифри релігійної мережі України. Всі протестантські конфесії {баптисти-євангелісти – 3443, п'ятидесятники – 2677, адвентисти – 2024, єгови́сти – 1091 та ін.} ведуть широку християнсько-просвітницьку, морально-виховну, видавничу, медійну, місіонерську та благодійницьку роботу, що служить підставою нашої впевненості в подальшому інтенсивному зростанні їх мережі.

Мусульманство в Україні не має своєї єдиної організаційної структури, а шість

своїх всеукраїнських управлінь і центрів із 1145 організаціями. Послідовники ісламу у нас (окрім Криму) є представниками меншин тих етносів, на автохтонних територіях яких ця релігія є домінуючою. Відтак ґрунту для свого росту в Україні на перспективу іслам взагалі не має. В Криму іслам також вичерпав можливості свого подальшого кількісного зростання після того, як Духовне Управління мусульман Криму відкрило в 2005 році практично у всіх поселеннях кримських татар свої організації. Належать до мусульманської умми Криму тепер 935 організацій. Але мусульманська спільнота автономії постає надто розколотою на різні управління і центри, які не є толерантні у відносинах між собою під впливом різних мусульманських партій, сект і течій, які виникли і поширилися на Півострові.

Розколоті на різні центри у нас також і іудеї: 282 в 2013 р. діючі їх організацій (а щорічне поповнення їх – одинички) належать до п'яти різних об'єднань. Перспектив для їх взаємопорозуміння немає, оскільки до цього розколу приєдналися позаконфесійні інтереси – економічні, політичні, а то й суб'єктивні орієнтації. Перспектив і кількісного зростання іудейських організацій, як і мусульманських, в країні немає. Людський ресурс вичерпаний. Буде скоріше заманювання і перерозподіл віруючих наявний управлінь, а це, зрозуміло, породить і нові конфліктні ситуації.

Поява і ріст в Україні різних нових релігійних течій (насамперед неохристиянських, неоорієнталістських і рідновірських) є відображенням спільних тенденцій нинішньої інтенсивної конфесіоналізації релігії в світі. На початок 2013 року, згідно офіційної статистики, нові релігійні течії загалом мали біля 2280 одиниць (6,2% всієї релігійної мережі країни). З них неохристияни мають 1977 організацій, неоорієнталісти – 163, рідновіри – 140. Якщо неоорієнталізм і рідновірство у своєму кількісному зростанні і територіальному поширенні вже фактично стабілізувалися, то в порівнянні з ними високі темпи зростання мають неохристияни і насамперед харизмати. На сьогодні останні нараховують в країні вже 1742 своїх організацій.

Неорелігії нерівномірно розміщуються своїми громадами по території України. Там, де сильні позиції традиційних Церков, їх практично одиниці (так, на Тернопіллі лише 11 громад, а серед спільнот Галичини їх лише один відсоток). В Східних і Південних областях країни, де поруч із відродженням традиційних християнських Церков виникли і відносно вільно поширювались різні неорелігійні течії, кількість організацій останніх становить майже 13% від всієї місцевої релігійної мережі.

В Україні практично вже склалася мережа неорелігій і поява якихось нових їх конфесій, масове їх поширення буде вже випадковістю. Тим більше, що традиційні Церкви, які входять у Всеукраїнську Раду Церков і релігійних організацій і становлять 92% всієї релігійної мережі, в контексті засудження і протистояння діяльності НРТ знаходять спільну мову і прагнуть підключити до цього на місцях навіть державні органи.

Ми вважаємо, що конфесійна карта України практично також вже склалася. Виникнення і поширення нечисельних нових релігійних течій її взагалі вже не змінить. Скоріше будуть відбуватися зміни існуючих у нас традиційних релігійних течій, виникнення на їх основі якихось нових церковних організацій або ж релігійних управлінь. В цьому значну роль буде відігравати скоріше суб'єктивний чинник, а також втручання в релігійний процес певних політичних сил, які прагнуть в такий спосіб збільшити ряди свого електорату.

Україна - поліконфесійна країна. Кожний її громадянин живе нині в своєрідному супермаркеті релігій. Він постійно одержує різноманіття конфесійних пропозицій. Вони звучать у нас із сторінок газет, журналів, передач по радіо і телебаченню, на

інтернетівських сайтах конфесій, із книг, які продаються на вулицях, чи просто листівково-оголошень, що вільно роздаються, із уст місіонерів, знайомих, із вкинутих в поштові скриньки агіток-запрошень та ін.

Порадником вибору чи зміни конфесії частіше всього виступають батьки. Вони вважають, що релігія, яку вони сповідують, є єдиноістинною, а оскільки вона в традиції роду, сім'ї, то тільки до неї мають належати їхні діти. Але такий вибір не завжди здійснюється за совістю, а часто і не на вічно. Благо, що Закон України про свободу совісті дозволяє вільно змінювати віросповідання. Але це відбувається вже в зрілому віці, коли людина усуває свою релігієзнавчу неосвіченість, пізнає більше і релігію свого дитинства, й інші релігії, не маючи при цьому вже матеріальної залежності від батьків. Часто тут, на сімейному рівні, і виникає перше вогнище можливого міжконфесійного протистояння. В Україні навіть виник і порівняно активно діє батьківський Комітет захисту дітей від впливу так званих тоталітарних сект.

Ми не виступаємо за релігієвибір українців лише на основі традиції батьків (хоч в основному і віддаємо цьому перевагу), а підтримуємо свідомий вибір кожним своєї конфесійної належності. І не тільки на основі знання цієї релігії, а насамперед на основі глибинного усвідомлення того, що цей вибір зроблений за власною волею, на підставі якогось незбагненого внутрішнього просину до неї, що інколи подається як якийсь надприродно зумовлений процес. Враховуючи право кожного на свій релігієвибір, академічні релігієзнавці України обстоюють гасло: конфесійно ми всі *різні*, але у своїх правах в сфері релігійного життя ми всі *рівні*. Шкода лише, що ця відмінність конфесіями сприймається частіше всього як взаємна ворожнеча, абсолютна несумісність. Коли бачиш, як ворогують між собою насамперед послідовники різних християнських течій і церков, як вони ставляться до нехристиянських віросповідань, то тут же задаєш питання: а чи християни вони? Адже ворожнеча ця відбувається із-за чисто земного, поза істинно християнським і всупереч Христовій заповіді про любов до ближнього, навіть до ворога.

Саме тому завдання своєї теоретичної і практичної роботи академічні релігієзнавці, зокрема наше Відділення релігієзнавства Академії наук України, вбачають у формуванні толерантності міжконфесійних і міжцерковних відносин. Толерантизація передбачає, як перший свій крок, усвідомлення того, що всі конфесійно відмінні люди рівні в правах у своєму суспільному бутті. Адже ми живемо в такий вік, коли все більше відчуваєш себе громадянином Землі. Сучасні засоби інформації майже щоденно оприсутнюють тебе в поселеннях і культурі інших народів, а транспортні засоби дають тобі можливість за декілька годин переїхати в іншу країну, заглибитись там в спосіб життя іншого народу, в інші традиції, віросповідання, пізнати інші цивілізаційні виміри життєдіяльності.

Автору прийшлося через Парламент релігій світу брати участь в роботі багатьох міжрелігійних форумів представників різних віросповідань. Тисячі учасників із різних країн приїждять на ці зібрання. Конфесійне різноманіття вражає. Тут католики і мусульмани, іудеї і буддисти, індуїсти і сикхи, протестанти і зороастри, африканські культи і синтоїти, представники багатьох інших конфесій, а водночас при мізері православних. На конгресі в Барселоні (Іспанія) останніх було лише чотири. При цьому ніхто нікого не агітує за свою релігію, не прагне повернути на її шлях, довести її єдиноістинність. Кожний лише прагне у свій спосіб найкращим чином репрезентувати своє віросповідання, навіть своїм зовнішнім виглядом засвідчити його своєрідність, подарувати тобі щось, що нагадувало б про наявність і такої релігійної культури.

Організатори форумів обрали ефективну форму їх роботи. Невеличкі, по 7-9 осіб групи учасників протягом години-двох за заздалегідь визначеною схемою мають обго-

ворювати актуальні проблеми релігійного життя, конфесійного різноманіття і міжконфесійних відносин. Особистісний склад груп постійно змінюється. Протягом дня кожному приходилось працювати в 4-5 таких групах. Має місце діалог, але не як засіб переконування когось в своїй єдиноістинності. Відбувалося інформування колег по форуму про свою конфесію, її історію і сьогодення. Після таких бесід усвідомлював, що Бог – один, а конфесія – це лише шлях до нього, що кожна людина по-своєму шукає Бога і йде до нього своєю дорогою. Конкретні географічні й історичні умови її буття визначають своєрідність цього шляху. Він є таким же істинним, як і інші. Об'єднує ж послідовників різних релігій насамперед той моральний потенціал, який утримує кожне із віросповідань. Хоч моральне кредо різних релігій і відрізняється у своєму словесному вираженні, але за своєю сутністю воно однакове. Жодна з наявних релігій не вчить чомусь дурному.

Ми живемо в глобалізованому світі. Але глобалізація – це не тільки економічна чи політична інтеграція, а й можливість зберегти свою культурну і релігійну ідентичність шляхом діалогічного спілкування із носіями інших віросповідних виявів. Коли бачиш, як толерантно і доброзичливо спілкуються на міжнародних форумах представники різних конфесій, думаєш, а чи буде колись щось подібне у нас в Україні. Виникає бажання ініціювати проведення такого заходу світового масштабу в Києві. Але думаю, що скоріше це варто заздалегідь програти на всеукраїнському рівні, щоб, коли задумаємо проводити міжнародний форум, не виставить на посміховище всьому світові нашу міжконфесійну і міжцерковну ворожнечу. Адже по цьому значною мірою судять про ментальність і культуру народу.

В міжконфесійних відносинах в Україні ми маємо те, що маємо. Міжконфесійні протистояння між православними і католиками, православними і протестантами, православними і мусульманами, між історичними церквами і новими релігіями вдалося на всеукраїнському рівні не без нашої участі толерувати, конфліктність перевести в локальні вияви і на місцевий рівень. Але все ж порівняно гострими у нас залишаються внутріконфесійні протиріччя – між православними церквами, мусульманськими та іудейськими центрами, між новоутвореннями в православ'ї і греко-католицизмі, з одного боку, і вже традиційними їх церквами. Останнім часом виникає конфлікт між харизматизмом і традиційним протестантизмом. Виникненню і якійсь ескалації внутрішньоконфесійних конфліктів сприяє як внутрішній фактор, часто політичний, (зокрема підтримка владою і насамперед В.Януковичем, Московського Православ'я, незрозуміла очікуваність в депортації заїзжих в УГКЦ екстремістів-догмалівців), так і зовнішній – втручання в православне життя України Московського Патріархату з його антиукраїнською ідеєю «руського мира».

Керівництво конфесій України не особливо занепокоєне тим, як толерантизувати міжконфесійні і внутрішньоконфесійні відносини, як використати міжнародний досвід толерантизації цих відносин в реалії українського релігійного життя. Маємо в наявності навіть якесь устремління на свою конфесійну самоізоляцію і від суспільства, і від багатоконфесійного життя країни.

Говорячи про толерантизацію міжконфесійних відносин в Україні, ми радимо суб'єктам цих відносин критично подійти до тих форм, якими вони користуються при оцінках і описаннях свого духовного супротивника. Читаючи постійно конфесійні видання, ми зустрічаємо в них часто такі блюзнірські, карикатурні і брехливі інформації про інших, які можна використати навіть для притягнення їх авторів за образу і брехню до кримінальної відповідальності. Збудоражений не так давно появою зображень пророка

Мухаммеда «карикатурний конфлікт», який мав місце в Данії, а опісля – і в низці країн Заходу, багато чому навчив інших, але тільки не конфесії в Україні. Він показав, що свобода слова дає нам право говорити те, що ми думаємо, але вона водночас не зобов'язує це робити. Конфлікт цей (як і міжконфесійні) свідчить про наявність різних цінностей, ціннісних оцінок. Так, має місце нерозуміння на Заході психології релігійності Сходу. При цьому, якщо одним бракувало розуміння глибоких релігійних почуттів, спустошених їхньою неухважністю, то інші виявили явне перебільшення зробленого і навіть сприйняли хибну інформацію того, що відбулося, за істину. Схід заглибив конфлікт цивілізацій тим, що дав право використовувати, як аргумент проти Західної цивілізації, судження, що та демократія, яку вона несе, та свобода слова, яку вона захищає, може відкрити шлях для осміювання і знущань над їх вірою.

Світ глобалізується, а тому не слід думати, що аудиторія сказаного або надрукованого обмежується лише якоюсь незначною місцевістю, громадою, конфесією, а то й обмежитися місцевим реципієнтом. Тому ми, як ті, хто вибудовує громадянське суспільство, в якому кожний – суверен, маємо підтримувати у спілкуванні між собою взаємну повагу, терпимість і взаємопорозуміння. Слід вибудовувати мости між релігіями, а не займатися пошуками того, що їх роз'єднує і в якійсь карикатурній, брехливій формі це показувати. Слід бути відкритим до інших, відмінних від твоїх цінностей, сприймати їх як данність і знати, що саме в світі цих цінностей хтось відчуває себе щасливим, а відтак не має бажання змінювати їх на інші і не потерпить будь-які посягання, а тим більше в карикатурній, спотвореній формі на них.

Якщо ми хочемо жити в мирі і дружбі з іншими людьми, з їх релігіями, то не маємо ображати їх почуття, спотворювати їх світорозуміння різними провокаціями, фальшивками, оскільки це ранить їх серце, породжує конфронтацію. Шкода лише, що серед послідовників різних релігій в більшості є такі, хто налаштований на свою єдиноістинність, хто все інше сприймає як «от лягавого». До них часто із-за їх інтелектуальної обмеженості і не доходить, що їх релігія в її вихідному вигляді не може нормально існувати і розвиватися в ментальності інших народів, що там вона, у випадку своєї появи, зрештою етнізується, змінюється часто до невпізнаності. То чи варто її піддавати таким експериментам?

Ми виходимо з того, що якоїсь однієї істинної релігії немає. Істинним є те, що об'єднує, як спільний корінь, всі релігії. Цим є віра в наявність світу надприродного, в спасіння завдяки цій вірі і слідуванню загальнолюдським нормам моралі, віра в життя в потойбічному світі. Будь-яка релігія по-своєму вирішує ці питання. Одні напрямки пов'язують людину з Богом, інші ж між ними ставлять спасителя або ж якогось пророка. Одні вважають, що вирішити свою долю можна лише завдяки дотриманню великої кількості запропонованих їхніми церквами обрядів і обов'язкового посередництва в цьому служителя культу, інші ж, виходячи з того, що Бог в тобі і він проявляється через твою душу, закликають до простого молитовного єднання з ним, до богомислія, а не якогось обрядового рухання, рукомахання тощо.

Ми, як і наш великий філософ Г.Сковорода, вважаємо, що зовнішня форма вияву віросповідання є людським творінням. То ж чи варто із-за цієї людської вигадки в міжконфесійних відносинах кидатися в баталії, ображати інших? Адже при цьому не за Боже йде боротьба, не за те, що не від світу цього, а за людське, створене людською фантазією і виписане чи то в Священних книгах різних релігій, чи то втілено в релігійній організації і в конфесійних обрядових діяннях. Певне тому, враховуючи все це, Ісус Христос закликав любити не тільки ближнього одновірця, а навіть ворога. Він радив

йти до іншого зі словами «Мир Вам!».

Тут варто прийняти принцип: послідовник іншої релігії – не ворог твій. Він йде до того ж Бога, що й ти, але іншою дорогою. Богів не десять, двадцять, більше, не стільки, скільки існує в світі релігій, а один, але зі своїм ім'ям в кожній із останніх. І тут значимою з цього приводу була думка українського рідновірського пророка Лева Силенко: Єдиний Бог кожному народу відкривається під своїм ім'ям, а тому іншовірець є нашим попутчиком, а не грішником, відступником. Та й від чого він міг відступити, якщо релігія деяких з них виникла, скажемо так, навіть раніше на декілька століть від твоєї. Можливість існування інших релігій визнавав й апостол Павло, коли писав: «Бо мусять між вами й поділи бути (в інших українських виданнях – «бути у вас єресі» –А.К.), щоб виявилися випробувані між вами» (1 Кор. 11:19).

В своїх бесідах із православними, які більше від всіх інших нетолерантні щодо інших віросповідань, часто запитую: «А чи християни Ви?». Їх це дивує, але у своєму сприйнятті світу вони знаходяться на рівні іудейського Старого Завіту. Моральні принципи останнього не є загальнолюдськими, коли їх прочитаєш в контексті всієї старозавітної Біблії. Адже там знаходимо і вбивства, і пограбування, і гвалтування, *але представників інших народів*, а не богообраного, тобто євреїв. Десять заповідей в їх внутрішньому старозавітному прочитанні адресовані саме євреям і тільки їм. Ідею ж взаємної любові в світ людей і народів приніс Ісус Христос. Його вчення про любов докорінно відрізняється від старозавітного. Саме заповідями блаженства Ісуса Христа (див.: Мт 5) не те що можна, а й слід користуватися, коли мова йде про відносини між етносами і цивілізаціями, навіть між окремими людьми, про відносини між конфесіями. Якщо ми будемо ними користуватися, то у нас часто буде спрацьовувати самоцензура, самообмеження. В контексті своїх відносин з іншими ми будемо думати про них, шанувати світ їх мислення й діяння і не прагнутимемо нав'язати їм своє, бо ж їхнє є таким же істинним, як і моє.

Таким чином, хоч ми і є різними у всьому, в тому числі і в своїх віросповіданнях, але, незважаючи на це, ми є рівними. Один віруючий чимось своїм конфесійним не переважає, не перевищує іншого. Саме тому світ наш має характеризувати толерантність відносин. Дорога до неї тяжко дається людям, про що свідчить і той «карикатурний скандал», який не так давно будоражив світове мусульманство.

В Україні академічні релігієзнавці шукають різні форми формування міжконфесійної злагоди. Проводяться нами в обласних містах Дні релігійної толерантності із запрошенням до участі в них представників різних конфесій. Навіть посидівши поруч, поспілкувавшись, побачивши один одного, віряни однієї конфесії переконуються в тому, що ці «інші» такі ж люди, як і вони, що їх віра щира і така ж переконлива. Організовані при нашій участі фестивалі художніх колективів різних конфесій і виставки книжкових видань сприяють їх взаємоознайомленню. Цій же меті служили надруковані в нашому часописі «Релігійна панорама» не тільки інформації про різноконфесійне життя України і світу, а й Сторінки конфесій, де описувалася історія, віровчення і особливості діяльності того чи іншого релігійного об'єднання.

В усних бесідах із лідерами різних конфесій ми радимо їм, як толерантно входити в життя полірелігійного світу, як знаходити дорогу до взаємопорозуміння з іншими. Вже маємо перші кроки цих пошуків, коли керівництво однієї конфесії просто з метою взаємоознайомлення відвідує офіси інших. Ми радимо конфесіям не ждати до себе кореспондентів із світських газет, а писати для них статті про свою діяльність, особливо благодійницьку. Останнє не є якоюсь саморекламою чи ж самозвеличенням, а просто

інформацією про те, хто ви є, що ви робите, як живите в глобалізованому світі, в поліконфесійному сусідстві. Міжконфесійному взаємопізнанню може служити також створена в офісі Української Асоціації релігієзнавців (УАР) Бібліотека різноконфесійних видань (книг, журналів, газет), яка постійно поповнюється своїми виданнями різними релігійними спільнотами України. Про шляхи толерантизації міжконфесійних відносин йде мова на багатьох конференціях, які проводять Українська Асоціація релігієзнавців і Відділення релігієзнавства НАН України із запрошенням на них представників із різних церков та релігійних організацій.

На формування толерантності міжконфесійних відносин працюють також ті міжнародні акції, які проводить Міжнародна академія свободи релігій, Асамблея релігій світу, Парламент релігій та ін. Можна лише шкодувати, що із-за міжконфесійної упередженості, яка практично притаманна всім нашим релігійним течіям, Україна не представлена на них своїми конфесіями. За них цю роботу приходиться виконувати нам, українським релігієзнавцям. Вони тільки бувають присутні на тих міжнародних конференціях з проблем свободи релігії, які проводяться нами, релігієзнавчими інституціями, в Києві. Проте і це добре!

Вивчаючи міжконфесійні відносини в Україні, приходиш до плачевного висновку, що різноконфесійні спільноти країни все ж прагнуть існувати якимось самоізолювано від інших, навіть і від суспільства. Вони не шукають привід для зустрічей, взаємопізнання, проведення спільних акцій, зокрема у сфері благодійництва, створення за міжконфесійні кошти Будинків відпочинку для пенсіонерів, центрів за інтересами, медичних консультпунктів, дешевих аптек та ін. У всякому разі від офіційно зареєстрованих релігійних течій (окрім очолюваної М.Паночком Церкви Християн віри євангельської і багаїв) ініціатив щодо організації і проведення якихось міжконфесійних заходів не надходило. Вони ініціюються хіба що конфесіями, які бажають в якийсь спосіб ввійти в релігійний простір України. Це – Церква Єднання, Богородична Церква, спільнота Вознесених Володарів, сасентологи, деякі інші.

Редакція нашого журналу «Релігійна панорама» часто одержувала листи, автори яких піддавали нас критиці за те, що ми, друкуючи в кожному числі на «Сторінці конфесії» інформацію про життя різних віросповідань, називаємо їх при цьому ще й релігіями, в такий спосіб «пропагуємо псевдорелігії». Але, сповідуючи принцип свободи віросповідань і визнаючи й захищаючи право кожної людини на вільний релігієвибір, ми сприймаємо останній як її вільний шлях до Бога. Може для когось вибір іншого виглядає хибним, але для останнього шлях того, хто оцінює його як заблудлого, є таким же. Відтак в принципі якоїсь псевдорелігії не існує. Будь-яка із наявних релігійних течій за своєю формою, компонуванням віросповідних положень є людським витвором, а відтак має надто багато суб'єктивного.

Церквам тяжко погодитися з тим, що віруючі люди – це не солдати, які йдуть одностроєм. Як внутрішні, так і зовнішні фактори визначають свій власний шлях кожного до надприродного. Але в історичних церквах у нас прокручується з року в рік одні і ті ж тисячолітньої давності богослужбово-обрядові форми, які вже сприймаються освіченим християнином, віруючою християнською молоддю скоріше як сліди язичництва в християнстві, як якийсь анахронізм. Цікаві міркування з цього приводу висловив глава УГКЦ Святослав Шевчук: «Один молодик в Аргентині мені сказав: «Владико, якщо церква – музей, де добре зберігають культурні експонати, то туди можна прийти раз на рік. Але жити в музеї постійно, то тут вже вибачте». Таким чином, живучість Церкви при її бажаній зорієнтованості на «сучасних людей», робить далі висновок

митрополит, залежить від того, наскільки вона є «живою», але не «музеєм».

Сказане вище відзначив і екс-папа Бенедикт XVI, коли сказав, що «почалася нова ера релігійності» і що люди «прагнуть знайти її не в Церкві». «При цьому релігія часто постає всього лише як різновид просвітницької діяльності, якою прагнуть урізноманітнити буденне життя, – підкреслював Понтифік. – Великі традиційні Церкви, певне, відчують якусь пригніченість із-за своєї надмірної інституалізованості, інституційної регламентованості... Майже не залишилось проявів живої віри, її простоти. Християнство тепер позначає тільки належність до великих структур... Християнство, як інститут, почало сприйматися як баласт, в тому числі і як баласт традиції».

Чому молоді люди нині часто віддають свою перевагу харизматичним церквам (та й неорелігіям взагалі) перед традиційними, так це тому, що вони є живими, сучасними у формах вираження християнського світобачення і світоставлення. Не може освічена людина і мешканець міста сприймати християнські форми, які виникли в умовах сільського життя і розраховані переважно на бачення їх, а не на активну співучасть в них. Тому традиційні Церкви мають із усвідомленням наявності в них якоїсь загальмованості у своїх виявах толерантно сприймати втрати своїх можливих молодих парафіян і водночас прагнути осучаснити спосіб буття своїх вірян в конфесії, не вдаючись до пошуків шляхів збереження їх в конфесії за допомогою старих закріпачених обрядодіяльних виявів. Спілкування з молодими священнослужителями історичних Церков часто засвідчує розуміння ними ситуації, наявність у них бажання дещо змінити й осучаснити, але відсутність в їх Церквах свободи в релігії змушує їх також зо дня в день, з року в рік «крутити вже заїжджену платівку», розраховану на малоосвіченого і малокультурного вірянина.

Таким чином, виникнення нових течій в християнстві, чому активно протидіють історичні Церкви, не є якоюсь випадковістю, а своєрідною реакцією на консерватизм традиційних його течій, виявленням пошуку в тому ж християнстві того, що було у нього до нововведень Вселенських Соборів і Отців Церкви і що часто страждає далекою від Істини суб'єктивністю. Причин і мотивів іншого, ніж традиційне, сприйняття християнства є багато. Якщо богослов якоїсь конкретної конфесії сприймає це за єресь, то релігієзнавець в цьому вбачає, з одного боку, подальший розвиток конфесії, а з іншого – право кожного на свободу в релігії. А оскільки в громадянському суспільстві кожна людина є сувереном своєї долі, то ми підтримуємо цю її суверенність і в сфері релігійного життя.

При цьому відпорність у послідовників будь-якої з конфесій щодо інших віросповідань мають формувати не релігієзнавці (а саме цього від них очікують традиційні Церкви), а богослови чи священнослужителі конфесій. Але при цьому вони мають знати свого противника, а не голосливо, лайливо, іронічно, без належної аргументації викидати його в корзину псевдорелігій, зараховувати до єретиків, послідовників якихось «тоталітарних сект» тощо. В одержанні таких знань про інших українські релігієзнавці традиційникам своєрідно саме й допомагають. Сповідуючи принципи об'єктивності і позаконфесійності, в своїх працях ми описуємо віровчення, обрядову практику, спосіб життя всіх діючих в Україні віросповідань. Так, в часописі «Релігійна панорама» нами опубліковано більше 130 таких статей-інформацій. На їх основі видрукувано 7-ма і 8-ма книги десяти томної «Історії релігії в Україні» – «Релігійні меншини України» і «Нові релігії України».

При цьому ми не даємо якихось оцінок віровчення і обрядів конфесій: читай і оцінюй сам, виходячи із своєї віросповідної освіченості. Наші оцінки наявні лише тоді, коли в діяльності релігійних організацій ми віднаходимо явно антиукраїнську орієнтацію.

Але це вже не релігія, а політика: політикою релігійні організації, згідно Закону про свободу совісті, не мають права займатися. А тим більше виявляти зневагу до народу, на теренах якого живеш.

Релігійна толерантність може служити тією основою, на якій зростає християнська благодіяльність. Проповідуючи людинолюбство, визнаючи цінність кожної людини, християнство закликає творити доброзичливість милосердя у взаємних відносинах між людьми, вчить «перемагати зло добром» (Рим. 12:21), бути співчутливим (рос. мовою – состраждающим). Відтак благодійницька діяльність релігійних організацій є відображенням їх толерантності, соціального служіння всьому людству, а не тільки співвітчизникам, одноконфесійникам. Благодійність має поєднувати конфесії, формувати толерантні відносини між ними, а не протиставляти їх. Її не слід перетворювати в якусь міжконфесійну конкуренцію, рекламування окремих конфесій шляхом співставлення їх благодійницької діяльності з іншими. Саме через неї має запрацювати та толерантність, яка утримує спокій в міжконфесійних відносинах в нашій країні. Гадаю, що при Всеукраїнській Раді Церков і релігійних організацій доцільно створити відділ, який, об'єднуючи благодійницькі зусилля і фінансові можливості різних релігійних організацій і церков, уже приступив би до відкриття різних благодійницьких установ, координував би благодійницьку діяльність так, щоб вона не перетворювалась в конкуренцію і місіонерство.

Таким чином, сфера релігійного життя, сфера міжконфесійних відносин є надто складною і делікатною. В них на рівні буденного бачення проблем втручатися не слід, оскільки можна буде за цих умов одержати той результат, на який навіть не розраховували. До того ж, ще є й такі закони, за допомогою яких держава регулює буття релігійних організацій в країні. Їх необхідно знати і виконувати, щоб не допускати правовий нігілізм, присилування Церков до їх антиканонічної діяльності, неповажання права кожного за умов громадянського суспільства на вільний релігійний вибір і вільне сповідування своєї релігії.

Валерій КЛИМОВ (Київ, Україна)

ТОЛЕРАНТНІСТЬ МІЖКОНФЕСІЙНИХ ВІДНОСИН: СТАН, ПРОБЛЕМИ І ПЕРСПЕКТИВИ

Проблеми міжрелігійних відносин на всіх рівнях – від міжцерковного до особистісного – супроводжували релігійні спільноти впродовж усієї історії їхнього існування, набуваючи з різних причин гостроти і невідкладності розв'язання в одні періоди, і, входячи в русло спокійного, буденного й ділового співіснування, – в інші. На одних відтинках історії антагонізм відносин між релігіями та їх представниками не раз ставав причиною насильницького переведення на свою віру інших народів, релігійних війн тривалістю в кілька десятиліть, масштабних виявів фанатизму, хрестових походів, гонінь на іудеїв, релігійного тероризму та ін.; на інших історичних відрізках (якими б короткими вони не були) толерантні відносини між носіями різних віросповідань у поліконфесійних суспільствах створювали умови для узгодженого вирішення загальнодержавних проблем, сприяли політичному порозумінню, взаємозбагачуючому співіснуванню етновіросповідних спільнот, забезпеченню стабільності суспільств і держав.

Поступово до учасників суспільних відносин прийшло розуміння, що заклики до

терпимості, взаємоповаги й толерантного співжиття залишаються пустими побажаннями, якщо продовжують існувати реальні причини нетерпимості – духовні, політичні, економічні, соціальні, історичні та ін.

У другій половині XX – першому десятилітті XXI ст. сформувалося й конкретизувалося саме поняття толерантності (у тому числі міжрелігійної), що спиралося, з одного боку, на узагальнені здобутки духовної (інтелектуальної, культурно, наукової, релігійно-церковної, морально-психологічної та ін.) спадщини людства; з іншого – на практику міжособистих відносин, співіснування різновекторних людських спільнот (етнонаціональних, релігійних, професійних, регіональних, адміністративно-політичних) у всій їхній складності й суперечливості. Подолавши надто звужене поняття толерантності (лише як пасивної «терпимості», «поблажливого ставлення» до думок, поглядів, вірувань інших людей), сучасне розуміння толерантності передбачає сприйняття, розуміння і поважання усього розмаїття культур, релігій нашого світу, форм самовираження та самовиявлення людської особистості; право і свободу кожного дотримуватися своїх переконань і визнання такого ж права за іншими; відмову від практики дискримінації, переслідування, придушення інших ідей, поглядів, думок. Якщо визначати толерантність «від протилежного», то це – не поступка чи потурання, не позиція безпринципності, а компроміс; це не бездумна терпимість, пасивне ставлення чи байдужість; це не відмова від своїх або безоглядне прийняття чужих переконань; це усвідомлення того, що погляди однієї людини не можуть бути нав'язані іншим¹⁰⁵. За такого розуміння толерантність постає як важлива практична умова утвердження прав людини, плюралізму та демократії.

З цілої низки причин нагальна потреба осмислення й впровадження толерантності як норми відносин між людьми та їх спільнотами була зумовлена значною мірою необхідністю регулювання відносин у *релігійній сфері*, хоча, на перший погляд, саме ця сфера менш за інші мала б потребувати якихось регулятивних норм ззовні. Однак реальність не співпадає з очікуваннями. Це вже зараз не бракує сентенцій високопоставлених діячів церкви щодо прийняття толерантності, солідаризування з нею і навіть віднайдення в біблійних текстах прикладів терпимості до інших релігій; чесний же ретроспективний огляд релігійного минулого (та й сьогодення) засвідчує, як визнає, наприклад, Генеральний секретар Конференції католицьких єпископів Росії І.Ковалевський, що «релігійна культура взагалі важко сприймає ідею толерантності»; «релігійна культура... не сприймала її (тобто толерантність. – В.К.) довгий час, віками»¹⁰⁶.

Нинішнє розуміння толерантних відносин у міжрелігійних, міжцерковних, міжконфесійних відносинах включає:

- повагу до можливості інших конфесійних спільнот чи віруючих мати відмінну позицію, переконання, судження, поділяючи або не поділяючи їх;
- визнання не лише за своєю конфесією, а й за всіма іншими права на свободу совісті, зокрема, релігійну свободу, на правову рівноправність і рівність можливостей для всіх конфесій, віросповідань та окремих людей;
- право кожної конфесії чи віруючого у відносинах з іншими конфесіями,

¹⁰⁵ Декларация принципов терпимости. Утверждена резолюцией 5.61 Генеральной конференции ЮНЕСКО от 16 ноября 1995 г. Джерело: http://zakon.rada.gov.ua/cgibin/laws/main.cgi?nreg=995_503&p=1257524197295937

¹⁰⁶ Ковалевский И. Диалог католической и Русской православной церквей глазами католиков // Религиозная толерантность. Историческое и политическое измерение / Под ред. А.А.Красикова и Е.С.Токаревой. – М.: Московское бюро по правам человека, Academia, 2006. – С.216.

віруючими дотримуватися своїх переконань і визнання такого ж права за іншими; дотримання таких позицій не означає відмову від своїх або безоглядного прийняття чужих переконань;

- не зайняття конфесіями у міжконфесійних відносинах позицій власної виключності, зверхності, домінування, не протиставлення одних релігійних груп іншим;
- несприйняття і неприйняття конфесією політики влади щодо правової дискримінації, обмежень прав інших конфесій чи релігійних організацій, спроб політизувати позиції церков та релігійних організацій;
- готовність до практичної співпраці з іншими конфесіями, віруючими інших віросповідань у суспільно значущих напрямках діяльності, залишаючись на принципових позиціях своєї конфесії, віровчення.

Початок ХХІ століття позначений цілком очевидною тенденцією до *актуалізації* толерантності як регулюючої норми відносин між людьми, спільнотами, без якої людська цивілізація і така її вагома складова, як сфера міжрелігійних відносин приречені дрейфувати у бік все масштабнішої напруги, конфліктів, ескалації застосування силових методів розв'язання спірних питань. З'явилися прогнози майбутнього людства, у яких стверджується, що найбільш значущі конфлікти глобальної політики будуть розгортатися між націями і групами, які належать до різних цивілізацій, і в яких релігії належить аж ніяк не другорядне місце, оскільки «релігія поділяє людей ще більш різко, аніж етнічна приналежність»¹⁰⁷.

На тлі активізації глобальних причин напруги у політичній, економічній, інформаційній, міжетнічній та інших областях, зростаючих виявів нетолерантності сфера міжрелігійних відносин нерідко замість того, щоб бути зоною примирення, взаємної поваги, співробітництва та мирного співіснування, в реальному житті дає потужний додатковий заряд міжконфесійної, міжцерковної гостроти, конфліктності, непримиренності на світоглядному і релігійному ґрунті, неповаги до іновірних, виливається у соціально резонансні вияви віросповідної нетерпимості, релігійних протистоянь, терористичних актів під релігійними гаслами тощо. За даними зарубіжних аналітиків, до десяти країн світу, де за останні роки рівень нетерпимості і соціальної ворожнечі до представників інших конфесій стрімко зріс, увійшли Болгарія, Велика Британія, Данія, Росія, Франція, Швеція¹⁰⁸. Справу не міняє той факт, що у подібних загостреннях відносин релігія часто виконує лише функцію маскування більш глибоких суперечностей – соціальних, політичних, економічних. Не применшують небезпеку насильства з релігійних мотивів і спроби перекласти відповідальність за них на невіруючих, як це, наприклад, намагався зробити Бенедикт ХVІ у своєму виступі в Ассізі¹⁰⁹ (2011).

Немає потреби доводити, яких масштабів може набути нехтування толерантністю міжконфесійних відносин, невстановлення справжніх причин міжрелігійної напруги, особливо з урахуванням того, що більшість семимільярдного населення на п'яти континентах складають віруючі – члени релігійних об'єднань, організацій та громад.

Причинами актуалізації толерантності у сфері міжрелігійних, міжцерковних,

¹⁰⁷ Концепцію «зіткнення цивілізацій» вперше висунув директор Інституту стратегічних досліджень Гарвардського університету С.Хантінгтон у 1993 р. в одній з найбільш цитованих донині статей «Зіткнення цивілізацій?» // Хантінгтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис. – 1994. – №1. – С.33-48.

¹⁰⁸ Від насилля на релігійному ґрунті найбільше страждають християни і мусульмани /[Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/all_news/world_news/43791/

¹⁰⁹ Звернення Папи Бенедикта ХVІ під час міжрелігійної зустрічі в базиліці Святої Марії Ангелів в Ассізі. 27 жовтня 2011 р. /[Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://www.catholic-media.org/ua/Світ/papa-w-assisi-1.html>

міжконфесійних відносин, на нашу думку, є:

- істотний ріст чисельності релігійних об'єднань на усіх рівнях, важливим наслідком якого є зазвичай не лише посилення значення, впливовості релігійного чинника на різні сторони життя людей, суспільств та держав, а й зростання потреби унормування відносин між зростаючими, динамічними системами релігійних спільнот, кожна з яких так чи інакше заявляє про свою єдиноістинність;

- тенденція поступового перетворення моноконфесійних країн у поліконфесійні з широким спектром релігій, віросповідань, течій, толків, з чисельним зростанням диференційованих за віросповідною належністю віруючих і, як наслідок, зростаючою необхідністю врегулювання відносин між ними;

- урізноманітнення і правова легалізація способів утворення релігійних об'єднань, груп, громад (заснування нової організації чи об'єднання, поділ, злиття, приєднання, розкол, відокремлення від основного релігійного об'єднання тощо), що нерідко вже своїм характером утворення та обставинами практичного утвердження можуть зумовити ускладнення відносин між існуючими і новоутвореними організаціями, потребу толерантизації таких відносин;

- існування практики місіонерської діяльності, прозелітизму на територіях традиційного домінування певних релігій та віросповідань, невідвратної змагальності, конкурентності між релігіями за масиви віруючих, невіруючих чи тих, хто коливається у своєму світоглядному виборі, що зазвичай веде до конфлікту конфесійних інтересів, загострення відносин між релігіями, віросповіданнями, церквами і в кінцевому рахунку актуалізує утвердження толерантних відносин;

- невизначеність змісту принципово важливих у міжрелігійних, міжцерковних, міжконфесійних відносинах понять: «канонічна територія», «місіонерська діяльність», «прозелітизм», «місіонерська територія», потреба в чіткості яких виникає у всіх випадках, де стикаються інтереси двох чи більше конфесій. Множинність тлумачення цих понять зумовлює, в одних випадках, апеляцію до них для звинувачення інших конфесій в нетолерантності, в інших – використання їх для виправдання нетолерантних дій;

- прагнення чисельно домінуючих, традиційних церков зберегти свій статус на т. зв. канонічних територіях в умовах неухильної позитивної динаміки зростаючої присутності інших релігій та віросповідань. Брак ефективності заходів, спрямованих на гальмування відходу своїх віруючих і недопущення утворення інославних анклавів на «канонічних територіях» нерідко веде до посилення нетерпимості у міжрелігійних відносинах і робить повернення до толерантних відносин нагальним;

- відносно слабка результативність заходів на всіх рівнях, спрямованих на подолання причин конфліктів у релігійній сфері (триваючий розрив між темпами зростання релігійної мережі й будівництвом культових будівель; консервування психології конфліктності, латентної нетерпимості, сформованої з давніх часів: між конфесійними спільнотами у римо-католицизмі і православ'ї, римо-католицизмі і протестантизмі, у православ'ї й протестантизмі, між християнством та ісламом, між християнством, ісламом та язичництвом, між ісламом та іудаїзмом, між традиційними і новими релігіями та ін.);

- триваюча політизація релігійної середовища, спекулятивне використання релігійного чинника у політичних, національних, ідеологічних конфліктах з втягуванням у них великих релігійно орієнтованих і солідаризованих груп; непоодинокі вияви прагнень владних структур усіх рівнів, «місцевих еліт» порушити правову норму рівності релігій, надати певні преференції окремим релігіям, церквам, що веде до розбалансування міжцерковних відносин і актуалізує встановлення норм толерантності;

– зростання масштабності конфліктів на релігійному ґрунті чи з участю релігійних спільнот, їх суспільної резонансності; прецеденти активізації міжнародного тероризму під релігійними гаслами, що так чи інакше піднімає планку місцевого релігійного екстремізму та ін.

Умовами актуалізації релігійної толерантності безумовно стали глобальні духовні зміни у суспільствах кінця XX – початку XXI ст.: реальне утвердження прав і свобод людини, перетворення поняття свободи совісті, релігійної свободи у практичні імперативи; світоглядна лібералізація відносин у людських спільнотах, поступове подолання духовно-релігійного монополізму однієї релігії; становлення у багатьох суспільствах релігійного плюралізму як ознаки світоглядної свободи тощо. Як зазначається у Декларації принципів терпимості, прийнятій ЮНЕСКО (1995), толерантність стала не лише найважливішим принципом, а й необхідною умовою миру й соціально-економічного розвитку усіх народів¹¹⁰. У цьому ключі діє Європейська Рада з толерантності й примирення (2008), що здійснює моніторинг міжрелігійних та міжетнічних відносин у країнах Європи з метою попередження ускладнень цих відносин та їх поліпшення, а також відповідні структури у конкретних країнах.

Відкритість України до духовних надбань світової та європейської цивілізацій сприяла тому, що і в нашій країні питання міжконфесійної толерантності поступово починає розумітися релігійною спільнотою і суспільством у цілому не як абстрактна філософсько-етична категорія, а як реальна і нагальна потреба, альтернативи якій просто не існує. Тільки її дотримання може забезпечити нормальне співжиття віруючих, невіруючих, релігійних організацій та їх об'єднань у поліконфесійній Україні, сприятиме безпеці й стабільності 46-мільйонної держави.

Питання актуалізації релігійної толерантності могло залишатися суто теоретичним, якби не мало виходу у практичну площину: саме тут воно набуває повноти смислу, наочно демонструє, що від реалізації толерантних міжконфесійних відносин, їх стабільності, різновекторності, множинності форм співпраці виграють усі – віруючі, релігійні організації, суспільство, держава. У цьому аспекті представляють інтерес *тенденції* практичної реалізації толерантних відносин між віруючими, релігійними організаціями різних віросповідань, у процесі якої толерантні відносини виступають не як якась самоціль, а, по-перше, необхідною умовою результативності міжрелігійної співпраці в інтересах людей і суспільства; по-друге, ще одним, але також суспільно значущим наслідком співпраці конфесій у сфері соціального служіння, боротьби за оздоровлення суспільства, проти негативних виявів.

Дослідження сучасної практики скоординованих дій, співпраці релігійних організацій різних віросповідань в Україні та за її межами на засадах міжконфесійної толерантності дає підстави виокремити такі *тенденції* в її реалізації:

– залежність становлення міжрелігійної, міжконфесійної толерантності від процесів становлення і розвитку релігійної мережі: у релігійному середовищі, де не закінчилися процеси утворення чи реорганізації релігійної мережі, толерантність як принцип відносин у більшості випадків існує лише як бажаний ідеал. Реально затребуваною нормою міжконфесійних відносин вона стає тільки тоді, коли становлення релігійної мережі в основному закінчилося. Тоді у релігійних організаціях (як і в суспільстві) з'являється потреба у засобах та механізмах стабілізації міжрелігійних, міжконфесійних відносин,

¹¹⁰ Декларация принципів терпимости. Утверждена резолюцией 5.61 Генеральной конференции ЮНЕСКО от 16 ноября 1995 г. /[Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://zakon.rada.gov.ua/cgibin/laws/main.cgi?nreg=995_503&p=1257524197295937

у тому числі – через апеляцію до толерантності. Приклад формування релігійної мережі України 1989 – 1993 рр. – тому підтвердження: доки тривали поділи, об'єднання, перерозподіли, розколи, зміни церковного підпорядкування, переходи ієрархів з одного об'єднання в інше і т. п., толерантність міжконфесійних відносин залишалася фігурою умовчання; про неї почали згадувати лише із закінченням в основному процесу переформатування релігійного простору України;

– поступова зміна парадигм ставлення віруючих, релігійних організацій до толерантних відносин: від формальної демонстрації терпимості до практичної зацікавленості у толерантизації; від орієнтації на психологію ортодоксального консерватизму, упереженості, підозрілості, настороженості, недовіри, нетерпимості у міжрелігійних, міжконфесійних відносинах до готовності брати участь у міжконфесійній співпраці, спільних проектах суспільного значення;

– зміна ставлення до ідеї релігійної толерантності конфесіями, що тривалий час в силу свого монополю панівного становища в суспільстві, в конкретних регіонах, серед національних та етнічних спільнот сприймали її як маловартісну чи й взагалі ігнорували. «Будучи наймасовішою релігійною організацією в країні, – підтверджує зазначену вище тенденцію на прикладі відносин РПЦ і протестантських організацій професор Ю.П.Зуєв, – користуючись високою і відносно стабільною довірою в суспільстві, маючи всебічну підтримку державної влади, *РПЦ не має внутрішньої потреби* у розвитку таких відносин (тобто відносин толерантної взаємодії і співпраці з протестантськими об'єднаннями) ¹¹¹. Однак з часом така позиція, типова не лише для Росії, зазнала істотних змін – від ігнорування ідеї толерантності до її сприйняття (декларативного чи фактичного, часткового чи повного) і практичного застосування;

– тенденція акцентованої підтримки і пропаганди толерантних міжрелігійних відносин конфесіями, що представляють релігійні, національні, етнічні, мовні меншини, соціально найменш захищені групи населення та ін., які вбачають у такій позиції форму захисту своїх інтересів, запоруку нормальних умов співжиття у поліконфесійних суспільствах;

– дифузія ідеї релігійної толерантності від конфесійних «верхів» (ієрархів, кліру, теологів), які в силу свого публічного становища не можуть сьогодні займати позиції інтолерантності, до консервативних «низів» – пересічних віруючих, зокрема у сільській місцевості, де різного роду нововведення зазвичай сприймаються про всяк випадок насторожено, із застереженнями, апелюючи до «дідівських традицій», але і легко піддаючись критичним релігійно-ідеологічним маніпуляційним стереотипам на кшталт «толерантність – протестантсько-іудейська вигадка», лавіровка для «американізму», загроза традиціям і т.ін.;

– тенденція постадійної реалізації принципу міжрелігійної толерантності, де кожна наступна стадія містить у знятому вигляді досягнення попередньої: стадія осмислення відносин толерантності як норми міжконфесійних відносин змінилася стадією творення організаційних форм співпраці, базованої на засадах толерантності. Нині ми є свідками переходу від стадії організаційного оформлення міжрелігійної, міжцерковної взаємодії до стадії конструктивної співпраці представницьких структур різних віросповідань у конкретних напрямках та галузях людської життєдіяльності – в соціальній сфері, допомозі соціально незахищеним верствам населення, протидії і недопущенню негативних суспільних явищ; діяльності в закладах освіти, охорони здоров'я, в пенітенціарній системі тощо;

¹¹¹ Зуєв Ю.П. Православно-протестантские отношения в современной России / Религиозная толерантность. Историческое и политическое измерение. – С.225.

– тенденція урізноманітнення шляхів і форм толерантних зустрічей релігій. Перехід від стадії організаційного формотворення міжрелігійної, міжконфесійної співпраці на засадах толерантності до практичного включення релігійних організацій чи їх представників у безпосередню соціально значущу діяльність на місцях породив багатоманіття напрямів і форм співпраці релігій, вимогами якої стали релігійна терпимість, рівність, взаємоповага до переконань представників інших віросповідань, готовність до співпраці з ними, залишаючись на принципових позиціях своєї конфесії.

Оскільки ця тенденція є доволі симптоматичною для процесу толерантизації міжрелігійних відносин, знаходиться у найважливішій для цих відносин площині – практичній, відображає як ефективність, так і проблемність міжрелігійної взаємодії і поки що не знайшла належного узагальнюючого розгляду, зупинимось на ній детальніше.

За останні два десятиліття кожна конфесія, релігійна організація в Україні, у ближньому та дальньому зарубіжжі накопичили чималий досвід здійснення добродійної діяльності, милосердя, культурно-освітньої діяльності, соціальної праці, протидії соціально негативним виявам (ВІЧ/СНІДу, насиллю, порнографії, наркоманії та ін.), допомоги соціально незахищеним верствам населення (пенсіонерам, інвалідам, важко хворим, особам, що потребують соціальної адаптації, сиротам, дітям із неблагополучних сімей та ін.) через створення благодійних товариств, братств, асоціацій, громадських фондів, інших об'єднань громадян на релігійній основі. Їхня діяльність стала можливою в умовах, коли, по-перше, створилися реальні правові умови для неї, по-друге, держава фактично визнала, що не в змозі справитися з величезним масивом соціальних проблем, що накопичилися в країні; по-третє, у релігійних організацій з'явилися певні матеріальні, фінансові, економічні можливості не лише реалізовувати соціально значущі програми, а й бути почутими державою і суспільством. Не секрет, що сприяючи суспільству, державі у розв'язанні важливих соціальних проблем, релігійні організації реалізовували і свої, суто конфесійні завдання: утвердити імідж своєї конфесії як доброзичливої, добродійної, милосердної, готової по-християнськи безкорисно допомогти людині в біді; використати контакти з різними категоріями громадян – віруючих і невіруючих – для поширення свого віровчення на широкій соціальній базі; охопити своїм впливом соціальні верстви населення, сфери соціального життя, структури, що раніше з різних причин були недоступними.

Невдовзі така діяльність конфесій, релігійних організацій у соціально-економічних умовах сьогодення виявила, що реалізація багатьох програм і проектів (релігійних і нерелігійних) як на всеукраїнському, так і місцевому рівнях потребує узгоджених позицій і рішень, спільних зусиль *багатьох чи й усіх* релігійних організацій, вже не говорячи про співпрацю з державними структурами. Таким чином, у цій практичній сфері постало як нагальне питання про ділову взаємодію конфесій чи їх представників, що сповідували доволі різні релігійні ідеї та системи релігійних цінностей, але мали знайти спільну мову і загальноприйнятну базу для порозуміння. Навіть умови релігійного *співіснування* у поліконфесійному суспільстві не ставили так гостро проблему міжконфесійних відносин, як *співпраця* – йшлося про практичні, на регулярній основі відносини у ході активних контактів різновірних організацій у процесі вирішення соціально значущих проблем. В основу такої праці був покладений принцип толерантності відносин, запровадження якого відкрило можливості для доволі різновекторного, багатого за формами міжконфесійного співробітництва.

Зупинимось лише на типових напрямках і формах такої співпраці.

1. Як показала історія розвитку міжконфесійних відносин в Україні на засадах

толерантності, найбільш оптимальний алгоритм для розв'язання спільних соціальних завдань на цих основах був від початку заданий створенням унікального для усього пострадянського простору консультативно-дорадчого органу – Всеукраїнської ради церков і релігійних організацій (ВРЦіРО). На рівні глав релігійних об'єднань був створений прецедент не лише регулярних міжконфесійних контактів, а й пошуку спільних, суспільно значущих проблем, їх розгляду і прийняття взаємоузгоджених рішень у формі заяв, меморандумів, звернень, протоколів та ін. Предметом розгляду ВРЦіРО стало широке коло проблемних питань у сфері державно-церковних, міжцерковних, міжконфесійних відносин, загальнозначущих соціальних проблем, питань моралі та ін. Якщо не брати до уваги кількох незграбних спроб владних структур у 90-ті рр. минулого століття організувати за схемами партконференцій чи зльотів всеукраїнські форуми церков та релігійних організацій з метою міжрелігійного порозуміння й толерантизації «зверху», то створення ВРЦіРО був фактично першим ефективним проектом подолати вікових упередженостей між церквами і конфесіями, зрозуміти позицію іншої конфесії, за столом переговорів знайти шлях для порозуміння і злагоди, створити атмосферу конструктивної співпраці, гармонізації міжконфесійних відносин. Вперше за стіл переговорів і дискусій Ради сіли повноважні представники не лише конфесій, між якими існували в цілому нормальні відносини, але й ієрархи – представники конфліктуючих сторін.

Результатами толерантної співпраці організацій – членів ВРЦіРО стосовно актуальних проблем українського сакрального простору стали зокрема: Меморандум про співпрацю Всеукраїнської Ради церков і релігійних організацій, Мінінформу та Держкомрелігій щодо висвітлення засобами масової інформації проблем релігійно-церковного життя, меморандуми про співпрацю з Міністерством освіти та науки, з Міністерством оборони України, Звернення Всеукраїнської Ради церков і релігійних організацій щодо морально-етичного змісту рекламної продукції в Україні, Угода між Всеукраїнською Радою церков і релігійних організацій та МОЗ України про співробітництво в сферах захисту життя, Спільне звернення Всеукраїнської Ради церков і релігійних організацій та Національної експертної комісії України з питань захисту моралі, Звернення Всеукраїнської Ради церков і релігійних організацій до Президента України В.Януковича з актуальних питань державно-конфесійних відносин, Звернення Всеукраїнської Ради церков і релігійних організацій з нагоди 20-річчя відновлення державної незалежності України та інші.

У Меморандумі про несприйняття силових дій у міжконфесійних взаєминах представниками конфесій було твердо і одностайно заявлено про рішення церков, релігійних організацій не припускати використання будь-яких силових дій у вирішенні та врегулюванні міжконфесійних проблем, особливо таких, що стосуються церковного майна; вирішувати всі спірні питання виключно шляхом переговорів відповідно до законів держави та по-християнськи на основі взаємоповаги і терпимості; не звертатися до влади з метою здійснення незаконного тиску на іншу релігійну громаду чи Церкву¹¹².

Як приклад ефективності толерантних підходів до проблем, з яких раніше знайти консенсусу було просто неможливо з причини непоступливості сторін, можна привести рішення ВРЦіРО про створення в кінці 90-х років XX ст. змішаної робочої групи з юристів та практиків – представників конфесій та компетентних державних органів для розробки проекту Закону України «Про внесення змін та доповнень до Закону України

¹¹² Меморандум християнських конфесій України про несприйняття силових дій у міжконфесійних взаєминах // Людина і світ, 1997, №8. – С.25-26.

«Про свободу совісті та релігійні організації» – акту безпрецедентного на всьому пострадянському просторі. Питання консенсусного узгодження проблемних питань змісту нового проекту Закону й до сьогодні залишається прикладом результативної співпраці толерантно налаштованих членів Ради, як би не змінювалися політична ситуація і вектори пріоритетів у державі та суспільстві.

Вбачаючи у такому органі засіб толерантизації, гармонізації та поліпшення міжконфесійних відносин, подібні ради створені чи створюються й на регіональному рівні – в м. Києві, областях та Автономій Республіці Крим. За ініціативою з місць різного роду міжконфесійні асоціації створюються також для солідарної роботи у конкретних напрямках соціального служіння конфесій. Характерною рисою цих органів є менший зв'язок з державними органами або й взагалі його відсутність (читай – залежності), менший формалізм, більша гнучкість у вирішенні нагальних питань адресної соціальної допомоги. Відносно тривалий період міжконфесійних суперечностей, конфліктів, їх емоційна напруга, гострота, непоступливість сторін конфліктів і, головне, безперспективність конфронтації змусили конфесії поступово зайняти толерантну, більш конструктивну позицію, перейти від конфронтаційних до діалогових форм спілкування і усвідомлення позицій опонента. Вони стали доброю нагодою для конфесій, церков, релігійних організацій, органів влади з перших рук почути про позицію сторін з актуальних проблем сьогодення, скорегувати власні позиції, зробити ще один крок до оптимізації релігійного співжиття в полі конфесійній Україні, взаємної поваги, злагоди, толерантності, зрештою, підвищити рівень і культуру міжконфесійного спілкування.

Ці ж завдання вирішуються й у ході таких загальноукраїнських акцій, як спільні для представників різних конфесій Молитви за Україну в рамках святкування Дня Незалежності, відзначення інших знаменних дат в історії Української держави; в ході періодичних зустрічей президентів України, прем'єр-міністрів України з представниками конфесій; зустрічей керівників християнських церков України щодо подальшого співробітництва церков у сфері захисту суспільної моралі і духовності¹¹³, спільних заяв, звернень церков та релігійних організацій з актуальних проблем функціонування конфесій в країні¹¹⁴, зокрема, щодо спроб використання християнських церков в Україні у виборчій кампанії, стосовно статусу релігійних організацій як юридичних осіб, щодо закріплення за релігійними організаціями права на постійне користування землею, впровадження в шкільний курс навчального предмета «Християнська етика» тощо. Не завжди подібними заходами досягається сподіваний результат, але завжди вони стають більшими чи меншими подвигами у подоланні минулої міжконфесійної ворожнечі й нетерпимості, упередженого ставлення до інших конфесій, в утвердженні нових, толерантних відносин у поліконфесійному суспільстві.

2. Актуалізації й утвердженню толерантних міжрелігійних, міжконфесійних відносин служить і така апробована часом форма пошуку порозуміння, як *діалог* церков, конфесій, релігійних організацій та віруючих. Нам вже доводилося зазначати, що нинішній високий статус діалогу як прийнятного і ефективного методу розгляду й розв'язання проблемних, спірних чи конфліктних питань, з якими доводиться стикатися

¹¹³ Див.: Зустріч керівників християнських церков України 9.12.2005 року [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://www.kievpatr.org.ua/news.php?page_show_nov&id=507

¹¹⁴ Див.: Заява Всеукраїнської Ради церков і релігійних організацій щодо необхідності поважати релігійні почуття, символи та традиції // Голос православ'я, червень 2006, №12 (180). – С. 3; Звернення Всеукраїнської Ради церков і релігійних організацій до Президента України В. Януковича з актуальних питань державно-конфесійних відносин від 21.04.2011 р. [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://www.irf.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=856%3A1&catid=50%3Aзв&Itemid=78&lang=uk

людству, є свого роду підсумком тисячолітнього відбору надійних і ефективних засобів порозуміння, примирення, організації цивілізованого толерантного співжиття різносвітоглядного, поліконфесійного, мультиаксіологічного, плюралістичного світу людських спільнот, їх окремих груп або осіб. Вже вияв готовності сторін міжконфесійних відносин до діалогу засвідчує толерантну налаштованість учасників переговорного процесу до взаємоприйнятний результат, вказує на їх бажання через безпосереднє спілкування зрозуміти позицію іншої конфесії, якою б відмінної від власної вона не була. «Ми повинні прагнути завжди глибшого діалогу між усіма християнами, – зазначав Апостольський нунцій в Україні І.Юркович, – брати участь згідно з наших можливостей, в усіх ініціативах, що мають на меті підтримку мирного співіснування та налагодження конструктивних стосунків між різними силами суспільства»¹¹⁵.

Нагальність міжконфесійного діалогу на засадах взаємної толерантності, поваги до світоглядної позиції інших, визнання рівності сторін у діалозі більш ніж очевидна: вона продиктована не лише зрозумілою неприйнятністю конфліктних чи навіть силових методів вирішення проблемних питань релігійного сегменту в глобалізованому суспільстві, а й досить складною постсоціалістичною спадщиною та цілим комплексом масштабних, потенційно конфліктних наслідків, породжених докорінними політичними, соціальними, духовними трансформаціями у країнах євроазійського простору в 90-х роках минулого століття, які треба долати. Істотні здвиги у позитивному ставленні до принципу толерантності, розуміння його безальтернативності сприяє тому, що щорічно на всіх рівнях – від світового до регіонального і місцевого – проводяться сотні й тисячі діалогових заходів, покликаних через переговорний процес досягти у релігійній сфері взаєморозуміння, терпимості до релігійних позицій, відмінних від власних, зосередитися на конструктивній співпраці релігійних організацій та об'єднань. Прикладом толерантної налаштованості учасників діалогу (якими б кардинально різними не були їхні світогляди) на досягнення порозуміння при вирішенні глобальних проблем сьогодення може бути, наприклад, проведений у жовтні 2011 р. в Ассізі (Італія) День роздумів та діалогу про мир і справедливість у всьому світі під девізом «Паломники істини, паломники миру». Спільну мову у протидії викликам часу – формам насилля, дискримінації, войовничого секуляризму, економічній нестабільності, зростаючій соціальній нерівності, релігійному фундаменталізму – знайшли не лише представники християнських і нехристиянських церков, а й запрошені до діалогу прихильники атеїстичного гуманізму. Учасниками Ассізького діалогу були також Патріарх Константинопольський Варфоломій I, представники Олександрійської, Антіохійської, Сербської, Російської, Румунської, Польської, Албанської церков, а також представники Української православної церкви¹¹⁶.

Орієнтація на толерантність істотно змінює ставлення до міжконфесійного діалогу й в Україні: всі без винятку церкви, релігійні організації до позитивів свого функціонування в сучасному суспільстві відносять власне прагнення сприяти його духовній консолідації; жодна церква чи релігійна організація не заявили про своє небажання міжконфесійного діалогу. З широкого кола конкретних питань на різних рівнях відбуваються міжцерковні діалоги у православ'ї (між УПЦ МП та УПЦ КП, між УПЦ МП та УАПЦ, між УАПЦ та УПЦ КП), міжконфесійні діалоги серед протестантських об'єднань, римсько-католицької та греко-католицької церков та ін. У вересні 2011 р. на зустрічі Предстоятелів

¹¹⁵ Інтерв'ю його преосвященства Івана Юркевича, Апостольського нунція в Україні // Католицький вісник. – Всеукраїнський двотижневик. – №1. – 2009.

¹¹⁶ День роздумів та діалогу про мир і справедливість у всьому світі під девізом «Паломники істини, паломники миру». 31.10.2011 / [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: / http://risu.org.ua/ua/index/all_news/confessional/religious_relations/45146/

УПЦ КП та УАПЦ досягнута домовленість про відновлення діалогу між Церквами щодо відновлення єдності православ'я в Україні. Сьогодні УГКЦ констатує факт діалогу і конструктивної співпраці з протестантськими церквами, вбачаючи в них «потужного і серйозного союзника» при вирішенні цілої низки питань соціального, суспільно-політичного блоку, виховання патріотизму, почуття української ідентичності¹¹⁷. На зустрічі лідерів УПЦ МП та УГКЦ у серпні 2011 р. також обговорювалися питання практичної співпраці двох конфесій. Переговорний процес через діалог різних конфесій практикується на регіональному та місцевому рівнях.

Толерантність міжконфесійних відносин є, таким чином, *і передумовою діалогу, і його результатом*, оскільки створює морально-психологічну базу релігійно-сакрального характеру для подальшого порозуміння і більш широкої взаємодії. У контексті міжцерковних відносин в Україні останнього двадцятиліття ця закономірність дає підстави зробити ще один висновок: справа розширення і поглиблення толерантних міжконфесійних відносин істотно активізувалась би, якби зрушили з місця два найбільш значущі (і не лише в масштабах України) діалоги: між УПЦ МП та УПЦ КП щодо єдності православ'я в Україні; між УПЦ МП та УГКЦ про порозуміння та примирення. Своєю тривалою невірешеністю, проблемністю розв'язання у найближчому майбутньому вони фактично консервують латентну напругу між зазначеними конфесіями і, що не менш важливо, – знижують планку міжрелігійних відносин у релігійному середовищі України загалом. Нагадаємо: діалог між УПЦ МП та УПЦ КП (початок – жовтень 2009 р.), незважаючи на декларативні заяви сторін про готовність його вести, після малозмістовного початку швидко зайшов у глухий кут, зіткнувшись із прогнозованою непоступливістю сторін. Одна сторона діалогу при цьому заявляє: «Демонструючи готовність розпочати конструктивний діалог з неканонічними церковними структурами, УПЦ МП водночас зберігає свою принципову позицію щодо історичного факту розколу та його ініціаторів. ...Єдиною прийнятною моделлю відновлення церковної єдності є об'єднання всіх православних християн у лоні канонічної УПЦ МП, тобто повернення тих, хто відокремилися, туди, звідки вони вийшли. Шлях до відновлення єдності пролягає через покаєння...»¹¹⁸. Інша сторона – УПЦ КП також заявила про свою готовність до «відновлення діалогу», але без пред'явлення до себе будь-яких ультимативних вимог і висунула власне розуміння покаєння, що за змістом розходилося із наведеним вище, пропонуючи взаємне покаєння і «припинивши ворожнечу»¹¹⁹. Збереження таких відносин між церквами, що чи не вперше оцінювалися навіть не як «нетолерантні», а як стан «ворожнечі», робить до сьогодні діалог двох найбільших православних церков більш ніж проблемним.

Доволі песимістично, зокрема лідерами УПЦ МП, оцінюються перспективи й іншого діалогу – між УПЦ МП та УГКЦ. За цих обставин потенціал толерантних зустрічей згаданих релігій і церков, на нашу думку, істотно недовикористовується, звужуючи сегмент результативного діалогу навіть віросповідно близьких конфесій, вже не говорячи про ті релігії, між якими існували (та й існують) історично закріплені бар'єри неприязні чи й ворожнечі.

3. Принципово нове місце церков і релігійних організацій у незалежній Україні

¹¹⁷ Предстоятель УГКЦ Святослав (Шевчук). «У нас є набагато більше спільного, ніж того, що нас розділяє». Глава УГКЦ про міжконфесійні стосунки / [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: / http://risu.org.ua/ua/index/all_news/confessional/interchurch_relations/43439/

¹¹⁸ Доповідь Предстоятеля УПЦ Блаженнішого Митрополита Київського і всієї України Володимира на Ювілейному Соборі УПЦ МП 8 липня 2011 р. // [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: /<http://orthodox.org.ua/uk/node/9593>

¹¹⁹ Звернення Священного Синоду Київського Патріархату до УПЦ МП (2011) / [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://www.cerkva.info/ru/documents/13-documents/1762-zvernennia-do-upc-mp.html>

відкрило ще одну можливість розвивати толерантні міжконфесійні відносини – через *Українське Біблійне Товариство* та його представництва на місцях. У ньому представлені інтереси 16 найбільш чисельних конфесій України – ОС ЄХБ, УПЦ КП, ВС ХВС, УУКЦ АСД, УПЦ МП, РКЦ, УГКЦ, УАПЦ та ін. Хоча у порівнянні із згаданими вище формами міжконфесійної співпраці мета Товариства сприймається як відносно вузька і конкретна (переклад, видрук і розповсюдження Біблії, біблійної літератури українською мовою й мовами національних меншин в Україні), а традиція створення таких товариств має зарубіжно-протестантські корені, функціонування Товариства та його 4 відділень у регіонах впродовж 20 років наочно довело ефективність реалізації не тільки його основної мети, а й утвердження толерантних відносин між конфесіями – членами УБТ в ході організації перекладів, друкування головної книги християнства, її поширення серед віруючих та невіруючих. Узгоджена, взаємоповажна, навзаєм толерантна діяльність представників українського баптизму, православ'я, п'ятидесятництва, адвентизму, католицизму, лютеранства, греко-католицизму та інших віросповідань в УБТ не лише демонструє переваги і перспективи конструктивно-толерантних відносин між представниками різних конфесій (а ці відносини у минулому нерідко були далекими від толерантності), а й вигідно контрастує з тими міжконфесійними складнощами, які проявилися, наприклад, у процесі відзначення 450-річчя Пересопницького Євангелія¹²⁰.

4. Реальний поступ України у справі забезпечення свободи совісті, релігійної свободи, релігійної рівності та плюралізму сприяв урізноманітненню шляхів і форм толерантної співпраці релігійних організацій та об'єднань на усіх рівнях. Немалою мірою примноженню напрямів і форм міжконфесійного співробітництва сприяли також поліконфесійність релігійної мережі України, тенденція лоялізації вітчизняного права та його правозастосування, певне зміцнення матеріально-фінансового та духовного потенціалу конфесій, істотне посилення зв'язків вітчизняних релігійних організацій із зарубіжними одновірними організаціями – спонсорами багатьох проектів, можливість запозичення досвіду діяльності організацій єдиновірців за кордоном та ін.

За *напрямами* скоординованої діяльності різних конфесій на толерантній основі можна виокремити діяльність

загальносуспільного блоку:

– підписання звернень, заяв, меморандумів, звернень та ін. з проблем внутрішньої та зовнішньої політики України, виборчого процесу, законодавчого врегулювання релігійної сфери, державно-церковних, міжцерковних, міжконфесійних відносин; діяльності ЗМІ, організованої протидії насиллю, аморалізму, іншим соціально негативним проявам тощо¹²¹;

¹²⁰ За свідченням офіційних джерел, щоб уникнути міжцерковних суперечок та конфліктів при освяченні музейно-культурного комплексу «Пересопницьке Євангеліє» було вирішено його не освячувати. І справа тут не в самій дилемі «освячувати / не освячувати», а у черговому прояві латентно напружених відносин між окремими церквами. Що ж стосується самого акту освячення світської установи, то не зайве згадати, що у ряді церков на пострадянському просторі захопленість освяченням світських установ та закладів вже отримала негативну оцінку самих церковних властей, оскільки на практиці перетворилася в комерційну акцію, що нерідко просто дискредитує церкву в очах мирян / Музей «Пересопницького Євангелія» освячувати не будуть, щоб уникнути міжконфесійної напруги / [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/all_news/culture/religion_and_culture/43843/

¹²¹ У цьому сенсі показовими є Звернення традиційних Українських Церков до вірних та до всіх людей доброї волі з нагоди двадцятиліття референдуму на підтвердження Акту проголошення незалежності України (2011) / [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/resources/church_doc/esumen_doc/45747/ ; Відкрите звернення керівників християнських Церков України щодо потреби захисту моралі та цінностей (2010) / [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://old.chve.org.ua/index.php?option=com_content&task=view&id=338&Itemid=89

- співучасть у заходах загальнодержавного, загальнонаціонального значення, відзначенні знаменних дат та ювілеїв, підтримка суспільно важливих публічних світських акцій;

- створення громадських міжконфесійних організацій з метою сприяння вирішенню питань загальносуспільної значущості;

- заходи, спрямовані на узгодження дій щодо реалізації соціальних програм, можливої присутності конфесій у закладах освіти, охорони здоров'я, пенітенціарної системи тощо.

загальнорелігійного блоку:

- участь представників різних віросповідань у міжконфесійних радах (ВРЦіРО, Раді євангельських протестантських церков України¹²², Раді представників духовних управлінь і центрів мусульман – Раді муфтіїв України, Міжконфесійній раді Криму «Мир – дар Божий», Духовних радах християнських конфесій та ін.);

- участь у Комісії з питань соціального служіння ВРЦіРО;

- спільна участь у Молитві за Україну в рамках святкувань Дня Незалежності, з нагоди Дня Конституції України, Хрещення Київської Русі та ін.;

- саміти протестантських євангельських деномінацій, присвячені проблемам міжрелігійного порозуміння, спільної позиції перед викликами сучасності, недопущення політизації конфесій тощо;

- участь конфесій (УПЦ КП, УГКЦ, РКЦ, протестантських церков України) у світових, європейських, регіональних та місцевих релігійно-суспільних акціях (екологічній акції «День дій на захист клімату»; спільній молитві різних конфесій про захист клімату та життя на планеті; Всезагальній молитві «За пробудження», присвяченій духовному відродженню слов'янських народів; Всеукраїнський День молитви за сиріт та ін.);

- єкуменічні зустрічі конфесій;

- спільні зустрічі кількох обрядів з проблем міжцерковного діалогу¹²³;

- організація тижнів молитви різних конфесій (православних, католиків, протестантів), відповідальних за спільну роботу в лікарнях, тюрмах та ін.;

- створення громадських міжконфесійних організацій (Всеукраїнська громадська організація «Український Дельфійський комітет», організація Всеукраїнська громадська організація «Об'єднання християн-військовослужбовців України» та ін.);

- участь у роботі Українського Біблійного товариства та відділень у регіонах;

- організація хаджу до Мекки, паломництв до інших сакральних об'єктів Радою представників духовних управлінь і центрів мусульман – Радою муфтіїв України;

- створення міжконфесійними організаціями офіційних веб-сторінок, використання інших медіа-ресурсів для інформування громадськості про суспільно значущу діяльність міжконфесійних структур.

За *формами* скоординованої діяльності різних конфесій на толерантній основі можна виокремити

- міжконфесійні центри пропаганди здорового способу життя, фізичної, психо-

¹²² Рада євангельських протестантських церков України діє з 2005 р. і включає вісім протестантських церков: ВСЦ ХВЕ, ВСО ЄХБ, Церква АСД, УХЄЦ, БНЦ ЄХБ, СВЦ ХВЕ, Асоціація місіонерських церков ЄХ, Українська Лютеранська Церква, представляючи близько 80% протестантських об'єднань в Україні // Релігійна панорама. – № 4 (114). – 2010. – С.10-11.

¹²³ Прикладом таких зустрічей стало чергове, IX за числом спільне засідання єпископів двох обрядів Католицької церкви в Україні в жовтні 2011 року: Синоду Єпископів Києво-Галицького Верховного Архієпископства УГКЦ та Конференції Єпископів Римсько-Католицької Церкви в Україні / [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://www.catholic-media.org/ua/Україна/ix-spilne-zasidannia.html>

логічної та соціальної реабілітації алко- та наркозалежних, колишніх в'язнів; для профілактики СНІДу тощо;

- міжконфесійні за представництвом благодійні фонди, благодійні організації для допомоги інвалідам, дітям-інвалідам, самотнім пенсіонерам, важко хворим, матерям, неблагополучним сім'ям, жінкам, що потрапили в кризову ситуацію, пов'язану з небажаною вагітністю та ін. Показово, що об'єктами допомоги стають люди різних віросповідань чи й невіруючі;

- оздоровчі комплекси, дитячі садки, літні оздоровчі табори для дітей і молоді, включаючи тих, батьки яких належать до різних віросповідань чи й взагалі індиферентні до релігії;

- курси іноземних мов, комп'ютерної грамотності та ін.;

- консультації з правових, медичних, психологічних питань;

- гуманітарні програми допомоги (постачання одягу, продуктів, медичного обладнання, медикаментів тощо);

- влаштування благодійних їдалень для малозабезпечених;

- фундація будинків сімейного типу для безпритульних дітей, дітей-сиріт;

- благодійна діяльність в школах-інтернатах, лікарнях, виправних колоніях та ін.

- міжконфесійні благочинні акції («Миколай про тебе не забуде», «Різдвяна свічка», «Великодній кошик», «Спасіння душі через книгу», Всеукраїнська акція допомоги дітям-сиротам та ін.);

- соціальне партнерство церковних соціальних фондів та світських благодійних організацій у питаннях благодійництва та партнерства;

- участь у Дні благодійництва в Україні (12 грудня), співпраця конфесій з Українським форумом благодійників* та ін.

Прикладом ефективної діяльності міжконфесійного формування на засадах толерантності є, зокрема, діяльність Української міжконфесійної християнської місії «Духовна та благодійна опіка в місцях позбавлення волі», до якої входять представники 11 християнських конфесій. Непросте питання духовно-соціальної опіки осіб, що перебувають в установах кримінально-виконавчої системи, окрім прямого результату, пов'язаного з опікою осіб, що відбувають покарання, наочно демонструє ще і важливість спільної позиції християнських об'єднань та організацій у справі конкретного служіння людям та вирішення соціальних проблем, що існують у суспільстві ¹²⁴.

По своєму унікальною формою співпраці церков та релігійних організацій різних віросповідань на толерантній й основі стало будівництво з благословення папи Бенедикта XVI біля містечка Шаргорода Вінницької області трьохкілометрової Хресної дороги з 14 каплицями впродовж неї. Хоча ініціатором будівництва виступила РКЦ, у її спорудженні беруть участь багато різних християнських конфесій, керуючись гаслом «Конфесії можуть бути різні, а Бог один» ¹²⁵.

Констатуючи чималий досвід конфесій в Україні та поза її межами у справі організації співробітництва на толерантних засадах, виробленні чи запровадженні різноманітних напрямів та форм ділової міжконфесійної співпраці, що спирається на взаємоповагу

* Про стан і рівень благочинності (світської та релігійної) в Україні певною мірою свідчать результати Світового рейтингу благочинності, опублікованого найбільшою британською благодійною організацією Charities Aid Foundation (CAF): у 2010 р. Україна посіла 150-е місце із 153 країн Світового рейтингу благочинності. Далі йдуть Бурунді та Мадагаскар / [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/all_news/community/charity/37849/

¹²⁴ Релігійне життя в Україні // Релігійна панорама. Інформаційно-аналітич. журнал. – 2005. – №7. – С.7.

¹²⁵ Там само. – 2010. – №1. – С.9.

до інших релігій, терпимість, визнання за іншими права на свободу віросповідання тощо, не можна не зазначити чималі складнощі, *проблеми* реалізації таких відносин. Спільна участь конфесій у вирішенні практичних питань, що представляють як суспільний, так і релігійно-церковний інтерес, доволі швидко виявляє, у кого позиція відображає реальну готовність до толерантної співпраці, а у кого вичерпується пустими деклараціями про толерантність. Здавалось би зацікавленість конфесій у допомозі, сприянні у вирішенні суспільно важливих питань мала б стати сьогодні прийнятним ґрунтом для толерантного порозуміння навіть для тих віросповідань, церков, релігійних організацій, що з різних причин віками перебувають у відносинах конфронтації, нетерпимості чи й ворожості. Однак і на сьогодні можливості толерантних зустрічей релігій на практиці використовуються лише частиною конфесій.

Найбільш активно потенціал толерантного міжконфесійного співробітництва реалізують протестантські, римо-католицька, греко-католицька церкви; майже відсутні приклади суспільної співпраці на регулярній основі між представниками УПЦ МП і УПЦ КП, УПЦ і УГКЦ, православних церков й ісламських громад, ісламських й іудейських організацій, між т. зв. традиційними релігіями і неорелігіями та ін. З різних причин поки що неможлива толерантна співпраця між окремими напрямками всередині ісламу, в іудаїзмі, православ'я, між деякими напрямками у протестантизмі. З 2000 р. призупинило членство у Кримській міжконфесійній раді «Мир – дар божий» Духовне управління мусульман Криму, мотивуючи це своїм протестом проти встановлення на півострові з нагоди 2000-річчя Різдва Христового різних християнських монументів та знаків. Не бере участі в роботі Ради представників духовних управлінь і центрів мусульман України Духовне управління мусульман України та Донецький центр мусульман України. Далекими від толерантних залишаються відносини між різними організаційними утвореннями в іудейських організаціях України, що спричинило до ситуації, коли відразу чотири духовні особи носять звання Головного рабина України¹²⁶. За інформацією з місць, в цілому ряді регіонів позицію ігнорування будь-яких контактів з іншими християнськими спільнотами, іновірцями займають представники УПЦ* – нерідко найчисельнішої за кількістю релігійних організацій в даному регіоні; проведення на місцях різного роду громадських заходів часто супроводжується конфліктами між представниками УПЦ МП та УПЦ КП. Непоодинокими залишаються конфліктні ситуації на ґрунті спротиву традиційних релігій протестантському і неорелігійному місіонерству та євангелізації¹²⁷.

Якщо узагальнено подати *проблеми і причини*, що на сьогодні гальмують процеси налагодження толерантних відносин між конфесіями, то в першу чергу слід назвати такі:

- незакінченість процесів формування релігійної мережі, у яких релігійні об'єднання, релігійні організації, громади виступають як суперники, конкуренти за масив потенційно своїх віруючих, за території впливу, культові будівлі та приміщення,

¹²⁶ Єленський В. Іудаїзм в Україні // Історія релігії в Україні: В 10-ти томах. – Т.7. Релігійні меншини України. – 2011. – С.458.

* Не виключаємо, що корені такої негативної налаштованості УПЦ до інших віросповідань йдуть від позиції РПЦ: як зазначає російський дослідник Ю.П.Зуєв, структури РПЦ на місцях, залишаючись найбільш масовими у Росії і не відчуючи внутрішньої потреби розвивати міжконфесійні відносини, на практиці ухиляються від прямих контактів з представниками протестантських церков, а подекуди й проявляють нетерпимість щодо них // Зуєв Ю.П. Православно-протестантские отношения в современной России / Религиозная толерантность. Историческое и политическое измерение. – С.225.

¹²⁷ Пивоварський О.Л. Житомирщина релігійна // Релігійна панорама. – 2010. – №3. – С.66, 68; Молочко В.М. Чернігівщина релігійна: історія і сучасність // Там само. – 2010. – №6. – С.74 та ін.

за домінуючий вплив на владні і партійні структури тощо;

– інерція вікових нетолерантних відносин, взаємної підозрілості й нещирості між окремими релігіями, церквами, регіональними віросповідними групами, яка й після істотних політичних, соціальних, економічних, духовних, культурних, правових змін, істотної трансформації державно-церковних відносин, ідейних та ціннісних парадигм нерідко залишається в свідомості, психології, моральних оцінках, способах реагування, поведінці релігійних спільнот і конкретних віруючих, стаючи поживним середовищем для настроїв нетерпимості, неповаги, міжконфесійної ворожнечі, дифамації тих чи інших конфесій та ін.;

– політизація релігії, релігійних об'єднань, релігійних організацій, що змушує релігійні спільноти діяти «під диктат політичних інтересів»¹²⁸, у невластивих їм ціннісних координатах, ставитися до інакочисельних з політично мотивованих позицій. Констатуючи існування в світі «геополітичних і георелігійних проєктів – ісламського, американо-протестантського, католицького, секулярно-європейського», а отже – і законність просування релігійних інтересів у комплексі з політичними та економічними залежностями від Росії, праве інтелектуально-релігійне лоббі у цій країні вважає, зокрема, що «тепер прийшов час, щоб свята Православна Віра поширювалася по усьому світі по трубах «Газпрому»»¹²⁹;

– триваючий процес приходу в релігійні організації неофітів, які з властивою усім новонаверненим активністю не лише маргіналізують традиційні внутрішньорелігійні устої, настрої поміркованості, взаємоповаги, терпимості, а й привносять у релігійне середовище із інших спільнот (політичних, національних, націоналістичних) характер відносин, ставлення до інакомислячих, методи і прийоми протидії тим, хто не поділяє позицію більшості тощо. Звідси – вияви непоступливості, нетерпимості, нав'язування уніфікованої позиції, культивування власної виключності, зверхності більшості, неповаги до індивідуальної думки тощо;

– збереження й донині цілої низки внутрішньоцерковних та міжцерковних причин, що ускладнюють чи й загострюють міжконфесійні відносини; слабка ефективність заходів, що вживаються на всіх рівнях конфесіями, суспільством, державою для практичної толерантизації цих відносин.

Розмірковуючи над проблемністю застосування міжконфесійних форм співпраці, не можна також не констатувати, що у одноконфесійних форм допомоги, благодійності, милосердя сьогодні більше шансів бути реалізованими, аніж у структур, для застосування яких потрібні зусилля кількох конфесій. Причин тут багато: організаційних, фінансово-матеріальних, кадрових та ін. При тому, що обидва підходи дають суспільно корисний і значущий результат, на практиці демонструють релігійне благодійництво, для конкретних релігійних організацій далеко не другорядним залишається *суто конфесійний результат* такої діяльності: вдячна відкритість людини до волонтерів саме цієї конфесії, зміна у бік позитивної думки опікуваних про дану релігійну організацію, емоційна чи світоглядна переорієнтація людини у бік саме цього віровчення тощо. Одноконфесійний підхід, таким чином, дає конфесійно фіксований позитивний результат. У міжконфесійних формах співпраці цей результат виявляється розмитим і важливість наслідків діяльності визначається переважно альтруїстичною суспільною корисністю, благом здійсненого.

¹²⁸ Послание Всемирного саммита религиозных лидеров. Москва, 3–5 июля 2006 г. / [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://www.kongord.ru/Index/Articles/WSRLtoWorldDec.html>

¹²⁹ Фролов К. Национальный консенсус и его противники / [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://www.pravaya.ru/look/6212>

Зрозуміло, що для орієнтацій на такий результат у період триваючого становлення та розвитку релігійної мережі в країні і пов'язаного з ними міжрелігійного протистояння (латентного чи явного) потрібен доволі високий рівень усвідомлення потреби у толерантних міжконфесійних відносинах.

Підсумовуючи зазначене під кутом зору *перспективи* утвердження міжконфесійних толерантних відносин, є підстави стверджувати, що створення в Україні прийнятних умов (духовних, правових, соціально-політичних, економічних, зрештою – громадської думки, суспільного менталітету щодо релігійної сфери) для розвитку таких відносин,

по-перше, сприяло актуалізації питання толерантності загалом і міжрелігійної зокрема; поступовому ставленню до питання світоглядної терпимості не як до чергового, спекулятивно-модного захоплення, супутнього принципам демократії, свободи, плюралізму і т.п., а як до дійсно безальтернативної умови співжиття у поліконфесійному, поліетнічному, політично диференційованому суспільстві;

по-друге, сприяло зміщенню усього комплексу проблем міжконфесійної толерантності у бік їх практичної реалізації;

по-третє, дало поштовх для істотного урізноманітнення напрямів і форм співпраці церков, релігійних організацій на толерантних засадах;

по-четверте, висвітило, зробило очевидним існування цілої низки проблем, пов'язаних із системним існуванням чи й консервуванням настроїв та виявів інтолерантності у релігійному середовищі, без розв'язання яких толерантність може виродитися у формальний принцип, який просто не буде працювати на поліпшення міжконфесійних відносин і стабільність українського суспільства.

Людмила ФИЛИПОВИЧ (Київ, Україна)

МАЙБУТНЄ МІЖКОНФЕСІЙНОГО ДІАЛОГУ: ПОДОЛАННЯ УПЕРЕДЖЕНЬ

Міжконфесійний діалог, який ведеться останніми десятиліттями, переживає різні фази розвитку: від оптимістичних очікувань його успішності до песимістичних настроїв його безперспективності. Є підстави як для першої, так і для другої позиції. Але яке б майбутнє не чекало на цей діалог – ледь помітне жевріння чи вражаючий розквіт – на заваді завжди стоятимуть спотворені нашими бажаннями і світоглядом, ерудицією і досвідом спотворені чи прозорі уявлення, що отримали назву стереотипів, про учасників цього діалогу. Оскільки діалог католиків і православних є чи не найбільш драматичним, пов'язаним із особистостями, котрі втягнуті в цю тривалу розмову, опертим на безліч несприятливих обставин, то його успіх – при умові взаємного сподівання на останній – залежить від того, чи вдасться подолати століттями напрацьовані хибні погляди, оцінки, відношення між Католицькою і Православною Церквами, між католиками і православними.

Так природно складається, що все наше життя пов'язане із формуванням і функціонуванням стереотипів, які, з одного боку, систематизують та узагальнюють уявлення про світ, допомагаючи людині адекватно сприймати та інтерпретувати буття, а з іншого – консервують ці уявлення, що іноді заважає людині вписатися в нові умови життя. Історія породила чимало релігійних стереотипів, завдяки яким відбулося консти-

тування і збереження етносів, націй, релігійних спільнот, конфесій. Разом з тим неконтрольоване панування, а особливо використання цих стереотипів в теорії і практиці суспільного та індивідуального буття, призвело до ускладнень у функціонуванні етно-релігійних спільнот, до їх боротьби і навіть руйнації, в результаті чого зникли одні й з'явилися інші етноси, нації, релігії і Церкви.

Реальність суспільства, в якому ми живемо, наповнена безліччю стереотипів – етнічних, політичних, гендерних, вікових, культурних, мовних, релігійних, які заважають набуттю новітньої ідентичності як колективним, так й індивідуальним суб'єктам. Стереотипи виникають, закріплюються, функціонують, знищуються, відроджуються і на буденному, і на теоретичному рівнях. Вони тісно пов'язані із міфами – і не тільки історичними, але й сучасними (соціальними, культурними, етнічними, релігійними тощо). На відміну від останніх, які є колективною формою узагальненого відображення дійсності у вигляді чуттєво-конкретних персоніфікацій і олюджених істот, що існують у свідомості як абсолютно реальні, стереотипи, будучи своєрідним способом уявлення про інших людей та їх оцінки у фіксованих і негнучких термінах, базуються на певних характеристиках тих чи інших груп людей, певним чином сприйнятих особливостей останніх, виходячи з вузьких припущень про їхнє походження, національність, расу, темперамент, здатність до мислення чи праці тощо [Див. 1].

Не зупиняючись на причинах і механізмах формування стереотипів, що само по собі могло б стати цікавим дослідженням, зазначимо, що стереотипи виникають внаслідок взаємодії – випадкової чи регулярної, одномоментної чи постійної – різних етнорелігійних спільнот. Більшість стереотипів – історичного походження: подія, що колись відбулася і вплинула на формування якогось враження, тягнеться шлейфом позитивних чи негативних споминів і накладається на уявлення сучасного покоління. Стереотип – це форма спрощення чи перебільшення якихось ознак групи людей, що подається стисло, небагатослівно, у вигляді короткого умовисновку. Саме тому частіше всього стереотипи розуміються як узагальнена перцепція перших вражень про якусь групу, яка вирізняється своєрідною, незвичною, іншою поведінкою, думками, мовою. І саме в такій якості вони можуть спровокувати упередження, фальшиві припущення щодо національних або релігійних ознак певної групи людей. Стереотип може існувати у вигляді спрощеної концепції, вульгаризованої думки або уяви, невідповідного дійсності зображення про якісь спільні для певної групи ознаки. Стереотипи частіше всього мають негативну конотацію, але є багато і позитивних стереотипів стосовно тих чи інших груп людей. Є стереотипи, які притаманні тільки якійсь одній культурі, циркулюють серед якогось одного народу чи групи людей, а є й такі, які присутні в багатьох культурах, переходячи з культури в культуру.

Всі ці короткі характеристики стосуються і сучасних українських релігійних стереотипів, переважна більшість яких також родом з минулого. Напрочуд життєвими виявилися стереотипи, сформовані ще в дорадянський період, зокрема про єдність трьох братніх слов'янських народів та їхню генетичну православність, про прозелітичність католицизму та його ворожість щодо незахідних народів та некатоліків, про наявність особливої Східної політики Ватикану, метою якої є знищення православ'я та вселенське панування, про чужість протестантизму духові народу та його традиціям, зокрема про їх сектантськість та аполітичність, яка виявлялась в нібито антидержавницьких (антиімперіалістичних, антиросійських) настроях протестантів.

Досі впливовими є радянські стереотипи, зокрема про духовну спільність та безрелігійність нової історичної спільноти людей – советського народу, в т.ч. й належного

до неї українського, атеїстичність його духовних лідерів (Т.Шевченка, Л.Українки, І.Франка). Уява про релігію як недовговічний «духовний дурман і поработитель» будівника комунізму доповнювалася нав'язаними образами віруючих людей досоціалістичних епох, церква поставала як спільнота осіб похилого віку, неосвічених, відсталих. Уніати сприймалися як зрадники українського народу та слуги Ватикану, протестанти - як посіпаки американського імперіалізму, мусульмани як вороги християн, які готові знищити все, що не відповідає цінностям феодальних суспільств, іудеї як ритуалісти, які бездумно виконують обряди, віруючи в силу мертвих істин, які винні в розіп'ятті Ісуса Христа тощо.

Але й в пострадянську епоху виникло і закріпилося в свідомості сучасної людини чимало стереотипів щодо релігійної сфери, зокрема про вроджену релігійність українця, яка переважає за своїм рівнем всі інші народи, про його архетипову православність, естетичну залежність від східного християнства, нездатність до раціонального сприйняття надприродного, про особливу прив'язаність до обряду, традицій і звичаїв, про ненависть Богдана Хмельницького і козаків до католиків та іудеїв, про русифікацію галичан з боку РПЦ, про межовість України між різними країнами та народами, а відтак культурами і типами духовності, про особливу місію бути містком між між православ'ям і католицизмом тощо. Кожний із згаданих висловів не може вважатися абсолютно істинним і переконливим: виникає багато застережень, уточнень, пояснень. Незважаючи на це, можна виокремити найпоширеніші нині в українському суспільстві стереотипи.

Активно експлуатуються в сучасній Україні стереотипи щодо католиків. Серед існуючих у масовій свідомості уявлень про католицизм, католицьку церкву знайдемо і такі, що продуковані буденною свідомістю, і такі, що закріплені в суспільній свідомості у вигляді концепцій, теорій, ментально-конфесійної норми. Переважна більшість антикатолицьких стереотипів є наслідком православної творчості. Щоб дізнатися про циркулюючі нині стереотипи щодо католиків, достатньо ознайомитися із православною літературою, заглянути на будь-який православний сайт, почитати інформаційні повідомлення про міжцерковні зустрічі, послухати інтерв'ю будь-якого православного ієрарха.

Своєрідним переможцем у народному негативному сприйнятті католиків може бути функціонування в певних колах самого слова «католик», походження якого «любителі» останніх виводять від слова «кат» (укр., як пояснюється для неукраїномовних, «палач»). «Католик» намертво приріс до «поляка», і якщо немає як причепитися до сучасного поляка (дружній сусід, який підтримує Україну), пам'ять всяк посилається на історичного – пана, гнобителя, нищівника православ'я тощо. Ясно, що після таких потрактувань католицизму та їх носіїв важко віднайти в Україні людину, а тим більше православну, яка б вважала католика братом. Нелюбов до католиків у переважній більшості українців невмотивована, якась підсвідома, нічим не аргументована, хіба що задавленими сумнівними історичними аргументами, закріплена традицією антикатолицької радянської пропаганди. І досі зберігаються – як релікти народної творчості та комуністичної ідеології - негативні висловлювання про Папу Римського, католицьких монахів, їх підступності у намірах і діях щодо українців. Як заноза в свідомості багатьох українців сидить враження про Ватикан як центр клерикального антикомунізму і «оголтелой боротьби» проти СРСР, як натхненника холодної війни проти соцтабору, як надійної опори капіталізму та імперіалізму, як організатора «крестового походу против коммунизма» тощо. Посилені завзятою антирелігійною пропагандою КПРС дореволюційні православні стереотипи щодо католиків стали чи не основною перешкодою для місіонерської діяльності римо-католиків в Україні на початку 90-х років м.ст., для відновлення тих

нечисельних громад, які існували в часи Російської імперії.

Найяскравіше антикатолицькі установки культивуються в сучасних біляправославних інституціях, братствах, рухах. Навіть в середовищі освічених людей відкрито маніфестується чужість католицизму культурі і ментальності українського народу. «...Православ'я, яке ніколи не “відколювалося”, а є істинним продовженням заснованої Христом Церкви, зберегло найповніше дух любові Христової...», – пише Олександр Яровий, кандидат філологічних наук у статті «Два різні добра. Уявлення про добро: східна та західна перспектива» [Див. 2].

Навіть поверхове знайомство із деякими джерелами дає можливість узагальнити стереотипові уявлення про Ватикан і Католицьку церкву. Ватикан звинувачують в тому, що він вважає весь світ місіонерським полем для католицької церкви, що він не рахується із тим, що існують території, які традиційно складають юрисдикцію помісних православних церков. Заявляється, що католицька експансія і прозелітизм – суть східної політики Ватикану, направленої проти православних народів. Вважається, що Ватикан розмиває кордони канонічної території православ'я. І тепер претендує утвердитися на Сході, духовно підпорядкувати собі потенційних віруючих православних християн. Ватикан, говорять, конкурує на чужих територіях із автохтонними християнськими церквами, а головне з православними.

Переважну більшість українців переконують в тому, що католицький Захід вороже налаштований щодо православного Сходу, а отже будь-які ініціативи переговорів, діалогу, екуменічні заходи сприймаються громадською думкою як ересь, яку поширюють католики, що хочуть під своє крило зібрати всіх християн і стати над ними.

Безумовно, завдяки присутності РКЦ в незалежній Україні, зростанню кількості її громад, діяльності католицьких орденів і священників думка про католицизм істотно змінилася. Ті, які уважно спостерігають за релігійним життям в державі, відзначають руйнування багатьох стереотипів, особливо на Заході України, де налагоджена солідарна співпраця різних конфесійних громад. Схід, зокрема Дніпропетровськ, Харків, частково південь, зокрема Одеса, зустрілися із складнощами у поверненні культових споруд, що історично належали РКЦ. Не останню роль у конфліктах зіграли соціальні установки тих, хто знаходиться в полоні певних стереотипів щодо РКЦ і перебуває при владі. Тут панує думка про генетичну чужість католицизму духовності народу всупереч зростанню кількості віруючих-католиків і появі все нових католицьких громад.

В українському суспільстві особливо популярними є антигреко-католицькі стереотипи. Греко-католикам дістається і за те, що вони надто релігійні, і за те, що виразно національні. «Уніат», як і «бандера», до сьогодні в окремих регіонах України звучить як образа. Уніатство тривалий час вважалося ганебним дітищем Ватикану, змовою польських панів проти українського народу, засобом окатоличення і ополячення українців. Уніати подавалися слугами австрійського та польського магнатства, духовними наставниками українських буржуазних націоналістів. Персональним нападкам піддавалися митрополит Андрей Шептицький і патріарх Йосип Сліпий за їхні антирадянські настрої. Вкрай негативні стереотипи щодо греко-католиків поширені переважно в незахідних областях України. Ще й нині в друкованих ЗМІ, і в Інтернеті, особливо московсько-православних, можна віднайти тисячі провокативних висловлювань, подібних тим, які живуть в інтернет-форумах та коментарях: «цель униатов – полное уничтожения Православия. Поэтому срочно нужно топить всех униатов в Днепре» (Валерий), «Украина должна быть православной, поэтому всех католиков, псевдо, греко и пр. – чемодан, вокзал, Магадан» (Игорь).

Процес подолання стереотипів – надто складний і тривалий. Найскоріше звільнитися від негативного сприйняття греко-католиків, незважаючи на масштабну пропаганду радянської влади, вдалося Галичині, де за життя одного покоління (1946-1989) радянська влада сформувала проти уніатів як впливову православну громаду, так і вільнодумчий альянс інтелігенції. Після виходу з підпілля УГКЦ за ці 20 років повністю відродила свою структуру, інституції, парафії. Збереглися складнощі в утвердженні греко-католиків в центральних, південних і східних областях України. Можна як анекдот згадувати питання представників Севастопольської міської ради: «А греко-католики – це християни?» чи невирішеність питання про надання дозволу побудови греко-католицьких храмів в Луганській, Харківській областях. В умовах державного визнання принципу свободи совісті та віросповідань останнє виглядає надто дивним. Нічим іншим як засиллям застарілих релігійних стереотипів такі речі пояснити не можна. На відміну від Галичини, де антиуніати використовують конфесійні та історичні аргументи в захисті своїх релігійних прав, східні борці проти унії оперують ідеологічними і політичними важелями, які були в ходу ще в тоталітарні часи.

Не вільні від стереотипного сприйняття і православні. Найпопулярнішим стереотипом є уява про Україну як православну державу. Хоч жодний законодавчий акт і не фіксує державний статус Православної Церкви, остання прагнула поводити себе як надбудовний духовний елемент держави. Сама Церква не заявляє про те, що православ'я є державною релігією, але деякі добровільні ідеологи і партійні лідери, що підтримують православну церкву, озвучують такі думки. Ініціативи вищої світської влади щодо встановлення помісної православної церкви тільки підсилюють стереотип державності православ'я. Православ'я подається як виключно позитивна сила в історії народу, з відродженням якої пов'язують духовне майбутнє України. Православність автоматично сприймається як українськість і навпаки. Для самоідентифікації українців, яких 70 років переконували в їхніх генетичній безвірності, сама думка про дотичність до християнської, зокрема православної, ойкумени видалася чи не найреволюційнішою з усіх демократичних гасел післягорбачовської перебудови. В процесі віднайдення своєї тожсамості, коли потрібно було повертати вкрадені іншими державами історію, мову, культуру, цінності, майбутнє, ця ідея виявилася конструктивною, оскільки допомогла багатьом побудувати, а для деяких і наново вибудувати свою культурну ідентичність, де релігія відігравала роль ядра, навколо якого утворювалася вся культура українців. В усвідомленні історичності і духовності українського народу цей стереотип, який пережив декілька етапів у своєму формуванні, врешті вписався у запропоноване зовсім національно не орієнтованого Л.Кучми гасло «Україна – не Росія». Але такого рівня усвідомлення замало для повноцінної культурної ідентичності. У конфесійних вимірах тожсамість України врешті концептуалізувалася у формулу: самостійна частина спільного православного простору. Як складова Вселенського православ'я, Українська Православна Церква все ще шукає своє історичне лоно, з якого народилася і Київська церква, і Київська митрополія, і Московський патріархат, і Київський патріархат. В православній свідомості переважно на буденному її рівні панують уявлення про канонічність тільки того православ'я, що знаходиться в єхаристійній єдності із РПЦ, а відтак всі інші православні – не благодатні і розкольники. І ці стереотипи здолати православній свідомості навіть складніше, ніж католикам, протестантам та віруючим інших віросповідань.

Основний дискурс в сучасних ідентифікаційних пошуках-дискусіях в Україні – це жорстка, нав'язлива, мрійливо-романтизована демаркація християнського Сходу і Заходу. Переважна більшість дискутантів переконана, що Православний Схід протистоїть

агресивному Заходу, а отже католикам і протестантам. «Західна безбожна й антилюдяна духовна отрута заливає східні простори...». «Явище папізму з його зовсім необмеженою владою не йде з московитами ні в яке порівняння!» [Див. 3]. Чи не єдиною церквою в Україні, яка прагне здолати цей розподіл, є греко-католики, які живляться вірою в свою особливу роль в об'єднанні християнського Сходу і Заходу.

В пошуках своєї ідентичності населення України сьогодні продукує переважно ексклюзивістські стереотипи, які виключають певну спільноту з усталізованих культурних ареалів. В умовах ослаблення власної традиції, занепаду аж до відсутності стійких навиків вироблення своєї культури, мови, духовності більш оптимальними видаються інклюзивістські стереотипи, які б замість непродуктивного виокремлення і унезалежнення від усіх і вся були замінені креативним ототожненням себе із історично успадкованими і відомими релігійними системами, якщо останні гармонійно включають особистість і спільноту до космосу людської культури. Але різнополюсна орієнтація певних регіонів, в залежності від їх розташування та конфесійних пріоритетів фактично спрямована на розхитування релігійної геополітичної ситуації. Традиційна карта розміщення послідовників тих чи інших релігій або конфесій піддається істотному перегляду, що не вирішує, а скоріше ускладнює проблему ідентифікаційної належності України.

Майбутнє католицько-православного діалогу, порозуміння між католиками і православними не тільки в масштабах України, а й світовому, залежатиме від здатності християнських церков звільнитися від віками прищеплених уявлень про неповноту конфесійних віровчень, про неблагозвучність конфесійних обрядів, про неканонічність релігійних лідерів. Ніхто не очікує відмови від догматичних основ віросповідань, але спільність походження та історії, виконання заповідей і життя за Христом закликає до оновлених підходів у розуміння вартості і необхідності міжхристиянського спілкування.

1. Pickering, Michael. Stereotyping and Stereotypes // Blackwell Encyclopedia of Sociology. Ritzer, George (ed). Blackwell Publishing, 2007 // Blackwell Reference Online // <http://www.sociologyencyclopedia.com/public/tocnode?query=Pickering%2C+Michael.+Stereotyping+and+Stereotypes>
2. http://pravoslavie.org.ua/index.php?action=fullinfo&r_type=&id=8487
3. http://pravoslavie.org.ua/index.php?action=fullinfo&r_type=&id=8487

РОЗДІЛ ШОСТИЙ.

РЕЛІГІЄЗНАВЧА НАУКОВА ЕКСПЕРТИЗА

Людмила ФИЛИПОВИЧ (Київ, Україна)

ЕКСПЕРТНА ДІЯЛЬНІСТЬ УКРАЇНСЬКИХ РЕЛІГІЄЗНАВЦІВ:
МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ І НАБУТИЙ ДОСВІД*

Українське релігієзнавство свою експертну роботу, спрямовану на теоретичну оцінку наявних релігійних феноменів, їх функціонування та перспективи розвитку, розглядає як частину практичного релігієзнавства – нової галузі релігієзнавства, яка виокремилася порівняно недавно і серед дисциплінарних утворень займає в ньому особливе місце. Визначаючи об'єктом практичного релігієзнавства саме функціонуючу релігію, його фундатор А.М.Колодний зазначав: «В сучасних умовах розвитку людського суспільства в його цивілізаційних вимірах, різноманітності й специфічності (передовсім у площині сучасного всеохоплюючого впливу глобалізації) важливою у своїй теоретичній і практичній значущості постає проблема місця, ролі та функцій релігії в означених процесах. Вона сьогодні надзвичайно тематизувалася, зокрема в релігієзнавчому дискурсі, в соціологічному й практичному вимірах останнього. Йдеться *про сутнісне осмислення, характеристику сучасних виявів функціональності релігії в контексті взаємодії із суспільством, з його різними сферами та людиною*. Тобто в цьому аспекті увага концентрується на *практичних координатах означеної взаємодії*, на соціально-функціональних параметрах буття релігійного комплексу (в їх конфесійному прочитанні), на рівнях, ступені й наслідках впливу релігії на суспільство, на складові його архітекτονіки, а головне – на особистість, її поведінку, її духовну та життєво-смыслову самореалізацію» [Практичне релігієзнавство. Колективна монографія. За ред. А.Колодного і Л.Филипович. – К., – 2012. – С.9].

Розгортаючи теоретико-методологічні засади практичного релігієзнавства, а заодно й експертизування, ми виходимо з того, що релігія є одним з важливих елементів суспільного життя, який міцно вплетений в тканину соціальних відносин, буття соціуму. Таким чином, в означеному аспекті релігія постає як важлива ланка життєвих, соціокультурних зв'язків, функціонування якої дає можливість зрозуміти її зміст, структуру, виникнення та розвиток, її суспільне і особистісне призначення. Релігія виявляє себе в цьому контексті як «соціальний факт» (Е.Дюркгейм), як «соціальний феномен» (К.Маркс). А це означає, що вона, функціонуючи в суспільстві, виконує цілий комплекс функцій, спрямованих на задоволення специфічних і цілком реальних потреб. Відтак, релігія є об'єктивним чинником, що здійснює значний у функціональному відношенні вплив на різні сфери суспільства, його інститути, на мотиваційну сферу віруючої людини, її поведінку, інтереси та ціннісні орієнтації.

Дослідження проблем функціонального вияву релігії, матриці оприсутнення останньої в бутті суспільства, віруючої особистості та релігійних спільнот є надзвичайно актуальним як у теоретичній, так, особливо, і в практичній площині. Функціональність у різних іпостасях її вияву є визначальним об'єктом осмислення, аналізу такої важливої сфери релігієзнавства, як практичне релігієзнавство [Див. більш детально про практичне

* Дана стаття друкується на виконання проекту ДФФД "Експертні співтовариства України та Білорусі в системі соціального менеджменту: теоретико-методологічний й інституціональний аспекти" (№ Ф54.5/012).

релігієзнавство: Колодний А.М. Україна в її релігійних виявах. Монографія. – Львів, 2005. – С.310-312; Колодний А.М. Практичне релігієзнавство як нова дисциплінарна складова фаху // Дисциплінарне релігієзнавство. Колективна монографія. – К., 2009. – С.212-214]. Саме в емпіричному вимірі вона виявляє себе не як щось зовнішнє, привнесене кимось або чимось, а як внутрішньо іманентна здатність релігії задовольняти певні (нерідко специфічні) потреби людини, соціуму та окремих сфер останнього. Звісно, йдеться про життєво важливі практичні потреби.

Релігієзнавча експлікація феномену функціональності релігії в практичній площині її вияву, а також наслідків її впливу на людину, на окремі сфери соціуму є фактично експертизою, яку здійснюють фахівці щодо тієї чи іншої течії та форми релігії, її присутності в релігійному полі, відносин з іншими релігіями і державою, суспільством. Дослідники не тільки проводять такі експлікації, але й узагальнюють свій досвід як експертів [Загребина И. Этические аспекты государственной религиоведческой экспертизы // Религия и право. – 2010. – №3; Качурова С.В. Етичні проблеми релігієзнавчої експертизи і нові релігійні течії // Українське релігієзнавство. – 2000. – № 14. – С.78-89; Майданевич Л.О. Релігієзнавча експертиза: сутність і її особливості // Українське релігієзнавство. – 2011. – №59. – С.155-163; Основы религиоведческой экспертизы. Сб.науч. ст. – М., 2002; Пчелинцев А. В. Образование и мировоззрение эксперта как факторы государственной религиоведческой экспертизы // Право и образование. – 2011. – № 2. – С.102-110; Титаренко В.В. Методологічні особливості релігієзнавчої експертизи як механізму регулювання відносин у суспільстві//Релігія та соціум. Міжнародний часопис. – Чернівці, 2013. – С.78-85; Титаренко В. Сущностные и методологические проблемы религиоведческой экспертизы в практическом религиоведении // NOMOS. – 2013. – №79 [Електр.ресурс]. – Режим доступу: <http://nomos-kwartalnikreligioznawczy.blogspot.com/>; Томаева Т.В. Методологические принципы религиоведческой экспертизы // Религия, политика и права человека. Материалы конф. – М., 2002; Хаварівський У.Б. Державна релігієзнавча експертиза в Україні: досвід та перспективи // Історія релігій в Україні. Науковий щорічник – 2012 рік. – Львів, 2012. – Кн. 2. – С. 432-444; Элбакян Е.С. Научность религиоведческой экспертизы: возможность и необходимость // Новые вызовы свободе совести в современной России. Материалы межд. науч.-практ. конференции. Москва, Центральный Дом журналиста, 26 июня 2012 г. – Москва, 2012 та ін.].

Концептуалізуючи їх підходи, можна стверджувати, що практичне релігієзнавство, осмислюючи функціональність релігії як об'єкт свого предметного поля, основний акцент робить саме на соціальному та людському аспектах її вияву, а в цьому контексті на місці й ролі релігії в бутті суспільства й віруючої особистості, розкриваючи при цьому сутнісні аспекти даного релігійного феномена, його соціальну природу. Таким чином, *практичне релігієзнавство розглядає релігію як функціонуючу реальність, яка потенційно й фактично (в практичному вияві) постає як функціональна система* [Практ. релігієзнавство. – С. 11].

В понятійному аспекті «функціональність релігії» можна розглядати як певну якісну визначеність, що характеризує іманентні цьому суспільному феномену здатність і можливості (внутрішні й інституційні) задовольняти специфічні духовні, життєві потреби людини, релігійних спільнот й соціуму, що на практиці реалізуються через сукупність конкретних функцій.

Із змісту цього поняття А.Колодний логічно висновує, що *релігієзнавча рефлексія функціональності релігії постає виявом та осмисленням тісної співвідносності її внутрішньої суті зі специфічними потребами й інтересами суспільного суб'єкта, а*

також функціональної ролі релігійного комплексу в їх задоволенні в практичній іпостасі [Там само]. Іншими словами, функціональний зміст релігії розкривається через усвідомлення того, що вона дає людям, які їхні життєві запити та потреби вона задовольняє. Відтак йдеться про її суспільне та екзистенціальне функціональне призначення, про її роль у суспільстві як про певний узагальнений результат практичного вияву потенційних функціональних можливостей релігії.

Важливою методологічною засадою для нашого дослідження є те, що духовні, в даному разі релігійні, потреби відносяться до континууму вищих потреб людини. Ці потреби не мають певних, конкретизованих у соціальному просторі меж і невичерпні у своїй глибині та інтенсивності переживань. Духовні потреби вимагають точно такого ж задоволення, як і матеріальні, зокрема егоцентричні й вітально-органічні. Цілком логічно буде сказати, що люди не можуть існувати без актуалізації і задоволення саме своїх потреб духу.

Релігія як соціальний феномен за своєю функціональною сутністю реагує на різні потреби людини. Однак лише вона задовольняє ті її духовні потреби, які не може задовольнити будь-який інший суспільний феномен. Така функціональна здатність релігії зумовлена необхідністю ліквідувати насамперед брак знань про те, що ми називаємо «вічними питаннями життя». Релігія допомагає віруючій людині досягнути внутрішню сутність цього світу в трансцендентних координатах виміру, своє місце в ньому, збагнути сенс свого буття. Вона дає відповідь на її трагічні питання і водночас постає «нормативно-змістовою квінтесенцією досвіду» подолання страждань, життєвих негараздів, а також сприяє усвідомленню смислу й значення земного життя віруючою особистістю в перспективі «останньої реальності» [Див.: Гараджа В.И. Религиоведение. – М., 1995. – С.172].

Релігія, як наголошує А.Колодний, займає свою визначальну нішу переважно в духовній сфері людського буття. Хоча релігія претендує (а в історичному аспекті реалізує) на свою детермінантну присутність у політичній, державній та світоглядній, культурній і освітній сферах суспільного життя. Зауважимо, що *релігія постає як особливий вид світогляду і світовідчуття, як своєрідна й специфічна система поглядів на світ в цілому і на місце в ньому людини, а також як певна сукупність ідеалів і переконань, як ідеологія, що обумовлює поведінку й спосіб життя віруючої людини, впливає на буття соціуму*. Вона, на слушну думку російського релігієзнавця Л.М.Мітрохіна, постає «...особливим життєвим досвідом за своїми цінностями, уявленнями сповіданнями та настановами, який знаходить своє вираження в цілісному світовідчутті, в «науці життя», яка проникає в усе повсякденне буття людини...» [Митрохин Л.Н. Религия и культура (философские очерки). – М., 2000. – С.5, 7], а також соціуму, в його різні сфери, детермінуючи особливий тип соціальної діяльності, спосіб життя, відносини між людьми.

Українське релігієзнавство пропонує розглядати релігію як «еволюціонуючу універсалью», а при аналізі причин вибору людиною, групою людей чи значною спільнотою тієї чи іншої релігії брати до уваги, що саме специфічна функціональна її здатність в конфесійному вимірі постає нерідко головним мотивом цього вибору, який треба поважати, оскільки прийняття певного віросповідання або його неприйняття, відмова від нього – суцього особисте право людини, справа її усвідомленого вибору, право її особистої совісті.

Релігія може виявляти свою функціональність лише в соціальному просторі. Іншими словами, особливості вияву релігії як суспільно-функціонуючого феномена, його функціональні можливості можна зрозуміти в контексті організованого системного

цілого, яким і є суспільство. Це є особливо важливим, принциповим положенням. Релігія, яка є складовою соціуму, активною ланкою його розвитку та функціонування, виконує специфічні соціально і екзистенційно значимі функції, здійснює свій вплив на соціум як ціле, а також на його структурні елементи. Цей вплив за своїми наслідками може бути позитивним або негативним.

Узагальнюючи, А.Колодний приходить до висновку, що *функціональність релігії* в її філософсько-соціологічному та релігієзнавчому прочитанні *постає як об'єктивно-суб'єктивна характеристика її суспільної корисності чи некорисності*. В такому контексті йдеться про амбівалентну сутність функціональності в її практичному (реалізаційному) вияві. В одному і тому ж суспільстві, як слушно зауважує Р. Мертон, релігійні традиції, вчинки, почуття можуть бути функціональними для одних груп і дисфункціональними – для інших [Американская социологическая мысль. – М., 1994. – С.397].

Функціональна роль релігії в суспільному житті фіксується в результатах, соціальному, особистісному ефекті її функціонального впливу. Аналіз багатовікової практики функціонування релігійного комплексу свідчить, що соціальний ефект її впливу і на суспільство в цілому, і на його структурні елементи носить неоднозначний характер й істотно залежить від історичного, соціального й цивілізаційного контексту.

Всі ці теоретико-методологічні настанови, які цілісно зібрані редакцією в першому параграфі першого, тобто визначального, розділу «Функціонує релігія в її цінності і практичній значимості» колективної монографії «Практичне релігієзнавство», має стати базисом для підготовки, написання та використання релігієзнавчої експертизи.

Звертаючись до досвіду українських релігієзнавців в сфері експертизування, треба визнати, що вся їх дослідницька робота може вважатися експертизою в широкому сенсі слова. Особливо це стосується новітніх релігійних процесів і явищ, з якими Україна не була знайома аж до своєї незалежності. Тут і феномен виходу з підпілля УГКЦ та УАПЦ, тут і релігійно-національне відродження українців та інших народів, що населяли Україну, тут і виникнення УПЦ КП та УПЦ МП, їх взаємини, тут і новий формат міжконфесійних відносин, і оприсутнення Церкви в посттоталітарному суспільстві, і пошук нових смислів і форм в державно-церковних відносинах, і відповідь церков на виклики глобалізованого постмодерного світу, і багато іншого. Це все нові теми, які з'явилися в науковому полі дослідження релігії та її функціонування після 1991 року. Вони вимагали фундаментального підходу, що й демонструвало Відділення релігієзнавства як єдина академічна релігієзнавча інституція в Україні всі ці роки. В останніх числах квартальника «Українське релігієзнавство» вже з'явилася спеціальна рубрика, до якої включаються всі новітні науково-експертні матеріали, підготовлені співробітниками Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ.

Відомо, що і в радянські часи експертне оцінювання релігійних джерел, теорії (віровчення) і практики (обрядів, свят тощо) релігійних громад і церков проводилася постійно. Як правило, таку аналітичну роботу здійснювали державні чиновники і робітники ідеологічного фронту (насамперед компартійні секретарі по ідеології) із залученням до неї науковців або ж самих носіїв релігійності. Проте практика радянської влади не була її ноу-хау. В архівах збереглися блискучі доповідні записки часів царської Росії про релігійну ситуацію в країні, які складалися як звіти до Синоду.

Нині в структурі центральної виконавчої влади України в сфері державно-церковних відносин існує відділ аналітичної роботи і релігієзнавчої експертизи, завданням якого є проводити релігієзнавчу експертизу, піддаючи аналізу статuti релігійних організацій, давати дозволи на ввіз релігійної літератури чи приїзд проповідників і

місіонерів, відповідати на запити інших органів влади з різноманітних питань релігійного життя. Як правило, колишній Держкомрелігій в цій своїй роботі постійно спирався на висновки, які йому надавало Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України. Важко підрахувати, скільки написано і передано в різні інстанції таких документів за час існування Відділення. Тільки за останні 5 років його співробітниками було написано понад 50 експертних, аналітичних записок, практичних рекомендацій. Серед них: Експертний матеріал для Мінкультури «Наукові основи удосконалення державно-церковних та толерантизації міжконфесійних відносин в Україні»; Експертний матеріал для Мінкультури і Верховної Ради України «Збереження сакральних пам'яток історії та культури і відповідальність за це церковних структур»; Експертний матеріал для Кабміну, Мінюсту, Мінкультури, Адміністрації Президента України, ВРУ «Внутрішні інституційні процеси в мусульманській уммі України і шляхи їх толерантизації»; Релігієзнавча експертиза Статуту і друків т.зв. Української Правовірної Греко-Католицької Церкви (запит Мінкультури); Експертна записка для Кабміну Криму «Конфесійна природа кримських караїмів і проблема відносин їх з іудейською спільнотою»; Експертні записки на замовлення Національної комісії з питань захисту суспільної моралі з аналізом мусульманських друків про Халіфат, змісту бігбордів про Патріарха Кирила та ін.; Експертна оцінка віровчення і діяльності нових релігійних течій Фалуньгун, Школи Здоров'я і Радості, Схорон еж словен – для Мінкультури і судових інстанцій; Експертний матеріал для Мінюсту «Загроза національним інтересам в релігійній сфері». Відділення давало наукову оцінку проекту Закону України «Про внесення змін до Закону України «Про свободу світоглядів і релігійні організації» (надіслано до ВРУ, Міністерства культури, Мінюсту). Підготовлена Науково-експертна записка «Діяльність в Україні організацій релігійно-екстремістської спрямованості і функціонування нових релігійних течій» (на запит РНБО); Науково-експертна записка «Стан релігійної мережі України і проблеми міжконфесійних відносин», яка розіслана в різні центральні державні органи. Відділення написало Лист-пропозицію в Міністерство освіти і науки «Інформація про співробітництво Відділення релігієзнавства з освітянською сферою і побажання щодо його розширення». Крім того, підготовлено Інформативний матеріал для преси «Двадцятиріччя свободи совісті в Україні» і багато іншого [Див.: Звіт про роботу ВР ІФ НАНУ за 2009-2013 рр. / Архів ВР ІФ НАНУ. Рік 2013]. Деякі релігієзнавчі науково-експертні матеріали опубліковані в ювілейному та інших номерах часопису «Українське релігієзнавство» [Українській Асоціації релігієзнавців двадцять років. Збірник праць та інформативок. За редакцією проф. А.Колодного// Українське релігієзнавство. – №65. – К., 2013. – С.120-149]. Як бачимо, експертній оцінці піддаються сфера державно-конфесійних і міжконфесійних відносин, сфера законотворчості з релігійних питань, а також обрядові, освітньо-просвітницькі, благодійницькі вияви діяльності конфесій, а заодно і факти ворожнечі, вандалізму, які допускають деякі конфесії щодо інших. Зрозуміло, що експертні матеріали можуть бути відкриті, для широкого загалу, але є й для службового користування.

ВР ІФ НАН України, крім конкретних запитів, які надходили від органів влади, релігійних організацій, громадських установ, часто з власної ініціативи готувало інформаційні матеріали з різних тем і направляло їх у зацікавлені (з нашої точки зору) інституції. Але надання експертних оцінок в основному відбувається на замовлення конкретних установ. Як правило, від експертизи очікують аналіз віровчення якоїсь конфесії, її обрядові вияви, спосіб життя її послідовників, форми діяльності їх спільнот, походження назв останніх, історія побудови храму та їх конфесійна належність. Часто цікавляться,

формулюючи це в конкретні запитання, про можливі і реальні небезпеки тієї чи іншої релігії, про наявність чогось антисуспільного в її вченні і діяльності, про прояви ксенофобії або екстремізму в релігійній літературі. Державні органи перевіряють релігійні ЗМІ на нетолерантність щодо інших конфесій, надсилають для експертизи аудіо- і відеозаписи передач, богослужінь тощо. Релігійні організації навпаки – просять дати експертний висновок щодо відсутності в них елементів релігійної ненависті, наполягають на толерантності змісту своїх видань. Результати експертизи використовуються не тільки при реєстрації статутів релігійних організацій, але і в судових засіданнях, у вирішенні міжконфесійних чи міжцерковних непорозумінь. Так, експертам приходилося розбиратися з назвами різних мусульманських центрів і правом одного з них використовувати абревіатуру вже зареєстрованої громади (ДУМУ і ДУМУ УММА), відповідати на заявлені права Правовірної греко-католицької церкви щодо історичної назви УГКЦ тощо.

Часто звертаються релігійні організації, окремі громадяни з проханням дати фахову оцінку порушенням з боку влади або інших церков існуючого законодавства в сфері свободи совісті, коли безпідставно порушується Закон і права віруючих. Так, Товариство свідомості Крішні оскаржує незаконну відмову у наданні візи зарубіжним громадянам, які збираються приїхати в Україну для місіонерства, навчання вірних в їх духовних навчальних закладах.

Формулюючи мету експертизування, заявники часто вдаються в неприпустиме нав'язування відповіді експертів. Так, замість «розкрити сутність віровчення і обрядової діяльності» просять «дослідити негативні впливи релігійної організації на свідомість і поведінку людей». Цим порушується об'єктивність і незалежність експертизи, оскільки вказується заздалегідь очікуваний для них результат. В такому разі експертизу проводити марно, навіть безглуздо.

Не всі заявники розуміють, що експертна діяльність – це величезний обсяг наукової роботи, затратної за часом, за інтелектуальними зусиллями, фактично неоплачуваної. Чомусь вважається, що державна установа зобов'язана відповідати на всі листи і давати експертизу на всі запити, які надходять від органів влади, а ті не завжди враховують, що написати належну експертизу – це складне завдання, і не кожний науковець може з ним справитися. Тут замало загальної ерудиції, спеціальних знань з конкретної теми, аналітичного способу мислення, володіння даром комунікування і навичками текстового оформлення своїх і чужих вражень і думок. Не кожний здатен виконати вимоги, які стоять перед експертизою: бути об'єктивною, конфесійно незаангажованою, неупередженою, толерантною, неумоглядною. Треба проявити рівність у ставленні до зареєстрованих віросповідань, відповідати за достовірність документальної основи, враховувати всю сукупність фактів. Експерт має бачити і аналізувати не тільки написане в джерелах і видруках релігійних спільнот, переданих для аналізу за визначеним завданням, але й практичну діяльність тієї чи іншої конфесійної організації.

Розмірковуючи над покликанням релігієзнавця, А.Колодний якось писав: «Бути практичним релігієзнавцем значно тяжче, ніж теоретиком релігії. Релігієзнавець-практик має справу з реальною, часто неочікуваною ситуацією, із сформованою століттями міжконфесійною упередженістю і водночас незаними релігійними новотворами, із прагненнями окремих спільнот лише себе розглядати як релігію (до того ж, єдиноістинну), а інші віросповідання – як ересь, а відтак своє покликання вбачає у боротьбі з ними. Релігієзнавець-практик постійно зустрічається із фактами необґрунтованої заангажованості з боку державних чиновників різного рівня (від президента країни до голови сільради) на певні (а то й лише одну) церкви чи релігійні течії і водночас всіляким негативом

(часто антизаконним) владних структур до деяких конфесій, адмініструванням, бюрократизуванням щодо їх інституцій». Разом з тим, він вважав, що «практичне релігієзнавство визначає своє дослідницьке поле не за рахунок негативного ставлення до релігієзнавства теоретичного. Для останнього релігія постає в її статистичній, узагальненому, часто абстрагованому, знятому від конкретики й змінності вигляді. Але не рахуватися з тим, що релігії взагалі немає, що релігійні феномени знаходяться в постійній змінності, різноманітній навіть одноконфесійних явищ інституційній функціональності не можна, якщо прагнеш до істинного пізнання»[Практичне релігієзнавство. – С.5].

Колись Відділення релігієзнавства, де були зібрані найсильніші в теоретичному плані релігієзнавці країни, було монополістом в проведенні наукових експертиз. Нині ж, у зв'язку із інтенсифікацією релігійного життя в Україні, виникненням інших релігієзнавчих центрів, підростанням наукової зміни та спеціалізацією релігійних явищ постала необхідність делегувати функції експертологів іншим структурам. Відділення відстоює позицію фаховості експерта і науковості експертизи. Якщо у Відділенні немає спеціаліста з буддизму, то воно не зможе, а тому й не береться оцінювати якісь процеси в буддизмі. Якщо у Відділенні ніхто не займається іудаїзмом чи ісламом, то не треба очікувати від нього, як того хочуть деякі державні інституції, зокрема СБУ, відповідної експертизи іудейських чи мусульманських праць чи подій. До того ж, Відділення не є правознавчою інституцією.

Саме тому надзвичайно актуальним є створення довідника, де б були зібрані відомості про здатні до експертизування організації з релігієзнавчою спеціалізацією їх співробітників. Окремі відомості вже зібрані в деяких виданнях [¹Справочник религиовед. – К., 2010; Українська Асоціація релігійної свободи. – К., 2011; Академічне релігієзнавство України. XX. Буклет. – К., 2011; Українське релігієзнавство. Ювілейний випуск. До 20-річчя Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України. – К., 2011 та ін.], але вони постають як інформаційно-пропагандистські довідники інституцій та їх співробітників, а не напрямків їх діяльності. Є сенс їх зробити тематичними, наприклад: із загальних питань релігії – експерт А.Колодний, з католицизму – експерт П.Яроцький, з нових релігій – експерт Л.Филипович, з православ'я – експерти О.Саган і С.Здіорук, з ісламу – експерт М.Кирилюк чи А.Булатов, з харизматизму – експерт В.Титаренко, з питань свободи буття релігійних спільнот – експерти М.Бабій і В.Климов та ін. Такі довідники мають бути в усіх органах влади, центральній і місцевій, які зможуть адресно звернутися до певної інституції чи конкретного експерта з проханням проведення експертизи. Тоді і якість такого експертного документу буде відповідна.

Не випадково одним із завдань проекту «Експертні співтовариства України та Білорусі в системі соціального менеджменту: теоретико-методологічний й інституціональний аспекти», який з української сторони виконується за фінансової підтримки Державного агентства з питань науки, інновацій та інформатизації України (Державного фонду фундаментальних досліджень), є укладання такого довідника, в т.ч. і в сфері експертизи різноманітних проявів релігійного життя. Він, сподіваються виконавці проекту, сприятиме консолідації зусиль експертів, експертних установ, створенню міждисциплінарної сітки експертів, підвищенню якості їх роботи, результатом чого має бути запропонована модель партнерства експертних співтовариств, громадських інституцій та органів управління, що дозволить сформулювати програму спільної діяльності експертів, держави і громадських інститутів. Мета одна – вдосконалити принципи і механізми соціального менеджменту в різних сферах суспільного життя України, в даному разі – релігійно-суспільній та державно-конфесійній.

Светлана КАЧУРОВА (Харьков, Украина)

ГЕРМЕНЕВТИКА И ПРОБЛЕМЫ РЕЛИГИЕВЕДЧЕСКОЙ ЭКСПЕРТИЗЫ

Феномен религиоведческой экспертизы уже получил свое толкование с различных точек зрения (правовой, религиоведческой, богословской, других). В данном исследовании предлагается интегрировать проблемы этой экспертизы в горизонте *всеобщей* теории толкования – философской герменевтики. Одним из преимуществ данного подхода является то, что он позволяет точно «диагностировать» главное противоречие религиоведческой экспертизы – противоположность «догматического» и «рефлексивного» опытов понимания. Именно здесь (в этой экспертизе) данная противоположность наиболее остро проявляет себя, а участие в ней указанной герменевтики позволяет снять взаимное отрицание этих антагонистов.

Три всеобщих принципа классической философии дают возможность по новому взглянуть на религиозно-правовые проблемы современности:

во-первых, принципиальное положение диалектической философии о противоречии как источнике любой формы развития;

во-вторых, предложение феноменологии рассматривать все как опыт сознания. То есть, все есть в каком-то смысле определенный элемент сознания и ничего *более*;

в-третьих, универсализация процедуры интерпретации современной герменевтикой. Когда не только речь или текст, но и любой предмет естественной или гуманитарной науки есть какая-то форма толкования.

По масштабу заявленной задачи «Истину и метод» Гадамера можно сравнить разве что с «Логикой» Гегеля. «Преобразование в структуру и тотальное опосредование»¹³⁰ мыслятся Гадамером не только в качестве моментов эстетического (одного из возможных видов толкования). Перед самим собой он ставит задачу «тотально», а это значит – логически, опосредовать те отдельные опыты интерпретации: искусства, права, религии, науки и проч. Этим, по сути, он хочет сказать, что эти особенные формы герменевтического опыта *в действительности* не существуют отдельно. Эту отдельность должна, говоря языком Гегеля, снять затеянная Гадамером герменевтика. Здесь цель обоих мыслителей идентична.

Следует признать, что Гегель достиг этой цели, а Гадамер – нет. У него эмпирическое все равно превалирует. Но вот парадокс: применительно к современности последний оказывается более актуален, чем первый. Все дело в том, что Гадамер (сознательно, или нет) строит свои размышления по законам диалога, тогда как у Гегеля – это все же больше монолог. Текст Гадамера всей своей сутью настроен на равноправный разговор с читателем. Он, наметив один опыт, предлагает читателю *самому* продолжить (тем самым, самому подтвердить или самому опровергнуть). Нижеследующее пример подобного герменевтического разговора относительно конкретного случая насущного узла религиозно-правовых проблем.

*

Есть события знаковые, а есть второстепенные. Первые несут в себе как бы всеобщий шифр целого, эпохи. Вторые же настолько случайны, что даже если они не произойдут вообще, то этого никто не заметит. Если же при этом еще учесть, что по знаковым легко читается все, как совершенство, так и проблемы целого, то в структуре

¹³⁰ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. – М., 1988. – С.156

современного религиозно-правового сознания феномен *религиоведческой экспертизы* занимает особое место.

По универсальности исходного знания и конкретности поставленных задач этой экспертизе в ряду других судебных экспертиз нет равных. Здесь современные фундаментальные теории духа ждут такие же испытания экспериментом, как и теории природы; здесь они в точности дублируют судьбу какой-нибудь респектабельной естественной науки; наконец, здесь гуманитарное знание имеет возможность реабилитировать себя, показать, что оно так же имеет практическое значение.

И, тем не менее, с приобретением все большего социального статуса¹³¹, скандальность феномена религиоведческой экспертизы почему-то только возрастает¹³². Заявляет о себе некий парадокс, когда все большие усилия приводят к диаметрально противоположному, чем тот, который ожидают, результату. Крестообразно затягивается неподвижная петля¹³³ понимания – какой-то подлинно герменевтический захват. Все участники данного действия чувствуют себя принадлежащим непримиримым по сути точкам зрения.

Все волнуется и движется, но как-то ненатурально, подобно сомнамбуле. И то, что казалось броском вперед, вдруг оборачивается на деле банальным возвращением к началу, в исходную точку. Надежды на то, что эта экспертиза обезопасит общество от экстремистских культов, исчезают в тревожном ожидании новой провокации. И кажется, что выхода из этой идеологически тупиковой ситуации нет. Страны с большим экономико-правовым потенциалом занимают сознательно выжидаемую позицию (и религиоведческая экспертиза отдается на «откуп» конкретному делу частных судов). Государства же, лишенные историей этой счастливой участи, предпринимают спонтанные действия, каждое из которых только усугубляет противостояние заинтересованных сторон.

А между тем призрак событий ноября 1993 г. в Софийском соборе или апреля 1995 г. в Токийском метро вновь и вновь не дает остановиться молодой науке религиоведения. Начинается новый круг; и опять в ее эпицентре как бы само собой размещаются вопросы религиоведческой экспертизы, и опять здесь находится какой-то камень преткновения, и опять все возвращается к фундаментальным методологическим вопросам.

Что же блокирует развитие религиоведческой науки в процедуре данной экспертизы?¹³⁴

Причина этого, на наш взгляд, находится не столько в исследуемом феномене (религиоведческой экспертизе), сколько в *отношении* к нему. Здесь так же, как и в любой другой науке, исследующей с а м о исследование, познающей с а м о познание, вопрос о методе становится первичным, вводящим в суть дела¹³⁵.

¹³¹ Государственный экспертный совет в РФ, специальная рубрика в «Центрах Судебных Экспертиз» и проч.

¹³² «Религиоведческая экспертиза – тупое оружие истины» http://centerdialog.ukrsekta.info/index.php?option=com_content&view=article&id=659--&catid=3&Itemid=40.htm, «Религиоведческая экспертиза – политический инструмент и поле для коррупционности» <http://www.islamnews.ru/news-17621.html>, «Инквизиция XXI века» <http://www.echo.msk.ru/blog/maximlancelot/913995-echo/> и т.д.

¹³³ Странгуляция – лат. strangulatio – удушение от греч. στραγγαλή – петля, виселица.

¹³⁴ См. например, предложение рассматривать религиоведческую экспертизу в качестве главной задачи науки «**судебного религиоведения**» (Тихонравов Ю.В. Судебное религиоведение: фундаментальный курс. – М., 1998); «**криминотеологии**» (Башкатов Л.Д., Старков О.В. Криминотеология: религиозная преступность. – С.-Пб., 2004); «**юридического религиоведения**» (Пчелинцев А.В. Юридическое религиоведение как новое междисциплинарное направление в науке и образовании // Право и образование. – 2009. – №7).

¹³⁵ Когда к нынешнему председателю Государственного совета для проведения религиоведческой экспертизы РФ обратились с просьбой указать, какими м е т о д а м и этот совет руководствуется, он отшутился: «тайны МинЮста не выдаю» <http://www.protestant.ru/news/gonenie/?id=3232>. Правду говорят, в каждой шутке только часть есть шутка. Действительно, существует ли путь (греч. метод), который привел бы участников дискуссии к единству понимания? И это единство в деле этой экспертизы совсем не шутейное. Порой судьба религии – самой интимной части души верующих, зависит от ее решения.

Прецедентом для дискуссии, вызываемой фактом существования этой экспертизы, является существующий *разнобой* мнений, когда по поводу одного и того же равноправные участники этого действия дают совершенно разное толкование. Возьмем, к примеру, закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» РФ. Всем ясно, что «единство смысла» – фундаментальное условие всякого слова, тем более слова Закона. Но почему же тогда священник, судья, теолог или религиовед его интерпретируют совершенно *по-разному*. А что говорить о толковании какого-либо вероучения, представленного на экспертизу! Какую пестроту пониманий общественно-политической ситуации (в которой этой религии жить и вести борьбу с конкурентами) встретишь здесь!

В целом, в вопросе о методе, возможны два варианта. Первый – объяснить узел непонимания между участниками религиоведческой экспертизы, ориентируясь на *внешние* основания (экономические, национальные, идеологические, политические и т.д.); второй – искать эти основания в самой процедуре интерпретации, целью которой является достижение понимания.

Суть методологии первого варианта – императив: «объясняй одно с помощью другого!». Для этого рассудка в смысл юридического закона, религиозного текста, научной теории и т.д. (который, конечно же, всегда один и тот же), сумятица вносится *извне*. Разноголосицу в религиоведческой экспертизе он объясняет разностью экономической, политической или национальной «ниш», которые занимают эксперты. Отсюда его предложение: устрани эту разность и сразу же искомое единство смысла выступит для всех. Такой рассудок в теории кроме утопий ничего больше не создает, а допусти его к практике, то вместо того, чтобы препятствовать террору, он будет, причем сам того не желая, ему «методологически» способствовать¹³⁶.

Мы предлагаем поступить иначе. И как бы ни было соблазнительно исходить из изначальной тождественности всех и вся («мол, все люди одинаковые, все хотят счастья и проч.»), мы предлагаем положить в основание подлинно научной методологии изначальную *разность самих* пониманий одного и того же. И может быть этот подход «наоборот» и даст в итоге желаемое единство смысла.

* *

Религиозный, юридический или поэтический текст нуждается в толковании. В них смысл находится в «зашифрованном» уже по той простой причине, что, постоянно двигаясь в потоке исторических эпох и языков, он передавался от одного корреспондента к другому, подвергался переводам, цензуре господствующей идеологии и т.д., а значит, адаптировался под существующую форму изменчивой традиции. Это так. Но справедливости ради, следует указать, что полномочия интерпретации гораздо *шире*. Любая устная или письменная речь, будучи ближайшим воплощением мысли¹³⁷, требуют усилия сознания, имеющего целью понимание. И не только. *Само по себе* любое слово есть уже результат переживания мира, определенная форма интерпретации его¹³⁸. Из этих, в сущности, очень простых заключений, родились сначала отдельные виды герменевтики, а затем герменевтика, предложившая *все* рассматривать как свой предмет, герменевтика *философская*, всеобщая.

¹³⁶ Ведь что такое террор, как ни отказ понять человека исходя из него самого.

¹³⁷ В этом смысле техника, города, произведения музыки или живописи – так же формы реализации мысли.

¹³⁸ «сальто-мортале» древнерусского слова «позор» еще одна иллюстрация сказанному. «В ряде славянских языков сохранилось древнее значение слов: "позор" – зрелище; "позорище" – театр» (Рыбаков Б.А. Язычество древней Руси. М., 1988. – С.660). Только под давлением христианской традиции оно приобретает резко выраженный негативный оттенок.

Юридическая, теологическая и филологическая герменевтики самые «древние» потому, что человек западноевропейской истории шагу не мог ступить в своей ежедневной практике без интерпретации какого-либо закона права, фрагмента Писания или поэтического отрывка. Эти три вида толкования могли *сосуществовать* в силу простого различия трех смыслов права, религии и искусства.

Но вот с середины XIX века, с наступлением эпохи, когда «человек до суеверия уверовал в науку»¹³⁹, этот непосредственный опыт интерпретации начал сопровождать опыт совершенно другой природы. Параллельно «догматическому», «непосредственному», «онтологическому» взгляду на мир, развернулся *иной* – «исторический», «рефлексивный», «онтический». Спустя сто лет, к середине XX века, герменевтика смогла точно установить природу этого различия. Оказалось, что в двух горизонтах одного и того же современного религиозно-правового сознания один и тот же смысл священного Слова, юридического закона или творения гения раскрывается с точки зрения совершенно разных у с т а н о в о к.

Проиллюстрируем сказанное на примере попыток зафиксировать основное противоречие современного религиозно-правового сознания. Одни видят его в противостоянии религий (противоречие одного и многого в современном религиозном сознании), другие – в противостоянии религиозного и светского закона. Мы же здесь подчеркиваем другое. В истории религиозно-правового сознания Запада никогда не было «чистой» религии с одной стороны, и «чистого» права, с другой. Они всегда проникали и дополняли друг друга. Ниже, на примере двух аппликаций (суда и проповеди) Гадамер поможет обнаружить это взаимодополнение.

Точно так же видимая на поверхности борьба религий (каждой против каждой, каждой против всех и всех против каждой) есть всего лишь видимость, принимаемая за существенность. Собой она скрывает главный вопрос: что есть то, что порождает это многообразие религиозных форм?

Только намеченная в «Истине и методе» разность двух опытов, как их называет сам Гадамер: догматического и исторического, проясняет то, что действительно происходит в опыте современного религиозно-правового сознания. Мы же считаем указанное различие принципиальным для понимания всего в этой сфере.

Таким образом, обнаружилось, что одно и то же действенно-историческое сознание существует как бы в двух различных мирах. В первом оно мыслит нормативно, во втором – объективно, в первом смысл понимает через личное переживание субъекта, во втором стремится к какой-то безразличной транс субъективности.

Для человека, совершающего опыт непосредственной интерпретации, юридический закон, фрагмент писания или поэма реализуют свой подлинный смысл *через* его личность. Здесь все имеет характер *феномена*, то есть «в себе и для себя сущего» (Гегель), или – «самого-по-себе-себя-кажущего» (Хайдеггер). Поэтому, для судьи, священника или филолога (непосредственно вдохновленного каким-нибудь произведением искусства) в первую очередь должен быть решен вопрос об *истинности* интерпретируемого смысла.

Но все «навыорот» в «зазеркалье» этого непосредственного опыта – в царстве рефлексии. Здесь для человека, исследующего подобные феномены с «научной» точки зрения (историка права, религии или поэзии), объект исследования (смысл, который передает нам другой субъект) должен с самого сначала быть дистанцирован от всякой

¹³⁹ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. – М., 1988. – С.616

субъективности. Это сделать в сфере гуманитарного знания трудно, но необходимо. И дальнейшее рассмотрение такого объекта проводится, как правило, в плоскости *«самого-по-себе-не-значащего»*, т.е. имеющего смысл не в себе, а в другом.

Значит, здесь, во втором горизонте, все то, что ранее имело смысл феномена, имеет диаметрально противоположный смысл явления. Фундаментальное основоположение подобной методологии гласит: «для современных правоведов, историков религии или искусства вопрос об истинности интерпретируемого текста либо не имеет смысла вообще, либо не имеет самостоятельного значения». Этот вопрос «монтируется» в значение истинности какой-то более общей системы, в которой рассматриваемый текст имеет право на существования не как целое, а лишь как ф р а г м е н т.

Если поставить вопрос об исторических корнях этих двух горизонтов современного религиозно-правового сознания (и оставить пока открытым вопрос о том, с точки зрения *какой* установки интерпретируются эти два вида интерпретации?), то, прежде всего, заявляет о себе последовательность возникновения их. Сначала сознание Запада отработало первый опыт, потом полномасштабно развернуло второй. Первый герменевтика XX века назвала «догматическим», второй – «историческим».¹⁴⁰

Эта философская герменевтика провела, во-первых, различия по понятию *внутри* исходного догматического опыта. Здесь она установила, что юридическая, религиозная и эстетическая формы аппликации завершили развитие своей определенности (причем каждая через отличие от двух других¹⁴¹). Во-вторых, и это оказалось не менее, а может быть еще более значимым, именно философская герменевтика раскрыла фундаментальную направленность «исторического» сознания рассматривать мир как явление. Так само собой кристаллизовалось различие исторической и догматической аппликаций.

Но тот факт, что самостоятельное значение горизонт рефлексии (исторической аппликации) приобретает только с середины XIX века, говорит о чем-то большем, чем о «субъективном» различии герменевтических установок. Он указывает на некие всемирные «сдвиги» в *онтологии* сознания Запада. К сожалению, упомянутой философской герменевтике прошлого века так и не удалось перешагнуть через интерпретацию исторических наук как подражающих объективизму наук естественных. Это – с одной стороны. С другой же, идея «преобразования в структуру»¹⁴² отдельных элементов непосредственного опыта права, религии и искусства, предложенная этим направлением философии, так и осталась нереализованным проектом.

История сознания Запада, объективно разделив в своей экзистенции формы догматической и рефлексивной аппликаций, тем самым инспирировала философию к поиску их понятийного различия. Именно это и послужило толчком для возникновения указанной философской герменевтики XX века¹⁴³. Но видимость *сосуществования* этих аппликаций побудило основоположников данных проектов поставить вопрос об истинности о д н о й из них. Против авторов, требующих вернуть гуманитарные науки к исходному опыту духа (отсюда требование учесть «показательное значение юридической аппликации»¹⁴⁴), было выдвинуто требование: «противостоять этому натиску субъективности, этому стремлению низвести процесс исторического истолкования до простого опосредования и сопоставления (*Auseinandersetzung*) Прежде и Сегодня»¹⁴⁵.

¹⁴⁰ Э. Бетти, Р. Бульман, Х-Г. Гадамер, Э. Форстхоф и др.

¹⁴¹ Гадамер. Там же. – С.389-390

¹⁴² Гадамер. Там же. – С.156

¹⁴³ Гадамер, Бетти и др.

¹⁴⁴ Гадамер. Там же. – С.402

¹⁴⁵ Бетти Э. Герменевтика как общая методология наук о духе. <http://ilikebooks.ru/author/+.html> . – С.370.

Через полное отделение в праве церкви и государства, через расцвет, столкновение и гибель тоталитарных идеологий XX века (когда казалось, что светскому государству вообще не нужна никакая религия, а религия теперь может обойтись и без государства), короче, через все перипетии XX века прокладывал себе дорогу феномен *нового* взаимодействия религиозного и правового опыта. Этот феномен лежал в основании сознания Запада¹⁴⁶, с него же начиналась история великих столкновений прошлого века¹⁴⁷, и он же находится в эпицентре современности. Только нужно было, чтобы в практике *религиоведческой экспертизы* «перечеркнули» друг друга два современных герменевтических опыта: один, традиционный – онтологической аппликации смысла, второй, который так же за два столетия набрал силу традиции – научной рефлексии. В итоге четко обозначились две линии горизонта современного религиозно-правового сознания, которые перпендикулярно друг другу создали эффект «петли». Как лакмусовая бумага выявляет в растворе кислоту или щелочь, так религиоведческая экспертиза обнаружила различие двух принципов толкования одного и того же смысла.

А) В рассматриваемой экспертизе мы имеем некую целостность подобную юридической аппликации закона (того самого «фронесиса», который в своей «Никомаховой этике» Аристотель так точно отличил от «техне»¹⁴⁸): всеобщее – закон «О свободе совести и религиозных организациях»; особенное – документы религиозной группы, представленные на проверку; единичное – толкование эксперта¹⁴⁹.

Если бы дело этим ограничилось, то рассматриваемый феномен автоматически бы затерялся среди десятка других судебных экспертиз. Но на деле все оказалось гораздо сложнее. *То*, что здесь для юридического сознания выступает особым (религиозное вероучение), *для себя* есть в с е о б щ е е. И точно так же, как священник в своей проповеди интерпретирует Слово (всеобщее) относительно умонастроения слушателей (особенное), стремясь добиться религиозной взволнованности¹⁵⁰, так здесь религиозное сознание заявляет о своем *праве* на умонастроение эксперта. Оно как бы говорит ему: «Хочешь меня понять, испытай, то, что я испытываю, переживи тоже, что и я!». То есть, здесь два самостоятельных модуса современного сознания движутся не параллельно, а *навстречу* друг другу. Трудно назвать еще какую-нибудь форму в жизни современного человека, где он был бы ограничен п о д о б н ы м и рамками ситуации. Чаще всего его сознание *чередует* эти опыты: с утра – помолился, в обед – суд, вечером – чтение любимого поэта и т.д.

И все же, несмотря на это указанное противоположное «движение» в рамках одного и того же сознания, между ними есть фундаментально общее: как в случае с поиском справедливого (правовая аппликация), так в случае возвещения о спасении (религиозная аппликация) данное сознание нацелено на феномен. Да, каждая из приведенных аппликаций *кажется* тотальностью порознь, и, тем не менее, сама по себе религиоведческая экспертиза, есть (пусть и исторически уникальная) точно такая же тотальность¹⁵¹.

Б) Но вот в этой экспертизе начинает проявлять себя совершенно *иной* опыт. Теперь дело поручается «специалистам» по религии и праву. Специализация здесь понимается

¹⁴⁶ Антигона и Креонт.

¹⁴⁷ С герменевтического «разбора» статьи Ивана Карамазова в келье старца Зосимы, якобы написанной им по поводу современного отношения церкви и государства, Достоевский начинает свой последний роман.

¹⁴⁸ Аристотель. Соч. – Т. 4. – С.180-181.

¹⁴⁹ И его право на «продуктивное расширение Закона» (Rechtserganzung). См.: Гадамер. Там же. – С.389.

¹⁵⁰ Своего рода «продуктивное сужение закона».

¹⁵¹ В истории Запада разве что искусству удавалось в одном соединить эти два опыта.

не в смысле «многоопытный», а в смысле «многознающий» (Аристотель). Так заявляет о своем праве интерпретировать (а значит – понимать) совершенно иной подход. Для ученого правоведа или историка религии (религиоведа) вышеуказанный опыт «переживания» («взволнованности», стремления рассматривать «повсюду завершенное в себе бытие»¹⁵²) есть отход от *объективности*. Для них предмет религиоведческой экспертизы, вероучение какой-то религии – только свидетель, показания которого еще нужно соотнести с другими свидетельствами. И, как бы ни протестовал Э. Бетти¹⁵³ против аналогии Г.-Х. Гадамера, что здесь наука уподобляется следователю, последний, приводя ее, как нам кажется, все же ближе к истине.

Их спор разгорелся в середине XX века. Но вот, к примеру, как определяют задачу религиоведческой экспертизы сейчас. Она должна, по мнению цитируемых авторов, определенно ответить в своем резюме на следующие вопросы: «1. Идеология какой религиозной группы представлена в тексте? 2. Носит ли исследуемый текст именно религиозный характер? 3. Каковы подлинное вероучение и культ исследуемой религиозной группы? 4. Содержатся ли в подлинном вероучении религиозной группы императивы противоправной деятельности, направленные на разжигание религиозных, этнических, социальных, политических конфликтов? 5. Присутствуют ли деструктивные элементы в культовой или прозелитической практике исследуемой религиозной группы?»¹⁵⁴ и т.д.

Лишь по видимости опыт интерпретации, который проводят историк права, филолог и историк религии, – органическое продолжение онтологической практики судьи, поэта или священника и отличаются лишь масштабами. В действительности, еще раз подчеркнем упомянутый тезис, данные опыты имеют диаметрально противоположную направленность. Один нацелен на объективное знание, другой – на субъективное переживание. Один готов унифицировать получение «объективного» знания всем арсеналом современной науки: методами, методиками, учебниками и методичками (и ему кажется, что только так можно реализовать идею «верховенства права»), второй видит в этом несуразность проекции естественнонаучного знания на сферу духа и настаивает на специфичности гуманитарного знания.

Но как тот, так и другой опыты по факту суть *реальность* современного религиозно-правового сознания. Только феномен религиозной экспертизы их как бы «преднамеренно» столкнул. И усиление одного не решает проблемы, а лишь автоматически «затягивает» петлю. Для одних членство в Совете священников нормально, для других патология¹⁵⁵; для одних понимать, значит, б ы т ь («переживать»), для других – «вести следствие», «разоблачать»¹⁵⁶.

¹⁵² В. Дильтей. – Цит. По: Гадамер. Там же. – С. 396.

¹⁵³ Бетти Э. – Там же. – С.370.

¹⁵⁴ fc-rosexpert@mail.ru ©2012 ООО Центр Судебных Экспертиз «РОСЭКСПЕРТ».

¹⁵⁵ «– в качестве эксперта по проведению религиоведческой экспертизы должен выступать специалист, имеющий высшее светское образование по научному религиоведению и ученую степень, стаж работы по специальности не менее 5 лет, обладающий научными и (или) практическими познаниями по рассматриваемому вопросу по соответствующим направлениям науки. – в качестве эксперта не имеет право выступать священнослужитель, представитель какой-либо конфессии, гражданин, состоящий в трудовых или иных договорных отношениях с какой-либо религиозной организацией». (Загребина И. Дискриминация по религиозному признаку и проблема религиоведческой экспертизы в России. – 16 августа 2012. <http://echo.msk.ru/blog/innaz/920261-echo/>).

¹⁵⁶ Парадоксально, но именно вторая, по видимости стремящаяся к научной объективности установка, стала истинной причиной отождествления (конечно в полемических целях) процедуры религиоведческой экспертизы со средневековой инквизицией. Напомним, что первоначальной целью этого «исследования» (инквизиции) было «расширения и переустройства старого управления надзора за чистотой веры» (См.: Льюренте Х.А. История испанской инквизиции. – М., 1999. – С.24). То есть в свой классический период

В) Итак, в качестве двух горизонтов структуры современного действительно исторического сознания мы имеем: 1. «религия – право – искусство» и 2. «история религии (ориентирующаяся на науку теология или религиоведение) – история права (комплекс юридических наук) – научная филология». «Религиозная взволнованность – справедливое решение – непосредственное восхищение от произведения искусства» есть смысл и цель толкования проповедника, судьи и филолога (который еще не попал под влияние «историцизма», филолога как «друга прекрасных речей и посредника классической литературы»). «Смысл той или иной религии в контексте других смыслов других религий – причины, вызвавшие появление именно этого закона в контексте его первоначальных аппликаций – идея того или иного произведения как выразитель идеи направления, стиля, мировоззрения эпохи» – вот цель толкований религиоведа, ученого юриста и ученого филолога.

Первый горизонт исторически и логически первый. Догматический опыт толкования Слова, закона или поэмы настолько прост, что, кажется, это даже вообще не толкование, и что герменевтика в собственном смысле слова начинается потом, когда к этому опыту присоединяется рефлексия. Но это не так. Опыт трех видов аппликации (с первичностью моментов: всеобщности (религия), особенности (право) и единичности (искусство)) есть настоящая первоначальная герменевтика. Только в этом горизонте она еще не потеряла своей непосредственности, а значит, целостности «в себе и для себя бытия».

Но здесь следует заметить, что с самого начала данный непосредственный опыт сопровождала рефлексия. Зачатки того горизонта, который так мощно развернется за последние два века в сознании Запада, уже прослеживаются у Платона и Аристотеля, софистов и стоиков.

Что же тогда есть *само по себе* то, что заставляет сознание с одной стороны обращаться к толкованию смысла как *феномена*, с другой же – к его же толкованию как *явления*?

На наш взгляд, рассматриваемая проблема противостояния двух видов интерпретации смысла, которую «обнажила» религиоведческая экспертиза, есть новая, превращенная форма исторической противоположности права и религии. Развитие рефлексивной интерпретации их опыта в виде специальных наук (о праве и религии) имеет длительную историю, которая первоначально протекала *внутри* онтологии права и религии. Более того, с самого начала их сопровождал еще и *третий* опыт, которому чужды были обе эти крайности. С формальной точки зрения, этот (третий) опыт должен быть опытом интерпретации, которая с одной стороны рефлектирует, стремится раскрыть «объективный» смысл как бы «скрываемый» речью, текстом закона, произведением искусства; с

(15 в.) она должна была не уничтожать иноверцев, а *разоблачать* лицемеров. Но лицемер – это новообращенный, который знает, что он искренне исповедует другую веру. А как быть с теми, кто думает, что он христианин, тогда как инквизиторам ясно, что он – иудей? Ответ: так же доводить до его сознания эту истину. Начиная и XX века идея «верховенства права» стала господствующей. А раз так, то само собой разумеющимся стало право современно светского государства «подозревать» всякую группу, желающую действовать в поле его юрисдикции, в сознательной или бессознательной асоциальности, деструктивности, экстремизме, терроризме и проч. Так методологические принципы «толерантности» и «мировоззренческой нейтральности эксперта», предлагаемые для разработки методик для проведения религиоведческих экспертиз, переходят в свою прямую противоположность. Так *объективность* знания, на которую сориентировались гуманитарные науки ближайшего столетия, подражая знанию естественнонаучному, играет злую шутку, как только им приходится «применять» это знание.

другой же, этот опыт должен быть всегда тотальностью горизонта, ограниченного краями «я» и «ты».

Именно здесь нам следует вернуться к вопросу, преднамеренно отклоненному в начале: «с помощью какой интерпретации могут быть установлены границы обеих, столкнувшихся в религиозно-правовой экспертизе, интерпретаций?». Существует ли герменевтика, понимающая и субъективное (догматическое) и объективное (рефлексивное) толкование *о д н о в р е м е н н о*?

Этот вопрос о природе нашей собственной установки, раскрывающей смысл противоположностей горизонтов современного религиозно-правового сознания, имеет не только теоретическое значение. Выше мы особенно подчеркнули «объективное», онтологическое значение двух видов герменевтики, так рельефно обнаруженных феноменом религиозно-правовой экспертизы. Это было сделано для того, чтобы выдержать принципиальную для философии позицию: понимать *«то, что есть»*, а не исходить из того, что должно или могло бы быть; не отклоняться от действительности для написания рецептов для кухни будущего».

Чтобы понимать, философская герменевтика должна *участвовать* как в опыте аппликации священника (судьи или поэта), так и в опыте религиоведа (правоведа или филолога). Для реализации этого участия ей необходимо удерживать момент тождества и одновременно различия. Но тогда, если сущностью первого горизонта является тотальность аппликации, то на долю метода остается удерживать рефлексия друг в друга опытов права, религии и искусства. И наоборот. Если сущностью второго горизонта является самостоятельная рефлексия друг друга, то нам нужно, при интерпретации опыта религиоведа, филолога или юриста, удерживать единство *всего* этого горизонта.

В первом случае «для себя» правовая, религиозная и эстетические аппликации самостоятельны, тогда как «для нас» их опыт «по отдельности» невозможен. Подобная деятельность сама по себе создает ткань всемирной истории человечества. Вот почему самой сложной метафорой для восприятия философии Гегеля оказывается понятие «мирового духа». На самом деле это момент «для нас», которому он (Гегель) иногда придает онтологическое звучание.

Во втором случае, наоборот, сами по себе три науки «о духе»: право, религиоведение и филология, освобождаясь от зависимости этого «духа», «для себя» прекрасно осознают невозможность существования друг без друга. Более того, они настаивают на методологическом единстве гуманитарных наук, когда *одним и тем же образом* они вплетают в ткань мировой истории (теперь уже в *мыслительные* концепции этой истории) интерпретацию того или иного юридического закона, смысл религиозного или поэтического текста. Но тогда на долю метода («для нас») остается проведение *различия* между ними и первым опытом интерпретации, и проведение этого различия по с у щ е с т в у.

Объективно, сами по себе, реализуясь в процедуре религиозно-правовой экспертизы, догматическое и историческое, онтологическое и рефлексивное толкование взаимно отрицают друг друга. Отношение этих противоположностей таково, что в истории Запада они *переходят*, а в современности еще и *рефлексируют* друг в друга. Но если есть толкование, которое удерживает их невозможность существовать друг без друга (рефлексию), когда они «переходят», и их взаимное отрицание, когда они друг через друга себя выражают (рефлексируют), то это толкование должно быть одновременно на них похоже и существенно отличаться от них.

Здесь мы предлагаем с одной стороны парадоксальный, а с другой – совершенно

простой тезис. *Сами по себе* два рассмотренных вида интерпретации, одна из которых «переживает» смысл, а другая «исследуя, раскрывает» его, в религиозно-экспертной экспертизе только затягивают петлю понимания. То есть, не понимая друг друга, они обрушивают это непонимание на свой предмет и тогда совершенно естественными кажутся предложения об извлечении этой процедуры из действительности¹⁵⁷. А что если эти две герменевтики не только здесь, в нашем исследовании, «сопровождает» *третья*, философская? Что если она, так же, как эти две, «укоренена» в действительности современного религиозно-правового сознания?

Тогда все становится на свои места и не надо ничего упразднять, «поражать в правах», обвинять в «инквизиторстве» и проч. Нужно только *осознать*, что в пределах современного сознания действуют не один, не два, а *три* горизонта толкования, каждый из которых необходимо связан с двумя другими. *Первый* раскрывает себя, как было упомянуто выше, в пределах догматического опыта толкования смысла, апогеем которого являются: справедливость (решение судьи), религиозная взволнованность (проповедь священника) и эстетическое переживание (произведение гения искусства). *Второй* радикально изменяет отношение к этому смыслу, перестает рассматривать его как феномен, и начинает относиться к нему как явлению. Отсюда возникают рефлектирующие друг в друга науки о праве, религии и искусстве. Наконец, в *третьем* горизонте посредником между этими двумя видами герменевтики выступает философский опыт, который имея собственную многовековую традицию толкования текстов (история философии от Парменида до Гегеля), различая догматическую и историческую интерпретации, дает им самим возможность найти общее, и наоборот, указывая на их общее, предоставляет им самим возможность различаться¹⁵⁸.

Так, всего лишь фрагмент, лишь один эпизод из жизни современного религиозно-правового сознания – процедура религиозно-экспертной экспертизы, выявляет неповторимую *индивидуальность* всех его главных «фигурантов», и их полную вовлеченность в одно и то же дело, когда право ни одного из них не может быть *поражено*.

¹⁵⁷ «Независимая научно-исследовательская организация Институт свободы совести (ИСС) выступила категорически против существования Экспертного совета по религиозно-экспертной экспертизе при Министерстве юстиции РФ». Об этом 23 декабря 2008 года заявили сопредседатели Совета ИСС Сергей Бурьянов и Сергей Мозговой на семинаре «Актуальные вопросы свободы совести» в Московском Центре Карнеги, сообщает корреспондент «Портала-Credo.Ru».

¹⁵⁸ В одном месте Гадамер высказывает похожие мысли: «Подобно тому как судья ищет справедливости, а проповедник стремится возвестить о спасении и подобно тому как смысл самой вести впервые обретает полноту и завершенность лишь благодаря им обоим, благовести и благовествованию, – точно так же и о философском или поэтическом тексте можно сказать, что они требуют от читающего и понимающего такие тексты самостоятельного усилия и что мы не вольны сохранять по отношению к ним историческую дистанцию. Мы признаем, следовательно, что понимание здесь всегда включает в себя аппликацию понятого смысла» (Там же. – С.392).

Екатерина ЭЛБАКЯН (Москва, Россия).

РЕЛИГИОВЕДЧЕСКАЯ ЭКСПЕРТИЗА: РОССИЙСКИЙ ОПЫТ

«Non rex est lex, sed lex est rex» (лат.) –

«Не царь является законом, а закон – царем».

Типы экспертиз. В современной России все чаще приходится слышать о претензиях государственных органов к тем или иным религиозным организациям, в основном относящимся к так называемым «религиозным меньшинствам». Следствием этого становятся судебные прецеденты, когда отдельные религиозные организации вынуждены, зачастую неоднократно, обращаться в суды различных инстанций, включая Европейский суд по правам человека, для решения возникающих у них проблем. Иногда, напротив, государство выдвигает обвинения против религиозных организаций.

Немалую роль в подобных, как правило, весьма длительных судебных тяжбах играют, понятно, прокурор и адвокат, как правило, слабо разбирающиеся в религиозной проблематике. Существенной помощью для которых оказывается мнение эксперта по рассматриваемому вопросу. Такое мнение, как высоко квалифицированный специалист в той области, которая является предметом рассмотрения и в которой представители сторон менее компетентны, эксперт высказывает, как правило, в заключении так называемой «судебной экспертизы». Может быть использована и внесудебная экспертиза, и вызов эксперта в суд для допроса по ходатайству стороны защиты или стороны обвинения.

Согласно Федеральному закону «О государственной судебно-экспертной деятельности в РФ» (ФЗ №-73 от 31 мая 2001), *судебная экспертиза* – это «процессуальное действие, состоящее из проведения исследований и дачи заключения экспертом по вопросам, разрешение которых требует специальных знаний в области науки, техники, искусства или ремесла, и которые поставлены перед экспертом судом, судьей, органом дознания, лицом, производящим дознание, следователем или прокурором, в целях установления обстоятельств, подлежащих доказыванию по конкретному делу».

Экспертиза считается судебной, если она назначена судом, либо по ходатайству сторон, участвующих в судебном разбирательстве, т.е. стороны обвинения, стороны защиты, истцом или ответчиком и, наконец, самим судьей, а иногда – следователем. Выводы, содержащиеся в судебной экспертизе являются доказательной базой при рассмотрении дела в суде и могут влиять на принятие судьей решения. Судебная экспертиза является частью процессуального действия, подпадающего под регулирование соответствующими нормами административного, гражданского и уголовного права, а автор судебной экспертизы (эксперт) несет уголовную ответственность за недостоверность содержания своего заключения.

Внесудебная экспертиза представляет собой исследование эксперта, проводимое с целью разрешения спорных ситуаций путем установления фактов, которое может провести только обладающий специальными знаниями в данной сфере профессионал. Внесудебная экспертиза не имеет того правового статуса, которым наделена судебная экспертиза, эксперт не несет уголовной ответственности за свои выводы. Однако она также может являться частью доказательной базы и основанием для вынесения судебного решения или для возбуждения уголовного дела.

Помимо статуса, экспертизы могут быть разделены на *первичные*, то есть впервые проводимые, и *вторичные (повторные)*, которые проводятся в случае возникновения сомнения в обоснованности выводов первичной экспертизы. Помимо этого, впервые проводимая экспертиза является *основной*, но при ее недостаточности или возникновении

новых обстоятельств, не рассмотренных в основной экспертизе, может назначаться *дополнительная* экспертиза.

Экспертизы подразделяются на *единоличные* (подготовленные одним специалистом) и *комиссионные* (проводимые группой экспертов), а кроме того на *однородные* (в рамках одной отрасли знания) и *комплексные* (требующие для своего осуществления две и более отраслей знания). Естественно, что комплексная экспертиза всегда является комиссионной.

Религиоведческая экспертиза, как правило, бывает частью комплексной психолого-лингвистической комиссионной экспертизы. Однако она может быть и однородной, и единоличной, и комиссионной. Главное, что должно отличать религиоведческую экспертизу, это ее строго научный и независимый характер, что становится возможным при следовании определенным методическим стандартам. Здесь важно понимать, что религиоведение является наукой о религии, возникшей около 150 лет назад в Западной Европе и формировавшейся вокруг предмета (различные стороны проявления религии в жизни человека и общества) и объекта (религия как социокультурный феномен) своего изучения с использованием, при этом, методов других наук (социологии, психологии, истории, этнологии, антропологии и др.).

Принципы научности. В чем же заключается суть «научности»?

Классическая наука, в основе которой лежит механистическая картина мира, в качестве нормы провозглашает *объективность*, то есть соответствие наших представлений об объекте внешнего мира или о каком-то внешнем явлении самим этим объекту или явлению. Это, в свою очередь, предполагает элиминацию (устранение) субъекта, то есть отстраненность от его личностных характеристик, мировоззренческих ориентаций, шкалы ценностей.

Возникшая на рубеже 19-20 вв., как следствие кризиса в физике в результате открытий на уровне микромира, в частности, квантовой механики, неклассическая наука опирается на познавательные способности субъекта. Следствием этого становится «допущение» субъекта в мир объектов, а идеи тождества восприятий и вещей, языка и реальности – являются весьма популярными во многих философских концепциях XX века. Эмансипация субъекта познавательной деятельности вызвала интерес к проблеме субъектности в целом, а взаимодействие индивидов в социальном процессе нашло отражение в актуализации проблемы «Я» и «Другой», в соответствии с решением которой выстраиваются не только модели межличностного взаимодействия, но и координации взаимодействия социальных групп и систем, в том числе и религиозных.

Постнеклассический этап в развитии современной науки, начавшийся в 1970-х гг., предполагает определенную интеграцию различных научных направлений, междисциплинарность научных исследований. Этому способствуют компьютеризация науки, предполагающая новые подходы к получению и хранению информации, невозможность решить ряд научных задач без комплексного использования знаний различных научных дисциплин, без учета места и роли человека в исследуемых системах. Поэтому постнеклассическая наука, в определенном смысле, способствует конвергенции естествознания и социально-гуманитарных наук.

Метод «объективного» или «внешнего» описания объектов и/или явлений, в первую очередь, социальных в этой связи был дополнен методом их изучения «изнутри» – с точки зрения людей, образовавших социальные, в том числе религиозные структуры, и действующих в них. Здесь приоритетное значение остается за постижением (экспликацией)

смысла, когда в качестве основной методологической процедуры используется не столько объяснение (как в естественных науках), сколько понимание. Недостаточным в данном случае является и описание исследуемых процессов, которое имеет большое значение в естествознании. Оно дополняется интерпретацией текста в широком значении этого понятия. Еще гностики говорили о важности интерпретации, исходя из того, что все мы видим одно и то же, но воспринимаем по-разному. *Текст* – это любая знаково-символическая система, созданная человеком, это памятники, отделенные от исследователя временем, историческими, культурными, языковыми традициями. Отсюда существуют «барьеры», препятствующие проникновению в смысл текста. Цель герменевтики (науки об истолковании текстов) – устранение этих барьеров, а потому необходимо уметь и переводить, и интерпретировать, и комментировать, и владеть искусством диалога (текст – «застывшая речь», а потому методом его истолкования может быть диалог между интерпретатором и текстом), и др. Застывшая речь имеет две стороны – *объективную*, предметом которой является грамматическая интерпретация, где выясняется отношение к языку, как к объективно существующему феномену, и *субъективную*, психологическую, когда отношение к речи рассматривается, как к некоторой производной ее инициатора. Понимание в данном случае обеспечивается взаимодополнением этих двух моментов. Грамматическая и психологическая интерпретации взаимодополняют друг друга, что не мешает доминированию любой из них, в зависимости от того, что является предметом исследования: художественный текст, священные книги или научный трактат. Таким образом, традиционные представления о рациональности, о противоположности субъекта и объекта познания, об объективности познания и проблемах относительности истинности знания и т.д. претерпевают существенные изменения.

Религиоведение как отдельная отрасль научного знания возникает в парадигме классической науки, объективность и беспристрастность для которой являются важнейшими критериями научности. Наука изучает только то, что существует само по себе и независимо от субъекта. Ее не интересует, почему это есть, что могло бы быть, что должно быть и насколько это хорошо или плохо. То есть, строго говоря, сослагательные и аксиологические суждения научный подход исключает.

В целом, наука базируется на доказательстве, поэтому для нее имеет смысл только то, что можно подтвердить или опровергнуть. На сегодняшний день научным сообществом признается ряд критериев научности, среди которых можно выделить следующие основополагающие принципы:

1. *Принцип верификации* (от лат. *verus* – истинный и *facere* – делать), в силу которого научным является только то знание, которое можно подтвердить. Этот принцип был предложен Берtrandом Расселом.

2. *Принцип фальсификации* (от лат. *false* – ложь и *facere* – делать), в силу которого только то знание является научным, которое можно изменить: опровергнуть или дополнить. Этот принцип предложен Карлом Поппером.

3. *Принцип объективности* - постулирования того, что принадлежит объекту и не зависит от субъекта, то есть тех явлений или процессов, которые не зависят от воли или желания познающего субъекта (отдельного ученого или научного сообщества).

4. *Принцип рациональности* (от лат. *ratio* – разум). *Рациональность* – относящееся к разуму, обоснованность разумом, доступное разумному пониманию, в противоположность иррациональности как чему-то неразумному, недоступному разумному пониманию. В методологии научного познания рациональность понимается двояко. Чаще всего она истолковывается как соответствие законам разума – законам логики, методологическим

нормам и правилам. Иногда под рациональностью понимают целесообразность, некое целеполагание, предполагающее определенные логически выверенные шаги по достижению, поставленной цели. Рационально то, что способствует достижению цели, а то, что этому препятствует, – нерационально. Рождение феномена рациональности связывается с коренным реформированием европейской философии в Новое время, выразившимся в ее сциентизации и методологизации. Основоположником этой реформы принято считать Р.Декарта, призывавшего разум человека освободиться и от «оков мистики и откровения», и от рассудочной ограниченности схоластики.

5. *Принцип методичности* – последовательность логических процедур, заранее нацеленная на достижение определенной цели.

6. *Принцип истинности*, под которым подразумевают соответствие знания (шире – информации) познаваемому предмету (шире – объекту). В самом общем смысле истинно то, что соответствует действительности.

7. *Принцип системности*: только та информация является научной, которая должным образом структурирована. Структуризация позволит легко определять её роль и место в общей системе знаний, т.е., обеспечивает возможность поиска нужной информации.

8. *Принцип изменяемости частей*: только та информация является научной, составные части которой можно изменить, т.е., опровергнуть или дополнить.

9. *Принцип интерсубъективности* выражает свойство общезначимости, общеобязательности, всеобщности знания (шире – информации) в отличие, например, от мнения, характеризующегося необщезначимостью, индивидуалистичностью.

10. *Принцип аксиологической нейтральности*, предполагающий недопустимость вынесения оценочных суждений об исследуемом объекте.

Религиоведческая экспертиза в свете общенаучных принципов. В ряду различных типов экспертиз – лингвистической, психологической, искусствоведческой и др. религиоведческая экспертиза занимает весьма важное место. Исходя из того, что религиоведение – академическая наука, ключевым принципом научной религиоведческой экспертизы является объективность, реальное достижение которой возможно лишь с позиции интерсубъективности и аксиологической нейтральности. Как отмечал западный исследователь религии М.Томпсон, «между наукой и религией есть знаменательное различие, которое заключается в том, что наука старается игнорировать личную реакцию ученого на изучаемый объект, тогда как неотъемлемой чертой религии является именно личная реакция»¹⁵⁹.

Рассматривая общенаучные принципы применительно к религиоведческой экспертизе, необходимо обратить внимание на следующее: только в случае применения общенаучных принципов при подготовке экспертных заключений, можно говорить о *действительно религиоведческой экспертизе*. Поскольку религиоведение – наука, отвечающая всем критериям научности, постольку религиоведческая экспертиза не может быть ни вненаучной, ни, тем более, псевдо- или антинаучной. При ее осуществлении эксперт обязан руководствоваться всеми ранее принципами – верифицируемости, фальсифицируемости, объективности, рациональности, методичности, истинности, системности, изменяемости частей, интерсубъективности и аксиологической нейтральности.

Рассмотрим «работу» этих принципов на конкретном примере. Например, необходимо провести экспертное исследование и сделать экспертное заключение на тему,

¹⁵⁹ Томпсон М. Философия религии. – М., 2001. – С.325.

является ли некая община, провозглашающая себя религией, действительно религиозной организацией. Помимо анализа ее правоустанавливающих документов, мы, применяя принципы научности, осуществляем религиоведческую экспертизу в соответствии с принятым в современном религиоведении пониманием: а) структуры религии; б) типологии религиозных организаций; в) классификации религий.

С позиций современного религиоведения, всем развитым религиям свойственна единая в принципе структура. Она включает в себя четыре основных элемента:

- Религиозное сознание; вероучение
- Религиозная деятельность;
- Религиозные отношения;
- Религиозные организации.

Остановимся на этих элементах подробнее, поскольку именно эта структура, принятая в религиоведении, и должна лежать в основе религиоведческой экспертизы, независимо от конкретной задачи, поставленной в том или ином случае перед экспертом.

Религиозное сознание, главной чертой которого является вера в реальное существование сверхъестественного, имеет два уровня обыденный (религиозное сознание верующих людей) и концептуальный (теологические и религиозно-философские изыскания).

Религиозные отношения – это отношения между верующими людьми, складывающиеся как в процессе отправления культа – богослужений, религиозных поклонений, празднований, обрядов и др. (культовые отношения), так и в других возможных сферах деятельности – миссионерской, хозяйственно-экономической, издательской, просветительской и др. (внекультовые отношения). Помимо этого в рамках религиозных отношений можно выделить два пласта: объективный – отношения между членами религиозной общины, и субъективный – отношение верующего человека к сверхъестественной силе.

Религиозная деятельность также бывает культовой и внекультовой. К культовой деятельности относится участие в различных отправлениях религиозного культа (религиозные празднования, ритуалы, церемонии, обряды, таинства). К внекультовой деятельности относится активность верующих и религиозной общины в таких сферах как миссионерство, милосердно-благотворительная, издательская, преподавательская и др. виды религиозной деятельности.

Религиозные организации подразделяются на три основных типа, а именно – церковь, деноминацию и секту, хотя некоторыми исследователями таковых указывается до пятнадцати видов и подвидов. В данном случае выделяются определенные признаки, которые свойственны тому или иному типу религиозной организации. Так, например, *церковь* – это тип религиозной организации, объединяющий последователей на основе общности вероучения и культа с претензией на их исключительность в религиозном мире. Церковь обладает сложной, строго централизованной и иерархизированной системой разделения на священнослужителей, которые проходят специальное обучение и посвящение, и мирян. Их взаимодействия осуществляют функции выработки, сохранения и передачи религиозной информации; организации и координации религиозной деятельности; контроля за поведением верующих людей. Принадлежность к церкви определяется, как правило, не свободным выбором человека, а традицией (семейной или государственной). Ее последователи в основном анонимны, т.е. отсутствует постоянное и строго контролируемое членство. Обычно церковь сотрудничает с государством или, по крайней мере, не противостоит ему.

Секта возникает в результате отделения от церкви части верующих, провозглашающих оппозицию традиции и господствующей церкви, а нередко и общественному

порядку, государству. В современной социологии религии существуют следующие характеристики секты:

- неприемлемость учения церкви, от которой отделилась секта;
- акцентируемая претензия на исключительность своей роли в религиозном мире, своей доктрины и идейных принципов. Это бывает выражено в мессианских настроениях, в подчеркивании избранничества и в тенденции к изоляционизму;
- своеобразная трактовка или интерпретация священных книг и религиозных догматов;
- харизматический характер лидерства в организации;
- готовность приверженцев к отречению от имеющихся связей и разрыву с семьей, обществом и установленным бытом, связанная с этим установка на жертвенность и страдание;
- религиозная мечтательность и идеализация будущего;
- активная миссионерская деятельность и энергичное привлечение новых адептов своего учения;
- сравнительно небольшое количество последователей и постоянно контролируемое членство;
- отсутствие деления на священнослужителей и мирян, либо, в ряде случаев, всеобщее священство; провозглашение равенства всех членов организации;
- фанатичность в отстаивании мнения об исключительной истинности своей веры, нетерпимость и резкое неприятие других учений и т.п.

Одной из разновидной секты можно считать харизматический культ, имеющий те же основные черты, что и секта. Его специфика связана с тем, что ключевую роль здесь играет некая конкретная личность, признаваемая харизматичной (наделенной особым избранничеством или божественной благодатью) и, зачастую, воспринимаемая либо в качестве особо приближенной к божеству, либо самим божеством. Харизматический культ, как правило, малочислен и после смерти харизматического лидера часто прекращает свое существование. В нем наиболее отчетливо прослеживаются представления об исключительности, изоляционизме и мистицизме последователей.

Деноминация – это промежуточный тип религиозной организации, соединяющей в себе черты церкви и секты. От церкви она заимствует относительно высокую степень централизации и иерархический принцип управления, отказ от политики изоляционизма. Проповедь избранности членов сочетается с признанием возможности спасения и духовного возрождения для всех. С сектой ее сближает принцип строго контролируемого членства, претензия на исключительность установок и ценностей, идея богоизбранничества. Отличает деноминацию от секты активное участие в светской жизни, эффективная экономическая деятельность, готовность и стремление перерасти в церковь или, по крайней мере, получить такой статус.

Важно отметить, что данная типология, предложенная более века назад протестантскими теологами Э.Трёльчем и Р.Нибуром, эффективна исключительно в сфере академического религиоведения с присущей ему аксиологической нейтральностью, то есть при полном отсутствии негативных коннотаций в адрес того или иного типа религиозных организаций, существующих на протяжении всей истории существования развитых религий. Когда же речь о типе той или иной религиозной организации переходит в чисто юридическую плоскость, в сферу правоприменения, то данная типология не учитывается, так как содержащееся в ней научно обоснованное разделение на определенные типы в сфере права не обозначено. Так, в соответствии с Законом № 125-ФЗ

«О свободе совести и религиозных объединениях» (1997), в юриспруденции существует деление религиозных организаций лишь на централизованные и местные (ст. 8), на религиозные объединения и религиозные группы (ст. 7).

При рассмотрении классификации религий, в научном религиоведении выделяется ряд признаков тех или иных классов религий. В строгом соответствии с наличием таких признаков, независимо от личных симпатий и антипатий исследователя, он относит ту или иную религию (или религиозное направление) к ранним религиозным верованиям, к этно-локальным (народностно-национальным), мировым религиям или к новым религиозным движениям. Так, например, известно, что этно-локальным религиям свойственны политеизм, сложная обрядность с присущими ей жертвоприношениями, наличие профессионального жречества и т.д. В отличие от этно-локальных, мировым религиям свойственны универсализм, эгалитаризм, отмена сложных обрядов и жертвоприношений и т.д.

Аналогичным образом при типологии религиозных организаций, используя знания в сфере социологии религии, исследователи анализируют те или иные черты религиозной организации, относя ее к церкви, деноминации или секте. Как и в случае религиоведческой экспертизы, религиоведы применяют здесь научные принципы:

Верифицируемость – проверка религиозной организации на наличие в ней всех элементов религиозного комплекса – вероучения (шире - религиозного сознания), религиозных отношений, религиозной деятельности и религиозной организации как таковой.

Фальсифицируемость – где имеется в виду, что полученное экспертом знание, может видоизменяться и дополняться с учетом развития или иных изменений данной религиозной организации.

Объективность – где представления о конкретной религиозной организации обязаны совпадать с ее основными свойствами и характеристиками. Религиоведы ничего не домысливают, не приписывают и не умалчивают ни о каких свойствах религиозной организации.

Рациональность – где перед учеными стоит определенная задача, которая решается ими путем процедур, в основе которых лежат принципы формальной логики.

Методичность – мы логично и последовательно достигаем поставленной перед экспертным исследованием цели.

Истинность – в экспертном заключении мы представляем наши знания о данной религиозной организации соответствующими состоянию и функциям этой религиозной организации.

Системность – которая проявляется в том, что информация в экспертном заключении должна быть четко структурирована, что позволяет легко определить то или иное свойство и характеристику религиозной организации.

Изменяемость частей предполагает возможности для дополнения информации, содержащейся в экспертном заключении или замены каких-то его отдельных деталей при сохранении целого, то есть общих выводов.

Интерсубъективность экспертного заключения указывает на то, что содержащаяся в нем информация о религиозной организации является общезначимой и не зависящей от личного мнения эксперта.

Аксиологическая нейтральность, тесно связанная с интерсубъективностью, предполагает устранение каких-либо пристрастий эксперта, а также констатирование и анализ конкретных фактов, свойств, отношений, характеристик религиозной организации. То есть предполагает некую «элиминацию» (устранение) эксперта, как субъекта.

Ученый-религиовед заведомо обязан следовать данным принципам при составлении

экспертного заключения, даже если они им специально не прорефлексированы.

В соответствии с приложением 1 к Приказу Министерства юстиции Российской Федерации от 18 февраля 2009 г. № 53 «О государственной религиоведческой экспертизе». Так, в данном документе указывается, что «объектами экспертизы являются:

- а) учредительные документы религиозной организации, решения ее руководящих и исполнительных органов;
- б) сведения об основах вероучения религиозной организации и соответствующей ему практики;
- в) формы и методы деятельности религиозной организации;
- г) богослужения, другие религиозные обряды и церемонии;
- д) внутренние документы религиозной организации, отражающие ее иерархическую и институционную структуру;
- е) религиозная литература, печатные, аудио- и видеоматериалы, выпускаемые и (или) распространяемые религиозной организацией»¹⁶⁰.

Тем не менее, довольно странным в названном документе выглядит, например, разделение пунктов *в* и *г*, ибо и то и другое, с позиций религиоведения, относится к формам деятельности религиозной организации – культовой и внекультовой. В пункте *б* идет смешивание вероучительных текстов с культовой практикой, что напротив нуждается в разъединении и вынесении в отдельные пункты (основы вероучения необходимо объединить с пунктом *е* – религиозная литература, где, собственно, они излагаются, а практику присоединить к пункту *г*). Так же, как можно объединить, в принципе, пункты *д* и *а*, как «мирские» документы организации. То есть, только в таком случае, объекты исследования будут четко структурированы с позиций научного религиоведения, то есть будут использованы принципы системности и рациональности.

Далее в приложении 1 к Приказу Министерства юстиции Российской Федерации от 18 февраля 2009 г. № 53 «О государственной религиоведческой экспертизе» читаем:

«4. Задачами экспертизы являются:

- а) определение религиозного характера организации на основании учредительных документов, сведений об основах ее вероучения и соответствующей ему практики»;

Нетрудно заметить, что определение религиозного характера организации должно проводиться по другому основанию – а именно, по признакам того, насколько данная религиозная организация соответствует структуре религиозного комплекса и обладает всеми его элементами.

«б) проверка и оценка достоверности сведений, содержащихся в представленных религиозной организацией документах, относительно основ ее вероучения»;

Относительно этого пункта, совершенно непонятно, каким образом религиовед должен проверять «достоверность» сведений об основах вероучения религиозной организации, содержащихся в документах. То есть эксперт должен усомниться в том, что данная религиозная организация достоверно излагает основы своего вероучения, опираясь на сакральные тексты? Тогда как, на самом деле, она может иметь совсем иное вероучение, которое, видимо, «тщательно скрывает», не помещает ни в какие письменные источники и тайно передает «из уст в уста»?... Таким образом, и вторая задача сформулирована некорректно.

«в) проверка соответствия заявленных при государственной регистрации форм и

¹⁶⁰Приказ Министерства юстиции Российской Федерации от 18 февраля 2009 г. № 53 «О государственной религиоведческой экспертизе» // Сайт Министерства юстиции Российской Федерации // Режим доступа: <http://www.minjust.ru/>

методов деятельности религиозной организации формам и методам ее фактической деятельности».

Для исполнения этой задачи, видимо, необходимо «включенное наблюдение», которым пользовались антропологи и этнологи второй половины 19 в., приезжая к ди-карям Океании и Полинезии и десятилетиями изучая их магические приемы. В условиях современной цивилизации подобное не только вряд ли возможно, но и откровенно неуместно.

«При проведении экспертизы могут быть разъяснены иные возникающие при осуществлении государственной регистрации и контроля за деятельностью религиозных организаций вопросы, требующие экспертной оценки»¹⁶¹.

Последняя фраза слишком неконкретна и может быть истолкована как угодно, вплоть до диаметрально противоположных и взаимоисключающих мнений, что, видимо, создает удобство для произвольного манипулирования этим основанием в тех или иных целях.

Таким образом, объекты и задачи, сформулированные в приведенном документе Министерства юстиции РФ, критики с позиций научного религиоведения определенно не выдерживают.

Согласно тому же документу, субъектом религиоведческой экспертизы, является Экспертный совет по проведению государственной религиоведческой экспертизы при Министерстве юстиции РФ, председатель и подавляющее большинство членов которого не являются религиоведами. Это своего рода «попутчики священного», которые, судя по всему, исходят из того, что если они соприкоснулись в некоей ситуации с религией, то прекрасно знают, что это такое и вправе давать экспертные заключения, от которых, зачастую, зависит судьба не только религиозной организации как административной единицы, но и десятков и сотен тысяч верующих сограждан.

На мой взгляд, Экспертный совет по религиоведческой экспертизе должен:

1. Быть независимым, а не государственным. Только в этом случае он может быть действительно не ангажирован и объективен
2. Состоять из религиоведов и юристов, специализирующихся в сфере государственно-религиозных отношений, стоящих на позициях объективности, толерантности, гармоничного единства в соблюдении общечеловеческих нравственных норм, тактичного отношения к верующим различных религиозных направлений, уважения к их ценностям, а также к букве и духу закона. Лишь в таком случае экспертные заключения, утверждаемые Советом, будут иметь вес в религиозном, юридическом и научно-религиоведческом сообществах. Следовательно, и в просвещенном обществе в целом мнения экспертов будут вызывать уважение и восприниматься основанием для формирования беспристрастного отношения к объектам экспертных исследований.

Работа независимого экспертного религиоведческого совета. В качестве примера частичного разрешения вышеизложенной проблемы, Центром религиоведческих исследований «РелигиоПолис» был сформирован Независимый экспертный религиоведческий совет (НЭРС), согласие об участии в котором выразили более двадцати специалистов в области изучения религии. Его первое заседание, посвященное вопросам, связанным с проведением в России религиоведческой и комплексной судебной экспертиз в отношении религиозных объединений, зарегистрированных Министерством юстиции РФ и отдельных

¹⁶¹ Приказ Министерства юстиции Российской Федерации от 18 февраля 2009 г. № 53 «О государственной религиоведческой экспертизе» // Сайт Министерства юстиции Российской Федерации // Режим доступа: <http://www.minjust.ru/>

судебных прецедентов, состоялось 25 сентября 2013 года.

В результате обсуждения по повестке дня НЭРС пришел к следующим выводам:

1. Прецеденты судебного и административного преследования религиозных объединений, официально зарегистрированных на территории Российской Федерации и не нарушающих российского законодательства, организуются под надуманными предлогами с опорой на выводы, сформулированные некомпетентными в сфере научных знаний о религии экспертами, зачастую обнаруживая в этом признаки действий, наносящих ущерб общественному благополучию, социальной стабильности и основам государственного строя. Религиозные организации, признанные государством и осуществляющие свою деятельность в соответствии с положениями зарегистрированных им уставов, вправе рассчитывать на реализацию государством предоставленных им законом прав и гарантий на религиозную свободу.

2. Широкое распространение в современном российском судопроизводстве получило использование непрофессиональных экспертиз, в текстах которых употребляются язык и формы, зачастую противоречащие Федеральному закону «О свободе совести и о религиозных объединениях (от 26 сентября 1997 г. № 125-ФЗ) и ведущие к нарушению принципов религиозной свободы. В результате формируется негативный в целом имидж российской судебной системы. Наиболее часто это практикуется в отношении религиозной литературы и деятельности религиозных объединений Свидетелей Иеговы и Саентологической церкви Москвы. Не менее красноречивые примеры подобного имеют отношение и к другим организациям, например, Международному обществу сознания Кришны (процесс в Томске над книгой «Бхагавад-гита как она есть», считающейся у верующих священной книгой, поскольку в ней представлены комментарии основоположника МОСК – ачарьи Свами Прабхупады) или исламским религиозным организациям, для которых священной книгой является Коран (решение Октябрьского районного суда г. Новороссийска от 17 сентября 2013 года о запрете на смысловой перевод Корана на русский язык, выполненный Эльмиром Кулиевым). Ряд произведений религиозной литературы Свидетелей Иеговы, включая периодическое издание «Сторожевая башня», на страницах которой обсуждаются и комментируются библейские тексты, в результате использования судом упомянутых экспертиз, внесен в Федеральный список экстремистских материалов Министерства юстиции (на 19 сентября 2013 года постоянно пополняющийся список вмещает в себя 2058 наименований). В этот документ попали и отдельные труды Рона Л.Хаббарда – основателя дианетики и саентологии, которые считаются священными у его последователей – саентологов. Одним из последних примеров в этом ряду является заключение Экспертного совета по проведению государственной религиозно-ведческой экспертизы при Главном управлении Министерства юстиции Российской Федерации по г.Москве от 22 июля 2013 года, подвергающее сомнению религиозный статус Саентологической церкви Москвы, где не приводится ни одного юридически обоснованного и научно грамотного аргумента в обоснование такой позиции. Более того, содержание экспертного заключения производит впечатление, что его авторы совершенно не знакомы со спецификой Саентологической церкви, ее вероучения и обрядовой стороны, никогда ее не посещали, не общались с ее членами и, по существу, не знают и не понимают предмет своего исследования. Подобная практика является недопустимой, искажающей истину и препятствующей осуществлению правосудия в Российской Федерации, официально декларирующей себя правовым государством.

3. Священные для религий тексты и издания зарегистрированных в России религиозных организаций заведомо не подлежат экспертным исследованиям на предмет

поиска в них призывов к экстремистским и иным противозаконным действиям. Религиозная литература в целом, используемая в культовых, молитвенных и личных целях верующих, может изучаться на предмет соответствия ее священным текстам исключительно с привлечением к тому квалифицированных экспертов научно-религиоведческого сообщества. Прочая литература религиозного содержания, издаваемая вне сферы деятельности религиозных организаций, может изучаться на предмет наличия в ней предосудительных с позиции закона элементов только при участии в экспертизе религиоведа.

4. Религиоведческая экспертиза в составе комплексной судебной экспертизы и в качестве отдельного исследования, должна осуществляться только специалистами в сфере религиоведения, обладающими знанием и пониманием религиозной специфики конкретных исследуемых вероисповеданий, то есть, учеными, имеющими специализацию в сфере религиоведения, опыт работы, соответствующие ученые степени и публикации в данной области. Использование в качестве обоснования для административных, правоохранительных и судебных учреждений экспертных исследований и заключений, выполненных неспециалистами, либо представителями религий (конфессий, религиозных организаций) недопустимо. Памятуя о римском праве, которое, как известно, лежит в основе правовых систем большинства современных государств, вполне уместно вспомнить, что «*nemo debet esse iudex in propria causa*» (лат.) - «никто не должен быть судьей в своем собственном деле».

В этой связи важно обратить внимание на два существенных момента:

- недопустимость имеющейся практики проверки на предмет экстремизма священных книг признанных в России религиозных объединений, поскольку подобные действия оскорбляют чувства верующих и формируют атмосферу недоверия к государственным органам, принявшим решение о регистрации соответствующих религиозных объединений.

- необходимость отказа от существующей практики использования неквалифицированных религиоведческих экспертиз для обоснования судебных решений, поскольку это способствует профанации правосудия и создает риски ущерба общественному благополучию и основам государственного строя.

Религиоведческая экспертиза должна носить строго объективный, неангажированный и аксиологически (ценностно) нейтральный характер. Только в этом случае она будет действительно независимой. В свою очередь, только независимая экспертиза должна становится основой для принятия судебных решений, за которыми стоят судьбы не только религиозных организаций, но и сотен тысяч верующих людей.

МАТЕРІАЛИ НАУКОВОЇ ЕКСПЕРТИЗИ ВІДДІЛЕННЯ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА
НАУКОВО-ЕКСПЕРТНИЙ МАТЕРІАЛ
ЩОДО ВИЯВІВ РЕЛІГІЙНОГО ЕКСТРЕМІЗМУ
І ДІЯЛЬНОСТІ НОВИХ РЕЛІГІЙНИХ ТЕЧІЙ В УКРАЇНІ

**Заступнику секретаря Ради Національної
 безпеки і оборони України В.СІВКОВИЧУ**

На Ваше прохання висловити позицію Інституту філософії НАН України щодо діяльності організацій релігійно-екстремістської спрямованості і, як Ви пишете, «функціонування нових нетрадиційних релігій» співробітниками Відділення релігієзнавства нашого Інституту підготовлена Науково-експертна записка (додається), в якій наявні деякі пропозиції щодо порушених Вами питань. При цьому зауважимо, що, враховуючи профіль нашої наукової діяльності – філософська інституція, а також скорочення із-за відсутності належного і цільового фінансування в структурі Інституту відділу соціології релігії, безпосереднє вивчення заявлених Вами питань в останні роки не проводилося, прийшлося скористатися раніше зібраним матеріалом. Пропозиції до рекомендацій міжнародної науково-практичної конференції можна подати лише при наявності її концепції, яку Ви нам не надали, а відтак не маємо можливості знати те, що то захід, з якою метою і установкою він проводиться, чи співпадає остання з тим баченням проблем, які ми маємо. Ми мали б знати, хто постає організатором тієї конференції, який контингент (міжнародний, а чи лише український) її учасників, чи прилучаються до її проведення релігійні організації і які та ін.

*ТВО директора Інституту
 професор Анатолій КОЛОДНИЙ*

НАУКОВО-ЕКСПЕРТНА ЗАПИСКА
**з приводу діяльності в Україні організацій релігійно-
 екстремістського спрямування та функціонування
 нових релігійних течій**

В Інституті філософії НАН України дослідження релігійного екстремізму, як і діяльності нових релігійних течій, спеціально не проводилися. З одного боку, це не є наша фахова ділянка, бо ж ми зосереджуємося переважно на вивченні релігії як духовного феномену, філософському аналізі релігійних феноменів, а з іншого – наявний у нас відділ соціології релігії із-за фінансових ускладнень Академії прийшлося скоротити, а відтак відпала можливість проведення бажаних і репрезентативних соціологічних досліджень релігійних феноменів, виїздів наших наукових співробітників для вивчення релігійних процесів в різні регіони країни, опрацювання на місцях релігійних джерел, бесід з носіями певних віровчень тощо. Вадюю України є відсутність повноцінної наукової інституції, зорієнтованої на вивчення релігійних феноменів в їх сутності, історії, функціональності й релігійної активності сьогоденні, відсутність науково-обґрунтованої Концепції відносин держави і релігійної спільноти у великому різноманітті її конфесійних виявів, а також

Концепції толерантизації міжконфесійних відносин.

Якщо ми в Інституті філософії і приділяємо увагу виявам релігійного життя на українських теренах, то це скоріше йде в руслі тієї інерції все знати в цій сфері, яка сформувалася у нас раніше, завдяки виконанню ніким не фінансованих позапланових проєктів. Останні – десяти томна «Історія релігії в Україні», трьох томник «Релігія – Світ – Україна», двох томники «Україна релігійна», «Релігієзнавство України» та «Религия и религиоведение Украины», праця над трьох томною «Українською Релігієзнавчою Енциклопедією». Фінансово забезпечити той рівень досліджень релігійних явищ, який мали раніше, ми не можемо. Збереженню того рівня не сприяє і явна ліквідація законом України визначеної обов'язкової наявності державного органу – Комітету у справах релігії і релігійних організацій, перетворення його в останні роки у дріб'язково діючий департамент у складі Міністерства культури. Співпрацювати там нам ні з ким, хоч раніша співпраця із Держкомом дала нам можливість державно-церковні відносини України вивести на рівень міжнародного визнання їх до світової зразковості, із врахуванням цього щорічно проводити в Україні великомасштабні науково-практичні конференції з питань свободи совісті, виїздити нашим науковцям і державним службовцям у зарубіжжя, зокрема і в комітети ОБСЄ, для інформацій про наш досвід налагодження демократизму релігійного життя. Наші напрацювання тих років руйнує наявна в Україні нині тенденція перетворення Московсько-Православної Церкви ледь не в державну інституцію.

Відтак відповідь на порушені в листі №1123/3-2-23 від 27.07.2013 питання можемо дати за таким змістом:

1. Політичне православ'я як схованка екстремізму.
2. Екстремізм під прикриттям греко-католицизму.
3. Релігійний екстремізм в мусульманській уммі Криму.
4. Функціонування нових релігійних течій на українських теренах.

Науково-експертну записку підготували

*доктори філософських наук А.Колодний, О.Саган, Л.Филипович та П.Яроцький,
кандидат наук А.Булатов.*

1) ПОЛІТИЧНЕ ПРАВОСЛАВ'Я ЯК СХОВАНКА ЕКСТРЕМІЗМУ

Значну загрозу національній безпеці України несе активна політизація православного життя, яка характерна практично для всіх років нашої незалежності. Вона отримала специфічну назву, яка нині зустрічається навіть у соборних церковних документах. Йдеться про «політичне православ'я».

В Україні існує достатньо багато біляцерковних громадських організацій (переважно в лоні Православної Церкви Московської юрисдикції), які пропагують ідеї «політичного православ'я». На республіканському рівні цим займаються: «Союз православних братств в Україні» (співголова – Валентин Лукіяник), «Союз православних громадян України» (голова – Валерій Кауров), ГО «Єдине отечество», «Православний вибір» (голова – Юрій Єгоров), «Російська співдружність» (Олександр Прокопенко), «Народний Собор» (Ігор Друзь), «За Русь Святу і віру православну» (Сергій Бабанін), «Православне братство в ім'я Царя-мученика Миколи II», «Православне братство в ім'я святого преподобного

Лаврентія Чернігівського» та різні козацькі організації Півдня і Сходу країни явно про-російського імперського спрямування. Більшість із цих організацій мають свої регіональні відділення, які співпрацюють із місцевими організаціями подібного штибу, а ті виходять на співправцю і співдіяння з певними російськими організаціями.

Основною направленістю роботи цих і подібних явно екстремістських організацій є підтримка (організаційна, фінансова, моральна тощо) будь-яких **антиукраїнських** акцій. Формами роботи є так звані «хресні ходи», блокування приміщень державних і громадських (навіть деяких конфесійних) установ, пікети та протестні акції в будь-яких формах, рейдерські захоплення храмів і молитовних будинків інших, не московсько-православних конфесій. Окрім виступів проти впровадження ідентифікаційних податкових номерів, НАТО, вступу до Євросоюзу, процесів глобалізму, «тотальної чипізації» тощо, політичні православні займаються також протидією (у першу чергу у формі фізичного впливу і блокування храмів, громади яких змінюють юрисдикцію) розвитку національно зорієнтованих, власне українських (не за назвою) Церков (УПЦ КП, УАПЦ, УГКЦ та ін.). Зрозуміло, що така їх діяльність аж ніяк не має стосунку до релігійних заходів – попри активне використання зовнішньої релігійної атрибутики (відкрите носіння хоругв і хрестів, молитвоспів, проведення молебнів, носіння російських прапорів й ікон-портретів російського царя Миколи II та ін.) – і за своєю суттю є політичними діями. Проте вмиле маніпулювання релігійною риторикою та значні матеріальні ресурси лідерів політичного православ'я (невідомо звідки взяті) відкриває їм простір для різного роду маніпуляцій з віруючими з метою досягнення явно неукраїнських політичних цілей чи для задоволення непомірних власних амбіцій їх керівників.

Зазначимо, що «політичне православ'я» відносно нове явище сучасного православного церковного життя. Воно передбачає захист певних політичних поглядів або певної політичної програми на основі односторонньої інтерпретації постулатів релігійного походження. Фактично релігійні поняття використовуються як матеріал для побудови чи обґрунтування системи політичних поглядів. У цьому процесі релігійний елемент цілком підпорядкований політичному. Цей аспект «політичного православ'я» є надзвичайно небезпечним і для подальшого розвитку самого православного віровчення і практики. Адже релігійні аргументи, як правило, не потребують доказів, сприймаючись віруючими як аксіоми. Саме тому лідери політичного православ'я, залучаючи аргументи із богослов'я, канонічного права, церковної історії тощо, дуже легко доводять до свідомості своїх прибічників фактично будь-яку політичну ідеологію.

Найбільше поширення політичне православ'я дістало у сучасному Російському православ'ї, серед вірних та священників Московського Патріархату, головним чином на теренах Російської Федерації та України. Його ключова суть полягає в тому, що задля досягнення певних соціальних та суспільних цілей Православної Церкви православні віряни мають право використовувати у своїй діяльності політичні інструменти та методи. Окрім чіткого антизахідного характеру, політичне православ'я характеризується також неприхованим російсько-імперіалістичним інтегралізмом.

Серед цілей політичного православ'я можна виділити три основних:

1. Розуміння нинішньої Росії як «Третього Рима», як особливої духовної реальності, яка протистоїть антихристу. Згідно з цим міркуванням саме і лише Російське православ'я та держава має геополітичне завдання в Божому плані спасіння. Звідси випливає необхідність «православної місіонерської експансії». Яскравим прикладом такої політично-церковної експансії є слова одного з ідеологів руху – Кирила Фролова: «У XXI столітті православ'я поширюється по нитках Газпрому».

2. Закріплення православ'я як державної Церкви (і проведення відповідної державної політики) Росії (і, за можливістю – й України та Білорусії).

3. Намагання посилити вплив Православної Церкви на життя суспільства і політику, що передбачає перетворення православ'я не лише на «державну» Церкву, але становлення його загальнонаціональним політичним консенсусом. Православ'я, на думку ідеологів політичного православ'я, покликане стати базовою національною ідентичністю. Адепти політичного православ'я прагнуть втягнути у свої сфери, у дії за його принципами й вищих керівників Росії, Білорусі, України й Молдови (подеколи небезуспішно), керівників місцевого рівня, депутатів (це є і в Україні).

Відповідно до цих імперативів Росія, в уявленнях політичних православних є певною особливою реальністю – матеріальною і духовною Святою Руссю. Розбудова цієї Русі передбачає творення цілісної інфраструктури спасіння, передусім православної держави як особливої політичної системи, яка за допомогою правових та військових засобів стримує «беззаконня», тобто не дозволяє силам зла запанувати над світом і встановити воцаріння антихриста.

В такий спосіб «світла» православна Російська держава протиставляється іншим політичним системам (переважно Західного світу) як таким, що породжені владою темряви, навіть сатани. Вважається, що свою місію Росія отримала у спадок від Візантії, а Московський Патріархат з того часу став Вселенським. У Російській Федерації ідея політичного православ'я, хоч і не отримала офіційної схвальної оцінки з боку очільників Московського Патріархату, проте багато його ідей присутні в доктрині «Русского мира» патріарха Московського Кирила, яку він активно пропагує і прагне нав'язати Україні, її владі в особі Президента. Ця ідея стала духовним підґрунтям прагнень московського керівництва хоч в якийсь спосіб відтворити колишній Радянський Союз.

Характерно, що в одному із своїх інтерв'ю протоієрей Всеволод Чаплін, який в Московському Патріархаті відповідає за зв'язки із громадськістю і давно вже є правою рукою Патріарха Кирила, заявив: «Потрібно подумати сьогодні про потужну військову присутність Росії у всіх регіонах, де люди просять захисту від помаранчевих експериментів, від різного роду кольорових революцій. Навіть якщо Росії знадобиться, росіяни братимуть участь у бойових діях. Цього не потрібно сьогодні боятися: армії потрібно нарешті дати справжню роботу». В цьому контексті цікавими будуть думки, висловлені архієпископом УПЦ МП Августином на засіданні Всесвітнього російського народного собору в Москві: «Ми очікуємо кроків з боку Росії як **загін** (???), що чекає команди кинути в **бій** (???). Я, як представник Української Православної Церкви, переконаний, що невизначеність засмоктує. Прийшов час діяти рішуче і називати речі своїми іменами... Ми стомилися. Єдине, що нас надихає, це те, що ми віримо ще в Росію. Якщо Господь нас направить – вирулимо і ми». Як не дивно, але саме цей владика очолює тих з Московсько-Православної Церкви України, хто духовно опікує силові структури України. Постає питання: що то за загін, що вирулюватиме і чекає якоїсь команди і в якийсь бій, про який заявив владика УПЦ МП ?

Ідея месіанізму Росії, Святої Русі в розумінні ідеологів руху передбачає також політичну та церковну єдність народів Росії, України і Білорусі. Тому під шквал критики активістів політичного православ'я найчастіше потрапляють ті, хто не розділяє з ними ідеології «триєдиної Русі» та виступає хоча б за мінімальну автономію УПЦ в рамках Московської патріархії або ж відстоює політичну незалежність України. Адже, на думку політичних православних, державна незалежність України і Білорусі є негативним явищем в житті та діяльності Православної Церкви та шкодить місії Святої Русі в світі.

На практиці діяльність названих вище груп, які підтримують політичне православ'я в Україні, виливається не лише у протестні акції проти всіх національно зорієнтованих громадських організацій та окремих політиків, УПЦ КП, УАПЦ та УГКЦ. Різкій критиці піддаються і ті клірики УПЦ МП, які, на думку політичних православних, намагаються відділити УПЦ МП від власне Московського Патріархату.

Критика керівництва УПЦ МП призвела до того, що на Архиєрейському Соборі цієї Церкви (відбувся 21.12.2007) «політичне православ'я» було засуджене. За словами митрополита Володимира, так зване «політичне православ'я», з точки зору якого часто виступають деякі навколоцерковні діячі, є вкрай небезпечним явищем, яке відводить людей від православ'я. Воно розпалює політичні пристрасті, провокує непослух ієрархії, вносить ворожнечу в Церкву. Разом із засудженням самого явища «політичного православ'я» було засуджено діяльність «Союзу православних громадян України» та його очільника Валерія Каурова. Засуджена, але не припинена, бо ж всі акції політично-православних майже щотижня починаються з території Києво-Печерського монастиря, центра УПЦ МП, де зберігається вся та проросійська атрибутика, якою оздоблюються марші по Києву. Зауважимо, що подібного роду явно антиукраїнські акції чомусь не знаходять ні судових заборон на їх проведення, ні якоїсь відповідної реакції Служби Безпеки України (вона в цьому є явно не Українською СБ).

Відтак «політичні православні» не припинили свою діяльність і вдаються подеколи до застосування фізичної сили з метою «засвідчення своєї правоти». Тому в 2011 р. за «політичне православ'я» було відлучено від Церкви співголова «Союзу Православних братств України» Валерія Лукіяника, який, разом із своїми однодумцями, на думку Синоду УПЦ МП, привносять у церкву гасла політичного змісту, ставлять себе в опозицію до священноначалія та проводять діяльність, яка компрометує Церкву і шкодить її авторитету в суспільстві, має відкрите сектантське забарвлення.

Незважаючи на засудження «політичного православ'я» на найвищому рівні, в УПЦ МП цей рух залишається популярним у певних колах цієї Церкви та підтримується багатьма ієрархами і духовенством. Відтак «хресні ходи», які мають яскраво **антиукраїнський** характер (пропагують ідею каяття українців за загибель Миколи II та його сім'ї, необхідність відродження російського монархізму, відмови від політичної незалежності України тощо), у Києві, наприклад, практично завжди стартують від Києво-Печерської Лаври, більше того - їх учасники отримуються на території Лаври матеріальну винагороду з невідомих джерел за участь у цих акціях. Це ж можна сказати і про інші монастирі та окремі православні центри на території всієї України. Особливо у цій антиукраїнськості відзначається Почаївський монастир, споруди якого з «невідомих» мотивів нині прагнуть передати Церкві Московського Патріархату. Передача ця явно небезпечна, бо з часом ці святині (подібно Корецькому монастирю) одержують статус ставропігійних, а відтак попадають під пряме підпорядкування Московської церковної влади і вже Українській Церкві не будуть належати.

Довготривала і фактично безперешкодна діяльність організацій політичного православ'я в Україні призводить до зростання в означеній церковній спільноті антиукраїнських настроїв, формує атмосферу ворожості та недовіри у середовищі як православних віруючих, так і українського суспільства в цілому, оскільки православ'я є найбільшою (біля 52% всієї релігійної мережі) та найавторитетнішою конфесією в нашій країні. На наш погляд, Служба безпеки України мала б активніше роз'яснювати церковним ієрархам неправомірність організації ними акцій із яскраво вираженою антиукраїнською направленістю, звернути також більшу увагу на діяльність лідерів політичного

православ'я в Україні, джерела фінансування їх громадських та політичних організацій, масштабних акцій, зокрема регулярне завезення із всієї України на них до Києва політично-православних тощо.

СБУ також поза своєю увагою залишає православні газети і часописи, які видруковуються в Дніпропетровській, Харківській, Донецькій та Одеській єпархіях УПЦ Московського Патріархату і мають явне антиукраїнське і промосковське змістовне наповнення. Це, зокрема, газети «Мир», «Триединая Русь», «Начало», «Новороссийский курьер» та ін. Ось лише заголовки статей з чисел останніх місяців газети «Мир»: «Романовы: венценосная семья», «Воспитай себя русским», «Крестный ход памяти Царевича Алексия», «Крестный ход памяти Царственных страстотерпцев», «Размышления о восстановлении монархии», «Какова должна быть истинная власть: Боже Царя храни», «Я - не европеец, я - русский», «Роль русского языка в современной Украине», «Чем ответим на экспансию униатов?», «Бог не будет спасать объединенную Европу», «Харьков - центр Руси Триединой», «Русский и малоросс - это души близнецов», «Православные надеются на восстановление монархии» і т.п. Газета «Новороссийский курьер» своїми статтями прагне довести, що Південь України не є її тереном, бо ж це - Новоросія, терени відво-йовані та освоєні російськими царями, а відтак ці землі зрештою мають стати частиною Російської держави. Всі названі видання пропагують російське самодержавство і необхідність його відродження. Вони рекламують всілякі політично-православні заходи біляцерковних спільнот УПЦ МП, подають графік їх проведення, закликають приїздити до Києва тощо. Таке не знайдеш в ЗМІ інших релігійних спільнот країни, а в Інститут філософії надходить біля 70 різних релігійних газет і часописів.

Додаток до параграфу.

Наявне в УПЦ Київського Патріархату очолюване О.Гудимою Братство імені Андрія Первозванного майже не вдається до якихось акцій подібної наявності в Церкві Московського Патріархату. Створюється враження, що воно взагалі не існує. Наявне в Українській Автокефальній Православній Церкві аналогічне Братство включене в процеси внутрішніх розборок в цій спільноті і постає скоріше рупором Харківського владики Ігоря Ісиченка в УАПЦ, ніж всецерковним феноменом.

Наявні в рідновірівському русі шість офіційно зареєстровані порівняно нечисельні течії виявляють взаємне несприйняття, але при цьому не вдаються до якихось активних протидійних акцій. Тут наявний розкол навіть в РУНВірі, але кожний з її центрів пол-своєму працює на утвердження вчення Силенка.

В іудейському середовищі України також діють п'ять самостійних незалежних центрів. Вони тут групуються не стільки навколо якихось релігійних лідерів, як навколо певного грошовитого їх фінансиста. До гострих суперечок тут не доходить, хібащо маємо всіма іншими несприйняття спільноти Прогресивного іудаїзму і поширюваної течії «Євреї за Христа».

В протестантському середовищі, незважаючи на багаточисельність його конфесій, відсутнє якесь внутрішнє протистояння, несприйняття однієї конфесією іншої. Вони пішли навіть на утворення своєї окремої від ВРЦіРО Ради. Правда, вони не визнають «свідків Єгови» за протестантський витвір, а тому не приймають їх до цієї Ради. Та й останні не виявляють бажання на це. «Свідки Єгови» ведуть надто активну про-зелітичну і місіонерську діяльність, а відтак маємо зростання їх мережі. Ця діяльність,

особливо «від дверей до дверей», викликає невдоволення у багатьох конфесій (інколи і побиття місіонерів), хоч самі вони не виявляють активність в наверненні і утвердженні буття своєї конфесії і працюють на ледачим принципом «прихожанина», тобто не духовник-священик має йти до вірянина, а він має приходити до нього в храм. Виявом цієї ледачості є практична відсутність при храмах традиційних Церков недільних шкіл, прагнення перекласти на державу функцію наповнення храмів, збереження традиційної віри. Цьому має служити й протиконституційне і протизаконне нав'язування впровадження в навчальні плани шкіл і вузів, де навчаються діти батьків різних віросповідань, і за умови відокремлена школи від Церкви, вивчення тих чи інших релігійних предметів.

В католицькому середовищі якості зовні виявлені суперечки не спостерігаються, хоч має місце певне невдоволення з боку греко-католиків колонізацією Римо-Католицької Церкви, керування нею поляком-ієрархом, ненадання Ватиканом патріаршого статусу УГКЦ і його загравання з Московським Патріархатом, прагнення вирішити долю УГКЦ поза її спиною, а з боку римо-католиків - невдоволення тим, що греко-католики якимось поспішили привласнити і освоїти належні колись Римо-Католицькій Церкві деякі храмові споруди та ін.

2) ЕКСТРЕМІЗМ ПІД ПРИКРИТТЯМ ГРЕКО-КАТОЛИЦИЗМУ.

Позаукраїнські чинники призвели зрештою до розколу в православ'ї України, в чому маємо віднаходити своєрідний вияв міждержавних відносин України і Росії. Сусідам явно мулила наявна єдність в Греко-Католицькій Церкві. Здавалося б, що вона непорушна і її ніщо не зруйнує. Проте інспірований зовні приїзд в Україну групи священнослужителів-ченців здавалося б з благими намірами виявився з часом тонко продуманим заходом, зорієнтованим на розкол Української Греко-Католицької Церкви. Нинішні лідери розкольницького руху в греко-католицизмі, виявляючи себе, нині вже опустили до того, що у зв'язку з активними діями України зі свого входження до Європейського Союзу стали 4 вересня ц.р. закликати Росію, зокрема Президента РФ В.Путіна, скоїти благословенну ними навіть військову інтервенцію з метою відвернення України від її Європейського вибору.

Відтак яскраво вираженою квазірелігійною організацією з екстремістською спрямованістю є угруповання так званих «підгорецьких отців» – колишніх священиків і монахів-василіан (ЧСВВ) Антоніна Догнала та Спіржака (громадян Чеської Республіки), Роберта Оберхауза (громадяни Словацької Республіки) та Василя Гітюка (громадянин України). Ці особи у 2004 р. прибули в Україну на незрозуміле запрошення керівництва Української Греко-Католицької Церкви після видалення їх з Чехії і Словаччини за рейдерські спроби захоплення керівних посад єпископів та екзархів греко-католицької церков в цих країнах.

Отримавши прихисток в УГКЦ, вони поселилися у Підгорецькому монастирі на Львівщині (звідси їх назва «підгорецькі отці») і розпочали так звану «харизматичну онову у Святому Дусі» чернецтва і мирян. Популярність «підгорецьких отців» пояснюється тим, що вони вийшли за межі традиційно-прісної номінальної практики богослужінь, пропонуючи вірянам досягти не лише духовного і морального, а й фізичного та психічного (щось на зразок харизматизму) оновлення й оздоровлення. Все це імпонувало багатьом віруючим, які тягнулися до «підгорецьких отців» і масово брали участь в їх

харизматичних практиках. Керівництво УГКЦ попервах не вбачало у цьому загрози для свого авторитету, своїх організаційних структур, оскільки вважало що в такий спосіб значно посилиться релігійність населення.

Проте «Підгорецькі отці» на цьому не зупинилися й розпочали «онову у Святому Дусі» чернецтва і священників, створення «правовірної» церкви з метою «реформи» традиційної УГКЦ і «вигнання з неї духу антихриста» в особі глави Церкви кардинала Любомира Гузара, звинувачуючи його у всіляких «єресях».

Вилучення з чернечого чину і Католицької церкви та заборона будь-яких священнодійств, що було підтверджено Апостольською Сигнатурою – Найвищим Трибуналом Католицької Церкви в Римі, не припинило екстремістської діяльності «підгорецьких отців». Вони сформували «правовірний Синод єпископів», проголосили утворення «Української правовірної греко-католицької церкви» і стали домагатися реєстрації її Статуту органами виконавчої влади України. Зрештою, проголосили створення «Візантійського католицького патріархату» начолі з «патріархом» Догналом (це приїзжий з Чехії монах Антонін Догнал), надаючи йому «повноваження у всесвітньому масштабі» керувати не лише Католицькою церквою, а й всіма помісними Православними церквами, проголошувати анафеми, прокляття та інші церковні покарання на всіх католицьких і православних ієрархів – пап Івана Павла II, Бенедикта і навіть Франциска, патріархів, єпископів, які дозволяють собі не підпорядковуватися «вселенського патріарху» Догналу і не сприймають його харизматичних «пророчих і суддівських ухвал».

Серед анафемованих і вилучених «патріархом» Догналом з церкви – всі останні папи, майже всі чиновники Римської курії, сотні єпископів і кардиналів, весь єпископат УГКЦ, а також майже всі православні патріархи, в тому числі й Патріарх Московський Кирило.

Об'єктом критики, звинувачень з боку «правовірної» УГКЦ, очолюваної Гітюком, і «Візантійського католицького патріархатц» Догнала є позитивне ставлення Католицької церкви до нехристиянських релігій (Декларація II Ватиканського собору «Про ставлення до нехристиянських релігій») та «дух Ассизу» (започатковані папою Іваном Павлом II міжконфесійні зустрічі й спільні молитви в Ассизі, Італія). Догналівське угруповання, створивши в Україні свої екстремістські структури, захопивши деякі греко-католицькі громади з їх храмами, намагається протиставити їх всім християнським і нехристиянським церквам і конфесіям, що діють на українських теренах, не визнаючи міжконфесійну толерантність, діалог і співпрацю як нормальний стан функціонування церков і релігійних організацій, вважаючи його «гріхом синкретизму», «духом антихриста». Відтак, квазі-релігійне угруповання догналівців, проповідуючи ворожнечу, нетерпимість до віруючих інших віросповідань, безпардонно й антизаконно, нехтуючи конституційним правом на свободу віросповідань, прагне втручатися в діяльність інших релігійних спільнот країни і цим загрожує міжконфесійному миру і суспільній стабільності в Україні.

Зрештою, **всі** християнські церкви – католицькі, православні, протестантські, які беруть участь у міжконфесійних зустрічах, з'їздах, конференціях, навіть простому спілкуванні з юдеями, мусульманами та представниками інших нехристиянських релігій «патріархом» Догналом та його спідручними анафемствуються, проклинаються і вилучаються із християнської церкви. Патріарх Московський і всієї Русі Кирило був анафемований і проклятий як «слуга антихриста» за участь у з'їзді лідерів світових релігій в Астані (Казахстан) 29-30 квітня 2012р. Патріарх Єрусалимський Теофіл III, архієпископ Кіпру Христостем II та єпископи УПЦ Московського патріархату Догналом були анафемовані й вилучені з церкви за участь в міжрелігійній зустрічі, організованій депутатами

Верховної Ради України О.Фельдманом 25-26 квітня 2012 р., та звинувачені у «послабленні християнської ідентичності і привнесенні в Україну духовної отрути». Таким же прокляттям і звинуваченням у «Зверненні до християнських церков в Україні» Догналом і його співдручними був підданий Київський міжконфесійний форум, що відбувся 23-24 квітня 2013 р. як «антихристівський форум», «синкретична зустріч християн з поганами», «юдівська акція» і «публічна насмішка над Христом і християнами».

Гітюк Василь, глава «правовірної» УГКЦ виступив з протестом проти відкриття 7 травня 2013р. у Львові «Центру міжконфесійного діалогу» католиків з мусульманами та іудеями та закликав всі християнські церкви у Львові, а також місцеву владу та львівську інтелігенцію виступити з протестом проти заснування цього міжконфесійного центру – нібито «ініціативи масонів», які пропагують релігійний синкретизм і хочуть запровадити одну релігію»

Проте розпалюванням міжрелігійної ворожнечі не обмежується діяльністю «правовірних єпископів» самопроголошеної УПГКЦ і створеного Догналом і його підручними «Візантійського католицького патріархату». Ці особи у своїй екстремістській запопадливості не гидяться поширювати всілякі плітки й наклепи на церковних осіб, представників владних структур, громадських діячів. Так, наприклад, останнім часом, ведучи наступ на гомосексуалізм і так звану «гендер-сексуальну ідеологію», змішуючи їх небезпеку з ювенальною юстицією, Догнал і його співдручні з «Візантійського католицького патріархату» надіслали Президенту України В.Ф. Януковичу повідомлення (опубліковане в спеціальному листі, розісланому в церковні, державні й громадські установи і організації) про «шлюб лесбіянок з президентської канцелярії», в якому йдеться про те, що «перший заступник керівника Вашої президентської канцелярії Ірина Акімова заключила так званий шлюб зі своєю прес-секретаркою Ларисою Доковою... у квітні відбулося їхнє весілля в Амстердамі», а «голова Вашої адміністрації С.В.Львовчкін не приховує свого надто позитивного ставлення до гомосексуалізму».

Звертаючись до Президента В.Ф.Януковича з цього приводу, Догнал і його «правовірні» соратники вимагають «звільнити з посади цих левіантних жінок, а також керівника президентської адміністрації, оскільки лобісти з Заходу намагаються пропхати на найвищі посади збоченців, щоб просувати гомосексуалізм разом з ювенальною юстицією».

Угрупування Догнала, Оберхауза, Шпіржика, Гітюка утворило паралельну релігійну організацію «Релігійний центр об'єднання українських правовірних греко-католиків», яка слугує прикриттям для квазірелігійних структур «правовірної» УГКЦ і «Візантійського католицького патріархату». Цей новостворений ними «Релігійний центр», судячи зі змісту поданого до державних органів для реєстрації його Статуту, всеціло і повністю керується «синодом єпископів» з догналівського угруповання. В такий спосіб вони намагаються легалізувати свою екстремістську, наклепницьку, антисупільну діяльність, надати їй офіційний всеукраїнський статус.

Все це дає конституційну і законодавчу підставу (що обґрунтовано в нашій науково-експертній оцінці для Мінкультури) відмовити у реєстрації поданого Статуту «Релігійної організації Релігійний центр об'єднання українських правовірних греко-католиків», оскільки діяльність його організаторів і керівників має чітко означену квазірелігійну, антисупільну, екстремістську діяльність, яка характеризується таким чином: «розпалювання міжетнічної, расової, релігійної ворожнечі, посягання на права і свободи людини забороняється» (Конституція України, ст. 37); «релігійна організація не повинна втручатися у діяльність інших релігійних організацій, в будь-якій формі проповідувати ворожнечу, нетерпимість до невіруючих і віруючих інших віросповідань»

(Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації», ст.6); «викладачі релігійних вчень і релігійні проповідники зобов'язані виховувати своїх слухачів у дусі терпимості і поваги до громадян, які не сповідують релігії, та до віруючих інших віросповідань» (Там само, ст. 6).

3) РЕЛІГІЙНИЙ ЕКСТРЕМІЗМ В МУСУЛЬМАНСЬКІЙ УММІ КРИМУ

Нині в Україні діє шість офіційно зареєстрованих мусульманських управлінь і центрів, до яких входить 1145 ісламських організацій. Наявна спроба ще деяких одержати всеукраїнську реєстрацію. Відносини їх характеризує загалом взаємна неприязнь і протистояння, яке інколи доходить і до фізичного розв'язання суперечок. Послідовниками ісламу у нас (окрім татар Криму) є представники меншин тих етносів, на автохтонних територіях яких ця релігія є домінуючою. Відтак ґрунту для зростання в Україні ця конфесія практично вже не має, представники, скажемо так, немусульманських етносів лише одиничками приймають цю релігію, а такий активний приїзд в Україну на постійне проживання представників мусульманських етносів, як це було в роки Радянського Союзу, фактично призупинився. Приїздить хібащо дехто з мусульман для навчання в українських ВНЗ. В Криму іслам також вичерпав можливості свого подальшого кількісного зростання після того, як Духовне Управління мусульман Криму відкрило в 2005 році практично у всіх поселеннях кримських татар свої громади. Їх тепер тут 935. Духовне життя мусульманських громадян в Україні потребує подальшого організаційного зміцнення, кадрового поповнення і матеріальної підтримки з тим, щоб виключити можливість розширення ваххабістської присутності, яка всяк насаджується через зв'язки із зарубіжним ісламом, через зарубіжну підготовку духовних кадрів для українських мечетей тощо.

Інституалізація внутріісламських суперечностей в Криму відбулася в процесі реєстрації незалежних від кримського Муфтіату громад і центрів. Політизуючи релігійну апологетику, іслам в кримському контексті розширяє сферу конфліктних проявів свого відродження.

Після подій 1998 року, пов'язаних з процесами створення самостійного об'єднання мусульман Сімферополя, лідери мусульманських громад, які не погодилися із політико-ідеологічною спрямованістю діяльності Духовного Управління мусульман Криму (далі – ДУМК), стали використовувати протестний досвід Сімферопольської конференції, а відтак географія діяльності «автономістов» одержала поширення в межах більшості регіонів Півострова. Згідно інформації Муфтіату ДУМК, в Криму на початок нинішнього століття нараховувалось більше 30 громад, які не реєструють офіційно свої статuti. Автономність цих громад пояснювалась орієнтацією їх на ідеї ваххабізму. Свою автономність ці громади мусульман пояснюють тим, що вони вже «зареєстровані в Аллаху», а тому реєстрації в офіційних структурах духовної і світської влади вони не потребують. Ядро автономістського ісламу в Криму склали колишні лідери кримськотатарського угруповання «Імдат», що розпалося раніше. Автономізація мусульманських громад Криму продовжується й нині. В 2008 году загальна кількість їх досягла 47, що складало вже 14% офіційної мусульманської мережі Півострова. Найбільша активність прихильників автономізації мусульманських громад спостерігається в Сімферополі і його околицях, що навіть виявилось у спробі утворення тут ісламського об'єднання «Іслам», покликаною об'єднати автономні громади й відігравати роль

центру, опозиційного Муфтіяту ДУМК.

Тенденція до радикалізації ісламу в Криму шляхом інституїзації автономності громад виявилася зручною формою, в яку вливався новий зміст, при цьому процес цієї еволюції залишався поза контролем вже наявних державою зареєстрованих інститутів ісламу в Криму і загалом української держави.

Шляхом створення автономних мусульманських громад легалізує свою діяльність в Криму релігійно-політична партія *«Хізб-ут-Тахрір аль Ісламі (Ісламська партія звільнення)»*. ХТІ є організацією, яка заборонена у багатьох, навіть ісламських, державах за пропаганду ідеї створення єдиної ісламської держави (халіфату) і нетерпимість до представників немусульманських конфесій. Дехто з аналітиків відзначає, що проголошений ХТІ пріоритет ісламської ідентичності над етнічною загрожує «розчиненням реальної кримсько-татарської проблематики в безмежному морі утопічної світової боротьби за всесвітній халіфат». Враховуючи багатий досвід ХТІ в інспіруванні релігійно-політичних виступів в республіках Середньої Азії, а також наявність фінансової підтримки цієї партії з боку певних зарубіжних спонсорів, можна говорити про те, що в наш час у Криму створена структурована мережа її релігійних організацій і партійних груп. Згідно даних кримських правоохоронних органів, чисельність членів ХТІ і співчуваючих їй ідеям становить більше 10 тисяч осіб. Діяльність партії має надто законспірований характер, а її структура має всі ознаки жорсткого вертикального підпорядкування і складається із ячеек (або «халків»), в кожен з яких входить до п'яти осіб. До останнього часу члени кожної такої п'ятірки, як правило, не знали своїх «однопартійців» із іншої «халки», проте за умов компактного проживання кримських татар, де кожний знає один одного, подібна конспірація втратила свій сенс. Чисельність прихильників ХТІ на півострові росте ледь не в геометричній прогресії. Активна частина «хізбів» має широку фінансову підтримку з поза меж України і в такий спосіб створює ілюзію своєї багаточисельності. Проте кількість прихильників ХТІ в Криму не варто перебільшувати, оскільки, як твердить керівництво кримськотатарського Меджлісу, «реально бійців, відданих ідеї ХТІ, які присвятили цьому своє життя, не більше двох сотень осіб. На додачу є ще такі, які цікавляться і симпатизують ХТІ, але разом з ними в партії набереться біля тисячі осіб. Такий їх людський ресурс». Але достовірність оцінок Меджлісу треба ще перевірити.

ХТІ, як релігійно-політична організація, помітно зайняла нішу періодичної присутності в інформаційному полі України і Криму. Деякі халки партії, що знаходяться де юре в складі ДУМК, стали засновниками власних газет. Так, мусульманська громада «Алушта» є засновником Всекримської громадсько-політичної газети «Возрождение», яка стала, по суті, органом трансляції ідей ХТІ в автономії. За величиною накладу це видання легко конкурує з друкованим органом всього ДУМК газетою «Хидает», що нараховує більше 3.000 передплатників.

Під впливом ХТІ часто виникають гострі протистояння серед мусульман Сімферополя й інших міст. Було й таке, що на багатолюдному п'ятничному намазі в мечеті «Кебір Джамі» віруючі в грубій формі вимагали, щоб Муфтії мусульман Криму Еміралі Аблаєв покинув трибуну (мінбар) проповідника. Головний аргумент мусульман мечеті «Кебір Джамі» був співзвучний постулатам радикального ісламу: будь-які накази, від кого б вони не виходили, не відповідають шариату.

Характерним є те, що прихильниками партії ХТІ стали навіть деякі мусульманські священнослужителі, що знаходяться в канонічному підпорядкуванні ДУМК. Виявляється, що більшість молодих імамів Криму стали носіями релігійно-політичних ідей партії

ХТІ. Це засвідчив в прямому ефірі ГТРК «Крым» Муфтії ДУМК Е.Аблаєв, заявивши про те, що всі випускники кримських медресе, призначені імамами в різні мечеті півострова, виявились членами партії ХТІ. Виступи членів цієї організації часто спрямовані на пропаганду необхідності формування в Криму суспільства, яке ставить під сумнів основні засади будь-якого державного устрою, якщо вони не опираються на принципи і закони шаріата. В серпні 2007 року автономна мусульманська громада «Давет», яка є, по суті, однією із ячеек партії ХТІ, стала ініціатором проведення конференції під нейтральною назвою «Ислам: вчера, сегодня, завтра». Фактично на цьому форумі, що зібрав більше 600 осіб, відкрито пропагувались ідеї панісламізму. Загалом громада «Давет» провела опісля ще біля десяти конференцій такого змісту. Одна з них носила назву «От гнёта и несправедливости капитализма к свету Ислама».

Зростання популярності ХТІ в Криму значною мірою зумовлене активною роботою adeptів цього руху в інформаційному полі автономії і відсутністю в ньому регулярної альтернативної пропаганди, направленої на роз'яснення негативних аспектів діяльності цієї релігійно-політичної організації з боку офіційного кримського ісламу. Водночас послідовна і активна робота ХТІ відбувається в тому соціальному середовищі, де особливо слабкими є позиції Муфтіяту. Мова йде про кримськотатарську молодь.

Відзначимо, що прихильники ХТІ в Криму пока не дуже активно проявляють себе як організація радикалів в ісламі, хоч окремі фрагменти подібної поведінки вже зафіксовані. Так, прихильники ХТІ в Криму поширювали листівки із закликами до вбивства лідерів національного руху кримських татар. Листівки також утримують заклик до джихаду проти Америки і її союзників, а також погрози проти тих, хто не поділяє їх точку зору.

Неодноразово внутрімусульманська конфліктність проявлялась в кримських мечетях, що знаходяться під юрисдикцією ДУМК. Так, урочистий молебень (намаз), присвячений закінченню реставраційних робіт в мечеті «Юкъяры Джами» в м. Алушті, був засмучений акцією, проведеною представниками релігійно-політичної партії, які з'явилися на території мечеті з розгорнутим чорним прапором ХТІ. Більшість п'ятничних намазів в цій мечеті опісля завершувалися фізичним зіткненням між представниками ДУМК і прихильниками ХТІ. Подібне мало місце і в Судаку. Під тиском прихильників ХТІ ялтинську мечеть залишив її імам. Наяне це і в інших мечетях.

Вплив радикальних ісламістів посилюється останнім часом і на деяких кримськотатарських «самостроях», де радикали є керівниками і так званими «польовими командирами». Вони дають забудованим врем'янками «самостроев» арабські найменування, довільно виключають із списків прізвища людей, яким, на їх партійну думку, не слід давати земельні ділянки для будівництва, проводять незаконні грошові збори з незаявленим відкрито їх призначенням, ведуть масовану пропаганду проти Меджлісу, залякують людей тим, що якщо вони будуть керуватися у своїх діях рішеннями «неверных» із Меджлісу, то їх покарає Аллах.

Консерваторами в ісламізмі можна вважати також *ваххабітів*, до яких подеколи помилково відносять і ХТІ. Ваххабізм як релігійно-політичний рух виник в XVIII ст. на Аравійському півострові. Ваххабіти твердять, що кожного, хто здійснює акт поклоніння комусь іншому, окрім Аллаха, можна вважати багатобожником, що є одним із найстрашніших гріхів для мусульманина. Така людина, як твердять ваххабіти, може чи мусить бути вбита, а її майно конфісковане.

Подібний заклик виражає сутність концепції *такфіра* (звинувачення в невірі, безбожжі). Таке звинувачення є виправданням жорстких каральних акцій проти мусульман-відступників. Такфір є одним із центральних положень, навколо якого утворюються

релігійно-політичні угруповання радикального толку, що одержали назву *такфірістських («Ат-Такфір ва-ль-Хіджра – Звинувачення в невірі і відході»)*. Релігійно-політична організація «Ат-Такфір ва-ль-Хіджра» виникла в Єгипті ще в 1971 році. Ідеологія «такфіритів» дає можливість оголосити кожного, хто не поділяє проповідувані ними погляди, «невірним» (*кяфіром*) і знищить його. Прихильники цієї течії живуть у відповідності з шаріатом, не визнають легітимності світських законів і держави, у зв'язку з чим знищують паспорти, які засвідчують про їх належність до якоїсь держави. Про появу в Криму прихильників руху «Ат-Такфір ва-ль-Хіджра» стало відомо ще в 2007 році. Тоді в ЗМІ Криму з'явилось повідомлення про те, що якісь люди нападають на своїх же співвітчизників з числа кримських татар, використовуючи ісламську ідеологію, оскільки «такфір» – це ісламський аналог відлучення від церкви. Такфіристська ідеологія надто агресивна, а тому ніколи не могла бути багаточисельною за кількістю своїх прихильників. Проте в певних політичних ситуаціях вона все ж може набути так багато своїх прихильників, що це вже буде проблемою для суспільства. У випадку з Кримом, де в мусульманському співтоваристві існує велика кількість невирішених проблем, очевидно, що також можуть знайтися гарячі голови, готові підтримати такфіритів.

Правоохоронні органи АРК твердять, що лідерами «такфіритів» оголошений священний «джихад» всім невірним і підготовлені списки осіб, які підлягають фізичному знищенню, до яких внесено всіх противників поширення цієї радикальної ідеології, яка користується авторитетом серед окремих мусульманських громад Півострова. До багатьох імамів надходять від імені членів секти такфіритів записки погрозливого характеру. Згідно інформації правоохоронних органів, чисельність такфіритів в Криму пока невелика – біля 70 осіб, але їх законспірована діяльність набирає кримінального характеру. В травні 2008 р. такфірити скоїли замах на амира ваххабітів, членами секти був побитий прямо в мечеті один з імамів Сімферопольського району.

З початку 2005 року в ісламському середовищі Криму зафіксована діяльність раніше невідомих в автономії мусульманських місіонерів *теблігів*. Газета «Хидает» повідомляла про виникнення в деяких поселеннях півострова груп мусульман, які іменували себе «теблікджілер» (*проповідники* – кр.татар.). Поява в мусульманській уммі Криму «теблігів» засвідчувало первинну стадію розгортання тут мережі громад ісламської течії «*Таблігі Джамаат*» (ТДж) – «*Товариство заклик*». В країнах Центральної Азії назва цього руху звучить як «Джамаат і таблігі». ТДж – релігійно-політична організація фундаменталістського напрямку ісламу. Діє під прикриттям здійснення ісламо-просвітницької функції. Штаб-квартира ТДж знаходиться в м.Райвінде (Пакистан). Означена спільнота всіляко приховує свій істинний характер. У ТДж відсутня чітка організаційна структура, його представники уникають контактів з пресою, вони ніяк не інформують про сфери своєї діяльності, про членство в організації, її фінанси. Товариство ТДж не виявляє ніякого зацікавлення щодо своєї участі в політиці, уникає відкритого її обговорення. Повсемірно прихильники ТДж проповідують версію ісламу, яка майже не відрізняється від ідеології джихадистів ваххабітського толку, яку сповідують всі терористи. Для більшості молодих мусульман першим кроком на шляху до радикалізації їх релігійної свідомості, згідно оцінок експертів конфесії, стає приєднання до «Таблігі Джамаат».

Кінцева мета ідеологів ТДж – встановити повсемірно панування радикальної та безкомпромісної форми ісламу. Відтак, якою б утопічною не була філософія ТДж, її пропаганда далеко не безпечна. Сповідуючи зовні утопічну філософію, цей рух насаджує такі форми релігійної практики і поведінки, які за будь-якими мірками кваліфікуються як екстремістські.

Формально ТДж вимагає від своїх послідовників лише відданості Аллаху, дотримання належних форм здійснення молитви, поваги до одновірців і зобов'язує проповідників активно працювати на навернення в іслам. ТДж наполягає на тому, що прихильники Аллаха в немусульманських країнах мають вступати в контакт з іновірцями винятково лише з метою проповідування ісламу. Специфічний «пакистанський» зовнішній вид засвідчує презирливе ставлення послідовників цієї ісламської течії до побуту, культури, звичаїв, підкреслюючи їх аскетичний спосіб життя. Сучасна проповідницька діяльність ісламського руху ТДж на території Криму проходить в традиціях цієї течії, тобто потаємно, «від дверей до дверей», без залучення великої кількості мусульманського населення. Проповідників ТДж зустрічали в Сімферопольському, Бахчисарайському та Білогірському районах АРК.

Відзначимо насамперед те, що загалом спроби певних внутрішніх і зовнішніх сил насадити в Криму ісламський радикалізм не мають особливого успіху, оскільки натикаються на несприйняття його основною масою кримських мусульман, переважно мусульманським духовенством та Меджлісом кримськотатарського народу, який вбачає в особі радикалів реального опонента своєї діяльності. Проте, враховуючи тенденцію прогресуючого послаблення впливу Меджлісу та ДУМК на мусульман Криму, в ближній перспективі не виключена консолідація кримськотатарських етнорелігійних громад в релігійно-політичні об'єднання, здатні спричинити серйозну конкуренцію не тільки ДУМК, а й самому Меджлісу кримськотатарського народу. Соціальною базою для такого об'єднання, що буде претендувати на роль нового центру впливу в кримськотатарському національному русі, може стати блок непідконтрольних ДУМК «незалежних» мусульманських спільнот з опозиційним крилом кримськотатарського національного руху.

Що стосується аспектів державно-конфесійних відносин в Україні, то в даному випадку складається враження, що влада дивиться на іслам не як на партнера, а як на джерело можливих проблем. Держава має вести з мусульманськими інституціями повноцінний діалог, а можливо що й надавати їм підтримку, зокрема кримському офіційному ісламу, який формується практично з нуля і зростає в нерівних умовах в порівнянні з іншими конфесіями, зокрема з Московсько-Православною Церквою. Прикладом останнього було постійне зволікання з виділенням ДУМК ділянки землі в Сімферополі для будівництва соборної мечеті в той час як для кафедрального храму Кримської єпархії УПЦ МП таку ділянку відвели навіть в охоронній зоні кримської столиці, знісши при цьому той танк-пам'ятник, який там стояв. Офіційні структури Криму не допускають входження УПЦ Київського патріархату до Всекримської Ради Церков, що знайшло невдоволення Муфтіяту ДУМК і вихід його з цієї Ради. Створюється враження, що місцева влада має якусь зацікавленість в радикалізації мусульман Криму, плідній між-конфесійних протистоянь. Однозначною є думка, що в середовищі кримських мусульман за останні роки з'явилися серйозні суперечності. Згідно оцінок експертів, враховуючи кількість названих вище релігійних та релігійно-політичних течій в Криму, число опозиційних щодо Муфтіяту Криму мусульман вже досягає критичних величин. Незважаючи на декларативні заклики Меджлісу «бирлик олайик» (будемо єдиними) – до діалогу з релігійними опонентами, він не йде в реалію життя. Це загнало проблему всередину, перетворивши її в хронічну форму.

Національні пріоритети стали остаточно домінувати над релігійними, зрештою це привело до того, що Муфтіят значною мірою став брати участь у вирішенні політичних завдань, поставлених Меджлісом, залишивши релігійну сферу на відкуп іноземних релігійних місіонерів. Внаслідок цього кримський Муфтіят остаточно втратив контроль

над значною частиною мусульманської умми Криму. Окрім цього, могутні фінансові потоки з Туреччини та країн Арабського Сходу, що пропливають через названі вище національно-релігійні структури, також стали основною причиною неефективної відпорної діяльності ДУМК щодо радикальних ісламських ідеологій і подолання розколу кримських мусульман. Регулярні зовнішні фінансові впливання з боку іноземних держав в розколеті і некероване мусульманське товариство Криму й відсутність державного контролю за означеними фінансовими потоками за певних умов може привести до дестабілізації обстановки і в Криму, і у всій Україні.

4) ФУНКЦІОНУВАННЯ НОВИХ РЕЛІГІЙНИХ ТЕЧІЙ НА УКРАЇНСЬКИХ ТЕРЕНАХ.

Визначити загальну кількість неорелігійних організацій в Україні нині надто складно із-за того, що не всі вони пройшли офіційну реєстрацію, деяким із незрозумілих мотивів держоргани відмовляють в праві на реєстрацію, хоч від цього діяльність цих організацій не припиняється, бо ж, як відомо, реєстрація релігійних спільнот у нас не є обов'язковою. Замість того, щоб поставити діяльність цих спільнот в залежність від закону, зробити їх підконтрольними, їх пускають, скажемо так, «у вільне плавання». Деякі із нових релігійних спільнот, щоб не засвітитися для різної протидії їм в їх діяльності, насамперед з боку традиційних релігійних інституцій, самі не виявляють бажання бути зареєстрованими. То ж реальну картину мережі нових релігійних спільнот в Україні ми не маємо.

В 2012 році, згідно офіційної статистики департаменту релігій Міністерства культури, нові релігійні течії загалом мали десь біля 2280 одиниць (неохристиян різних конфесій – 1977, неоорієнталістів -163 й рідновірів – 140). Порівняльний аналіз з минулими роками засвідчує те, що неоорієнталізм і рідновірство як течії з чисельними конфесіями вже практично стабілізувалися у своєму кількісному зростанні і територіальному поширенні, а на перспективу будуть кількісно (і по громадах, і за кількістю послідовників) навіть зменшуватися. Десь через 10-15 років їх громади поставатимуть скоріше як своєрідні клуби за інтересом. Водночас надто високі темпи у зростанні виявлятимуть неохристияни різних течій і насамперед харизматичні конфесії. І це не є чимось незвичайним: харизматизм у світі став другою, після католицизму (в неї десь 1.250 млн вірян), течією в християнстві (десь 600-700 млн. послідовників), перегнавши православних в понад два рази (250-300 млн). На початок 2013 року харизмати мали в Україні у багатоманітті своїх конфесійних визначеностей вже 1742 офіційно зареєстрованих організацій.

Неорелігії нерівномірно розміщуються своїми громадами по теренах нашої країни. Там, де сильні позиції традиційних Церков, їх практично одиниці (так в Тернопільській області лише 11 громад, в Галичанських областях вони загалом становлять лише один відсоток всієї їх релігійної мережі). Зате в регіонах, де водночас з відродженням традиційних християнських Церков (Східні і Південні області України) з'являлися і відносно вільно зростали й неорелігійні течії, кількість організацій останніх становить вже понад 13% від всієї мережі регіону. Порівняно розвинута інфраструктура традиційних конфесій в західноукраїнському регіоні, поєднання у свідомості людей своєї релігійної належності з національною, включеність певного конфесійного чинника в систему культури і побуту зумовили блокування проникнення в ці області нових релігійних течій. Відсутність всього цього на Сході і Півдні країни, зокрема сприйняття конфесійної належності як

ознаки етнічності, сприяли і сприяють активному поширенню тут протестантських і неорелігійних течій, зростанню не тільки їх мережі, а й множенню конфесійної визначеності.

В Україні на цей час практично склалася мережа неорелігій і поява якихось нових із них, як це засвідчили останні п'ять років, вже буде випадковістю. Тим більше, що традиційні Церкви у боротьбі з їх поширенням знаходять між собою спільну мову і прагнуть підключити до цього навіть державні органи, але те є антиконституційним заходом. Хоч виключити абсолютно появу або незначне поширення якихось нових релігійних течій в Україні ще не можна. Так, в останньому десятилітті на нашому релігійному полі з'явилися такі маловідомі релігійні новотвори як спільнота Сія-Світ, течія Горового, Хіллсонг, анастасіївці, але нині їх вже практично не чути.

Проте належну інформацію про конфесійну картину неорелігій в Україні сказати не можемо, бо ж держдепартамент релігій із незрозумілих мотивів вже майже 10 років не фіксує малочисельні за кількістю громад конфесії, об'єднуючи їх за назвами «інші харизматичні організації», «інші орієнталістські організації», «інші організації язичників» тощо. Відтак для держдепрелігій зникли з релігійного поля країни бахаїсти, Богородична Церква, Армія спасіння, Сахаджа-Йога, Собор Рідної віри, послідовники Шрі Чінмоя, даоси та інші неорелігійні спільноти, хоч вони насправді функціонують і варто було б знати де і як.

Поняття «нові нетрадиційні релігії», яким пропонується нам в одержаному з РНБіО листі послуговуватися в експертній оцінці функціонування малознаних релігійних явищ, є надто суперечливим, а тому *не придатним для аналізу*. Не зрозуміло, що мається на увазі під *новими нетрадиційними релігіями*: адже не всі нетрадиційні для України релігії є новими, і не всі нові утворення є нетрадиційними. Іслам чи буддизм – це нові чи/і нетрадиційні релігії? І для кого – для України чи для українців? РУНВіра – це нова чи/і традиційна? оскільки занурена в дохристиянське минуле українського народу. Богородична церква – нова, але також своїми коріннями йде в православ'я, тобто традиційна. Віра багаї – нетрадиційна, бо з Ірану, але не нова, бо існує з середини XIX століття.

Під нетрадиційними релігіями в сучасній науці розуміються релігійні комплекси, які історично не успадковані від попередніх епох певним етносом, не притаманні його релігійній духовності, культурно, побутово, ментально не укорінені на певній території серед того чи іншого народу. До нових релігій в сучасному релігієзнавстві зараховують релігійні системи, які з'явилися в середині XX ст. в результаті кардинальних змін в – революції тощо. З певною долею умовності до нових і нетрадиційних релігій можна було б віднести Міжнародне товариство свідомості Крішні та інші форми неоіндуїзму, які тим не менш претендують на традиційність, вважаючи, що арії до Індії прийшли з території сучасної України, а передвісток індуїзму – ведизм є етнічною релігією наших пращурів.

Частково новими можна вважати і необуддистські релігійні організації (монастирі, ордени, громади), хоча вони свою присутність в Україні відраховують від XIII ст. Новими і нетрадиційними можна вважати Церкву сайєнтології (Р.Хаббард), Церкву об'єднання (Церква уніфікації Сан мян Муна) та деякі інші організації, які виникли в середині XX століття і з'явилися в Україні в результаті проповідницької місії їх послідовників. Але вони є не надто поширені в Україні.

З'явившись в Україні наприкінці 80-х-на початку 90-х років XX ст., нові релігії за роки свого існування стали елементом українського релігійного ландшафту, складовою духовного життя українців, суб'єктом міжрелігійних, навіть державно-церковних відносин, об'єктом постійної уваги з боку мас-медіа. Навколо нових релігій не вщухають

дискусії щодо їхньої сутності, причин виникнення, наслідків функціонування в суспільстві, впливу на свідомість особи і спільноти тощо. Але особливо гаряче обговорюється (часто без належних аргументів) питання небезпек і загроз, які несуть з собою нові релігійні течії (НРТ), особливо для психічного здоров'я

Основні звинувачення на адресу НРТ зводяться до їхнього неконтрольованого зростання, стрімкого заволодіння релігійним простором України, до агресивного прозелітизму серед українців, до використання подеколи насильницьких методів приєднання людей до НРТ недозволених психотехнік, як от гіпноз або промивка мізків, до їхньої підтримки з боку ворожих спецслужб, до руйнівного впливу на культурні традиції народу, до чужості вірі предків, до невідповідності українським архетипам, до створення конкуренції з історичними церквами, до свідомого спотворення і розмивання християнського віровчення, до невиправданого синтезу різних релігій тощо. Одним словом, формується думка про шкідливість НРТ для традиційних релігій та ментальності, світогляду, звичаїв, обрядів, культури українців.

Дослідження новорелігійних процесів, які здійснювали п'ять років тому релігієзнавці Інституту філософії НАН України (монографія «Нові релігії України». – К., 2010. – 824 стор.), привели їх до висновку, що нові релігійні рухи – це не ухил історії чи чиясь зла воля, це природно-історичний процес розвитку релігії взагалі. Кожна так звана традиційна релігія, в тому числі й християнство, колись була новою. Але НРТ – це не просто збільшена чи зменшена традиційна «сума теології», це не просто оновлений перелік обрядів чи переосмислений у зв'язку із антропологічною кризою мінімум загальнолюдських моральних нормативів або спрощена організаційна структура одновірців. Нові релігії – це нова соціальна база, нові методи управління людьми та їх спільнотами, це модернізована форма організації і новітні моделі відносин із суспільством, окремими людьми, взаємини з державою, з іншими церквами. Нові релігійні явища – це не тільки новий тип віруючого, сучасного, освіченого, молодого, прагматизованого, але десь і надломленого і втомленого, із задавленими комплексами і романтичними поривами, який шукає не тільки спокою, відпочинку, але й успіху, радості, впевненості. Це є відмінне від попередніх релігійних форм світобачення, світорозуміння і світоставлення, в основу яких покладені принципи тотальності, всеєдності, універсалізму. Неорелігії – це шанс не тільки на одержання знання про сакральне, але й активне його переживання шляхом включення в дійство, в сакральний простір і час, у священний текст і слово, в предмет і символ, чого *не дають (особливо молоді)* традиційні, як для України, релігійні течії. Це – набуття реального релігійного досвіду, спричиненого переважно духовними пошуками людини, які активно проявляються в її діяльності, практиці, творчості. Молодь часто сприймає традиційні форми богослужіння як задавлений віками етнографізм, які сучасна людина вже сприйняти не може. То – анахронізм.

Чи може нова релігія негативно впливати на свідомість людини? Так, як і будь-яка ненова, історична, традиційна, про що чомусь не прийнято говорити. Саме традиційні релігії (індуїзм, іслам, іудаїзм та інші) породжують релігійний фанатизм, відзначаються несприйняттям інших релігій, оскільки базуються на принципі істинності тільки своїх віроповчальних норм (католики для православних є єретиками, а православні для католиків – схизматиками). Новітні течії, будучи переважно синкретичними, які вбирають в себе норми багатьох релігій, толерантно ставляться до всіх інших духовних досвідів, оскільки останні лягають в основу новітньої віроповідної платформи. Виявити якийсь особливий негативний вплив нових релігій на індивідуальну і суспільну свідомість надзвичайно важко. Серед неовіруючих відсоток людей із зміненими, хворобливими

станами свідомості не набагато вищий, ніж він є серед традиційних вірних. А чи ж цей стан є набутих в час членства в НРТ, а чи ж вони в пошуках спасіння з таким прийшли в неорелігійну спільноту, то ще питання? До того ж, важко зафіксувати вплив саме релігійної доктрини на неадекватну поведінку людини. Частіше всього причиною останньої стає психічна хвороба або асоціальні орієнтації людини, а не щось інше. Якщо це є виявом негативного впливу на свідомість своїх вірян, то тоді постає питання, а в чому маємо позитив впливу на свідомість традиційних спільнот, як це виміряти.

При аналізі функціонування та впливу на свідомість громадян України НРТ, а тим більше виявлення в їх діяльності проявів екстремізму, потрібно розглядати кожний неорелігійний рух окремо, індивідуально (ми їх описали понад 50), уникати оптового підходу, оскільки ці новітні рухи мають різне походження, різних засновників, батьківщину виникнення, неповторне поєднання віросповідних складових, що синкретизувалися в нову релігію, специфічні ритуали і форми релігійної і білярелігійної діяльності. Скопом розглядати всі нові рухи і течії як загрозу національній безпеці, а їхню діяльність крізь призму негативного впливу на суспільну свідомість не можна. Навіть в середині однієї традиції одночасно можуть існувати абсолютно миролюбиві та небезпечні, агресивні громади, що залежить від орієнтацій їхніх духовних керівників. Так, в необуддизмі є пацифістські громади ордену Ніподзан міходзі, які виступають проти будь-яких військових або силових дій, але в тому ж буддизмі діє бойовий орден «Білий Лотос» (Черкаси). Щоб оцінювати нові релігійні течії треба їх знати, спілкуватися з їх вірянами. Частково ми це робимо. Заборона тут ні до чого не приведе: вони підуть в неконтрольоване підпілля і невідомо як діятимуть. Потрібно працювати з кожною конфесією зокрема й державним чиновникам, які опікуються релігійною сферою, а не просто зареєструвавши чи незареєструвавши спільноту вважати, що його справа вже зроблена. Спілкуючись на місцях в рамках практичного релігієзнавства із представниками зареєстрованих НРТ ми часто виявляємо те, що вони навіть не знають «свого» державного чиновника.

На індивідуальному рівні серед нововірів зустрічаються прояви підвищеної агресивності, які можуть вилитися в радикальні форми, набути екстремістського звучання (напр., відмова від власності, їжі напередодні очікуваного кінця світу і заклик до людей вчиняти подібним чином). Але громада, як правило, прагне відіграти в житті людини терапевтичну роль, спонукаючи людину працювати зі своєю свідомістю, заспокоюючи її різноманітними мантрами чи молитвами.

Найбільш агресивними напевно є спільноти сатаністів, які присутні в житті України, але вони позиціонують себе не як релігійні угруповання, а як молодіжні тусовки. Діяльність сатаністів носить не стільки релігійне забарвлення, скільки характеризується скоріше якимись хуліганськими витівками окремих молодих людей чи їхніх згурбищ.

Наш узагальнюючий висновок.

Переважає більшість нових релігій, присутніх в нашому релігійному полі, не складає якусь небезпеку для України. В своєму віровченні вони орієнтуються на синкретизм, гуманізм, універсалізм і толерантність. Ритуали їх в зареєстрованих офіційно спільнотах не несуть антигуманний характер. Свою діяльність вони, як правило, спрямовують на індивідуальне спасіння, благодійність, жертвне служіння людям. Вони є прихильниками не руйнування, а творчої активності людини через її самовираження і самореалізацію. Нові релігії безперечно прагнуть сформувати нову людину з новим глобальним світоглядом планетарного, навіть більше – вселенського масштабу, якому чужими є цінності локальних національних світів. Встановлення нового порядку, нового

уряду, нових відносин бачиться ними не шляхом радикальних соціальних революцій, а шляхом духовного преображення світу, яке починається з самого себе. Оцінюючи нові релігійні течії і порівнюючи їх з традиційними, визнаємо за факт, що серед їх послідовників немає алкоголіків і наркоманів, немає сексуальних збочень і довільності шлюбу, наявне відчуття спільнотності, братерства, є взаємна підтримка і взаємодопомога (а це особливо потрібне в наш час і за наших умов людині), знання своєї релігії не на рівні обрядодіяння, а змістовного її віроповчального осягнення, загалом толерантне ставлення до послідовників інших віросповідань тощо. Відтак якихось радикальних виявів екстремізму від послідовників нових релігійних течій навряд чи можна очікувати. Хібащо від амбітних новотворів окремих новоявлених, але не визнаних ні в новорелігійних течіях, ні владними органами «месій» (але то випадок). Скоріше може мати місце цей екстремізм, войовнича протидія наявності і діяльності з боку традиційних релігійних течій, їх організацій щодо новоявлених десь релігійних спільнот. Організований сатаністський рух в Україні не проглядається. Скоріше подеколи маємо витівки окремих його послідовників, але й тут з ними треба вміло працювати, а не діяти за принципом зареєструвати/ незареєструвати. Реєстрація – не панацея від можливих небажаних дій, а скоріше прикриття їх.

Науково-експертний матеріал підготовлений Відділенням релігієзнавства ІФ НАН України – його співробітниками А.Булатовим, В.Климовим, А.Колодним, О.Саганом, Л.Филипович.

РЕЛІГІЄЗНАВЧА ЕКСПЕРТИЗА ПРО ЗМІСТ І БОГОСЛУЖБОВЕ ЗАСТОСУВАННЯ ЛІТЕРАТУРИ СВІДКІВ ЄГОВИ

За дорученням Національної академії наук України (22.10.2013, № 2171) відділ історії релігії і практичного релігієзнавства Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України розглянув надісланий Релігійним центром Свідків Єгови в Україні лист з проханням зробити аналіз релігійної літератури Свідків Єгови в Україні, яка безкоштовно надсилається цьому релігійному центру із-за кордону, зокрема з Німеччини, і надати експертний висновок: *чи за своїм змістом і застосуванням ця література є богослужбовою.*

Утворена рішенням Вченої Ради Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України експертна група в складі: **Филипович Л.О.**, доктора філософських наук, професора, завідувача відділу історії релігії і практичного релігієзнавства, **Яроцького П.Л.**, доктора філософських наук, професора, провідного наукового співробітника (**координатор групи**), **Бабія М. Ю.**, кандидата філософських наук, провідного наукового співробітника, – проаналізувала зміст 24 номерів журналу «Сторожевая башня» (укр. «Вартова башта») і 12 номерів журналу «Пробудитесь!» (укр. «Пробудись!») за січень-грудень 2013 р., а також окремих книжково-брошурних видань («Подражайте их вере», «Бог промовляє до нас через пророка Єремію», «Перебувайте в Божій любові» та ін.) і з'ясувала, відвідавши при цьому ще й богослужбові зібрання громад Свідків Єгови в Києві, Східниці, Трускавці, інших містах (в цьому році, та й в попередніх роках), спосіб і форми застосування цієї літератури.

Експертною групою встановлено

1. У статуті Релігійної організації «Релігійний центр Свідків Єгови в Україні», зареєстрованому Постановою Ради у справах релігій при Кабінеті Міністрів України (протокол №3 від 30.03.1992р.) зазначається, що діяльність Свідків Єгови в Україні полягає «у проведенні основного на Біблії християнського служіння» у таких формах і виявах:

- проведення богослужінь та здійснення обрядів;
- проповідування віровчення про Царство Боже;
- навчання людей, які виявляють зацікавленість Біблією, і проведення з ними безкоштовних біблійних вивчень для збагачення їхньої духовності та морального вдосконалення;
- безкоштовне навчання біблійних норм, вивчення біблійної історії і біблійної літератури для підвищення рівня знань та вдосконалення релігійної освіти людей.

2. Основними засобами Свідків Єгови для реалізації зазначених вище форм і методів богослужбової, євангелізаційної і освітньої релігійної діяльності є релігійна література, біблійні посібники, які видаються, починаючи з 1879 р., широковідомим у всьому світі «Товариством Вартової башти, Біблії і брошур» у США з метою «всесвітньої біблійної освітньої діяльності». У 2013р. наклад журналу «Вартова башта» сягнув 45 млн на 210 мовах світу. Ця видавнича діяльність, як зазначається на титульній сторінці видання, «проводиться християнськими Свідками Єгови і підтримується добровільними пожертвуваннями та поширюється безкоштовно».

3. Специфічність релігійної організації Свідків Єгови полягає в тому, що на їх богослужбових зібраннях ця література, передовсім журнал «Вартова башта», служать як посібник для роз'яснення і коментування біблійних текстів. Члени кожної релігійної громади, яка іменується «зібранням», готуються до обговорення зазначених у ньому тематичних блоків спочатку на сімейних, а потім на групових зібраннях, які проводяться в їхніх храмах – «Залах Царства». Так, наприклад у листопадовому (2013р) випуску «Вартової башти» дається розклад обговорення її тематичних блоків на січень 2014 року: 30 грудня – 5 січня «Будьте пильні щодо молитви»; 6-12 січня «Сім пастирів, вісім князів. Що вони означають для нас сьогодні»; 20-26 січня «Слухайте пастирів Єгови»; 27 січня-2 лютого «Пастирі, наслідуйте Великого Пастиря». Ця форма богослужіння є універсальною: тематичні блоки у відповідності з календарним планом одночасно вивчаються і обговорюються всіма зібраннями Свідків Єгови по всьому світу. Продовжується богослужіння від 45 хвилин до години, започатковується і завершується спільною молитвою і спеціально підібраними до його тематики піснеспівами.

4. Крім цієї найважливішої богослужбової форми, релігійна література використовуються в процесі підвищення кваліфікації кадрів служителів, вісників, піонерів, зокрема таких, як:

- *школа службового вдосконалення*, розрахована на підготовку неодружених молодих осіб з духовним саном (старійшин і служителів) для особливих релігійних призначень;
- *школа служіння Божому Царству* пристосована для надання старійшинам і служителям настанов з метою ефективного використання їх службових обов'язків, передачі досвіду керівництва різними ланками цієї релігійної організації;
- *школа піонерського служіння* допомагає так званим «повночасним проповідникам» (піонерам) ставати ефективнішими у своїй проповідницькій діяльності та підвищує їх кваліфікацію;
- *школа теократичного служіння* наявна в кожній громаді Свідків Єгови, навчання

в яких проводиться з метою поліпшення ораторських здібностей, вміння готувати та виступати з відповідальними проповідями, промовами, короткими «свідощтвами» перед різними аудиторіями.

5. Свідки Єгови ставляться до цієї одержаної кожною громадою літератури як до «духовного харчу», який роздає «вірний і розумний раб» (за євангельською термінологією), тобто Керівна рада Міжнародного центру релігійної організації Свідків Єгови в США. Безкоштовне поширювання і персональне роздавання цієї літератури під час проповідницької діяльності вісників, місіонерів і піонерів у масових місцях, а також використання її для домашнього вивчення зацікавленими особам також вважається найбільш жертовною і богоугодною формою богослужбової діяльності.

Експертний висновок

1. Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» надає право релігійним організаціям поширювати релігійні вчення, навчати релігії у сім'ї і релігійній громаді (недільні школи, різні гуртки), відкривати власні релігійні заклади з метою релігійної просвіти населення, засновувати підприємства з виготовлення релігійної літератури, імпортувати, експортувати релігійну літературу (статті 22, 23, 24). Це право релігійних організацій «на придбання і використання священних книг, релігійних видань зафіксоване у «Підсумковому документі віденської зустрічі представників держав-учасниць наради з безпеки і співробітництва в Європі» (16.9).

2. Релігійна організація «Релігійний центр Свідків Єгови в Україні» не має власних друкарсько-видавничих засобів для масового виготовлення богослужбової літератури. Ця література є власністю «Товариства Вартової башти, Біблії і брошур» в США і розповсюджується безкоштовно для проведення уніфікованої «всесвітньої біблійної просвітницької діяльності». Для потреб Свідків Єгови в Україні вона видруковується в Німеччині, Японії, США та інших країнах, в яких функціонують типографії Товариства Вартової Башти. Відтак всі видавничі права зберігаються відповідно за Нью-Йоркським Товариством, корпораціями у Німеччині та інших країнах.

3. Функціональне використання Релігійною організацією «Релігійний Центр Свідків Єгови в Україні» релігійної літератури (журналів «Вартова Башта» та «Пробудись!», Біблії, книжок, брошур буклетів), що надсилається із-за кордону, зокрема з Німеччини, відповідає нормам богослужбової діяльності, які зафіксовані в офіційно зареєстрованому Статуті цієї релігійної організації, а також положенням Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» та міжнародного законодавства. Оскільки ця література використовується Свідками Єгови виключно для проведення оснований на Біблії християнського служіння у формах, передбачених Статутом, чим досягається задоволення їх богослужбових та релігійних потреб, вказана література є богослужбовою.

Затверджено Вченою Радою ВР ІФ НАНУ 19 листопада 2013 року.

Підготовлений докт.філософ. наук Валерієм КЛИМОВИМ

**НАУКОВО-ЕКСПЕРТНИЙ МАТЕРІАЛ
«ЦЕРКВА ЯК ВИРАЗНИК СУСПІЛЬНИХ НАСТРОЇВ ТА ЯК ГРУПА ІНТЕРЕСІВ»
ДО НАЦІОНАЛЬНОЇ ДОПОВІДІ «ПОЛІТИЧНЕ ПОЛЕ ВЗАЄМОДІЇ ДЕРЖАВИ,
СУСПІЛЬСТВА І ГРОМАДЯН В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ».**

На противагу радянському періоду розвитку суспільства, коли Церква* як специфічна інституція могла або публічно заявляти про свою солідарність з офіційною позицією держави і соціуму, вимушено мовчати чи вдовольнятися відтворенням настроїв тієї порівняно невеликої частини громадян, які тоді ідентифікували себе як віруючі, Церква періоду незалежності України, ставши дійсно самостійним, суверенним, представницьким інститутом, має підстави бути і в багатьох випадках є виразником настроїв в українському суспільстві, декларуючи при цьому свою позицію щодо таких виявів суспільного самопочуття.

З різних причин не в усі часи і не кожна Церква могла претендувати на статус виразника суспільних настроїв¹⁶². У цьому відношенні показові трансформації, які відбулися в Україні після 1991 р. з інститутом Церкви, який за своєю сакральною суттю завжди був найбільш віддаленим від соціально-політичних, економічних процесів, реформувань чи ринкових новацій. Внаслідок кардинальних змін у політичній, економічній, соціальній та духовній сферах, що розпочалися в країні з початку 90-х років ХХ ст., принципово змінилося ставлення держави і суспільства до Церкви та релігії, їх місце в суспільстві: на зміну ставленню до релігійно-церковного комплексу як до ледь терпимого пережиткового явища, приреченого на згасання, за роки незалежності у суспільстві прийшло його розуміння як важливого суспільного компоненту, для діяльності якого мали бути створені не декларовані, а реальні суспільні й правові умови. Як цілком слушно зазначають українські релігієзнавці, «саме у цей період відбулися кардинальні зміни світоглядних парадигм в оцінках релігії та її функціональності, утвердження свободи буття релігії і релігійних структур у суспільстві»¹⁶³. З цілої низки причин Церква стала суспільно вагомим чинником, до думки якого прислухаються, з оцінками, висновками і побажаннями якого рахуються. На суспільно, духовно і культурно орієнтуючий потенціал Церкви, на її впливовість, солідарну партнерську діяльність почали розраховувати держава, політичні партії, громадські організації.

Підставами, які зумовлюють нинішню значущість Церкви як виразника суспільних

* За всієї багатозначності терміну «церква» в даній статті ми будемо оперувати ним як узагальнюючим поняттям для всіх релігійних організацій поліконфесійної України. Таке абстрагування від конфесійної специфіки допустиме і прийнятне, наприклад, при розгляді багатьох проблем державно-церковних відносин, де всі конфесії мають представлятися як рівноправні суб'єкти відносин. З огляду на таке комплексне, узагальнююче за змістом, відмінне від інших розуміння терміну «церква», в нашому параграфі ми будемо подавати його написання з великої літери.

¹⁶² Під суспільними настроями тут розуміється цілісна форма життєвідчуття, що відображає емоційно-раціональне сприйняття оточуючих явищ і процесів і виражається в *позитивних* настроях (оптимістична активність, солідаризація, благополуччя, соціальна влаштованість, життєва стабільність, віра в завтрашній день та ін.) або *негативних* (песимістична зневіра, пасивні очікування, байдужість, споживацькі настрої, деструктивний скептицизм тощо) /Див.: Тощенко Ж.Т. Социальное настроение – феномен современной социологической теории и практики. / [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://ecsosman.hse.ru/data/286/137/1231/002.TOCSHENKO.pdf>

¹⁶³ Колодний А.Н., Климов В.В. Введение. Религиоведческая мысль Украины конца XX – начала XXI в./ Религиоведение Украины. – Часть 2: Религиоведение Украины конца XX – начала XXI в. – М., 2010. – С.9 (переклад з російської наш. – В.К.).

настроїв, на нашу думку, є:

– *високий рівень присутності Церкви, релігійних об'єднань та організацій в українському суспільстві.* За даними Міністерства культури України на 01.01.2013 р. в країні діє майже 37 тис. релігійних організацій, в тому числі 87 центрів та 295 управлінь, 35460 релігійних громад 55 віросповідних напрямів¹⁶⁴. Динаміка кількісних змін релігійної мережі вказує на подальше її зростання (збільшення з 1991 р. в 3,7 раза), хоч ці процеси у порівнянні з темпами 90-х років (приріст кількості релігійних організацій в 1991-1995 рр. становив 69,9 відсотка) істотно уповільнилися, вказуючи на досягнення оптимальної насиченості мережі та її відповідність потребам віруючих. На відміну від минулих років вирівнюються диспропорції присутності Церкви і в регіональному аспекті: на Західний регіон припадає 39 відсотків загальної релігійної мережі, на Північний і Центральний – 31 відсоток, на Південний і Східний регіони – 30 відсотків¹⁶⁵;

– *значний відсоток громадян серед дорослого населення країни, які ідентифікують себе як віруючих.* За даними Центру Разумкова, на початок 2013 р. віруючими назвали себе 67 відсотків опитаних (в листопаді 2010 р. таких було 71 відсоток)¹⁶⁶. Для порівняння: в 1991 р. віруючими декларували себе 43,3%¹⁶⁷, в 2009 р. – 70,7%¹⁶⁸. Відповідь на запитання про самоідентифікацію з певною релігійною традицією дає ще більшу цифру – 87,9% в 2011 р.¹⁶⁹ (зрозуміло, що це не обов'язково віруючі: це можуть бути співчуваючі певному віросповіданню, лояльні до нього, пов'язані сімейною традицією і т.п.). Навіть якщо не вдаватися в особливості і причини різкої переорієнтації громадян у бік релігійного світогляду, явно завищеної релігійної самоідентифікації і дещо огрублено ототожнити релігійну самоідентифікацію і дійсну релігійність, то слід констатувати *за останні 20 років істотний зсув в українському суспільстві у бік вибору релігійної ідентичності*. Є доконаним факт, що більше половини дорослого населення країни декларує себе віруючими. Змінився соціальний склад віруючих, зросла частка серед віруючих молоді, міських жителів, інтелігенції;

– *поява авторитетних представницьких міжцерковних органів, які можуть, по-перше, виражати вже не лише конфесійно означену позицію однієї чи кількох церков, а релігійно-церковної спільноти в цілому, по-друге, презентувати свою позицію публічно – через звернення до Президента України, до Верховної Ради України, до української спільноти, віруючих, зрештою – до представницьких європейських органів; в ЗМІ, спеціальних релігійних виданнях і т. ін.* Показовим прикладом такого органу є Всеукраїнська Рада церков і релігійних організацій (діє з 1996 р., далі – ВРЦіРО) – представницький міжконфесійний дорадчо-консультативний орган, до складу якого входять церкви і релігійні організації, які представляють понад 90 відсотків релігійної мережі в країні. Діючи як незалежний від державних структур, політичних партій чи громадських згромаджень орган, Рада зарекомендувала себе як одне з найавторитетніших об'єднань на релігійній основі, яке у своїх документах відображає, з врахуванням чисельності

¹⁶⁴ Інформаційний звіт Міністерства культури України «Про стан і тенденції розвитку релігійної ситуації та державно-конфесійних відносин в Україні за 2012 рік». Короткий виклад. [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=1212%3A1&catid=51%3Astats&Itemid=79&lang=uk

¹⁶⁵ Там само.

¹⁶⁶ Див.: Інформаційні матеріали Центру Разумкова до Круглого столу на тему «Державно-конфесійні відносини в Україні станом на 2013 рік: рух до партнерства держави і Церкви чи до кризи взаємин?». 22 квітня 2013 р. – С.23.

¹⁶⁷ Сучасна релігійна ситуація в Україні: стан, тенденції, прогнози / Відпов. ред. Косуха П.І. – К., 1994. – С.146.

¹⁶⁸ Українське суспільство. 1992–2009. Соціологічний моніторинг. – К., 2009. – С. 544.

¹⁶⁹ Українське суспільство. 20 років незалежності. Соціологічний моніторинг. – В 2-т. – Т. 2. – К., 2011. – С.134.

віруючих в країні, узгоджену позицію значної частини українського соціуму. Окрім ВРЦіРО, діють інші представницькі міжконфесійні органи: Нарада представників християнських церков України, Рада євангельських протестантських церков України та ін.;

– *високий ступінь довіри суспільства до Церкви та духовенства*. Соціологічні дослідження з року в рік підтверджують стабільно високий рівень довіри Церкві й духовенству в розрізі регіонів, конфесій, різних вікових груп (2000 р. – 38,5 відсотка, 2005 р. – 52,5; 2010 р. – 56,3; 2011 р. – 65,3 відсотка). В період 1997-2011 рр. рівень довіри до названих суб'єктів відносин був найвищим у порівнянні з іншими інституціями. Високі рейтинги довіри до Церкви тим більш наочні на тлі відверто низьких рівнів довіри кореспондентів до владних структур, правоохоронних органів, політичних партій, профспілок, ЗМІ, різного роду фондів, банків, страхових організацій і т.п.¹⁷⁰. Хоча дослідники – соціологи, філософи, релігієзнавці вбачають у таких результатах не скільки наслідки активно-прийнятної діяльності самої церкви в суспільстві, стільки її непричетність до соціально гострих проблем (проблем трудовлаштування, своєчасності виплат заробітної плати, зростання цін, подолання злочинності, корупції і хабарництва, проблем ЖКХ тощо), довіра до Церкви залишається стабільно високою;

– *включення Церкви в соціально важливу діяльність* (благодійницьку, милосердну, освітньо-культурну, морально-виховну, соціальну, гуманітарну та ін.), що веде до розширення присутності Церкви у суспільній сфері, підвищення авторитету Церкви в суспільстві, значущості її позацерковної, позарелігійної діяльності та позиції як суб'єкта суспільних відносин. При цьому практичної конкретизації набуває більш глобальний процес переорієнтації Церкви з вертикальної реалізації відносин «людина – Бог» на горизонтальну «людина – людина», «Церква – людина»; отримує розвиток процес «обмирщення» функцій релігійно-церковних інституцій, входження їх у «профаний» світ. З огляду на стабільно високий авторитет Церкви, її прагнуть використати у партійно-політичних цілях, міжнародних відносинах, «як чинник збереження національної ідентичності»¹⁷¹ тощо;

– *можливість оприлюднення Церквою своєї позиції* через мережу релігійних засобів інформації: телеканали, Інтернет, періодичні релігійні видання. За останні 20 років мережа релігійних видань зросла до 384 релігійних друкованих видань різних конфесій¹⁷² (насправді ця цифра значно більша), що дає можливість Церкві оприлюднювати свою позицію, формувати громадську думку не лише серед віросповідних спільнот.

Комплексна дія зазначених чинників якраз і дозволяє реалізувати потенціал Церкви щодо відображення й вираження суспільних настроїв, суспільного реагування на проблеми буття чи духовного життя. Вона корелюється з прагненням Церкви в нових умовах не обмежуватися масивом віруючих, а знайомити все суспільство з своїм баченням актуальних проблем сучасності, давати їм оцінку, пропонувати свої шляхи розв'язання проблемних питань, спираючись не лише на релігійні постулати і цінності, а й на своє знання настроїв більшої частини українського соціуму.

Зокрема, констатуєчи неминучість сучасних глобалізаційних процесів, їх в ряді випадків негативні наслідки, що захопили й гуманітарну сферу – культуру, цілі галузі

¹⁷⁰ Українське суспільство. 20 років незалежності. Соціологічний моніторинг. – Т.2. – С.206-229.

¹⁷¹ Див.: Колодний А. Трансформації соціальних функцій релігії // Українській Асоціації релігієзнавців двадцять років. Збірник праць. – К., 2013. – С. 128.

¹⁷² Інформаційний звіт Міністерства культури України «Про стан і тенденції розвитку релігійної ситуації та державно-конфесійних відносин в Україні за 2012 рік». Короткий виклад [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=1212%3A1&catid=51%3Astats&Itemid=79&lang=uk

науки, право, релігію, мораль, мову, засоби масової інформації та ін.; дезорієнтованість, розгубленість сучасної людини в умовах тотальних інформаційних потоків, економічних, технологічних, електронно-комунікативних новацій; неможливість багатьох людей самостійно розібратися в них; розуміючи стан аномійної деморалізованості людини пострадянського простору, коли стару систему норм, цінностей, орієнтирів зруйновано, а нову ще не сформовано¹⁷³; коли відбувається поступове, але неухильне руйнування самобутніх національних культур, моральних цінностей і самої людини, *Церква прагне дати своє бачення й оцінку цим процесам*, вказати на їх причини, запропонувати свої рецепти подолання кризи – духовної, культурної, соціальної. Відображаючи суспільні настрої, церкви констатують стан українського суспільства як такий, де зростає соціальна нерівність, бідність навіть працюючих, безробіття серед молоді і людей старшого віку, корупція, соціальна занедбаність цілих категорій населення, деморалізації тощо. Звідси, враховуючи поширені в суспільстві настрої зневіри, втрату життєвих орієнтирів, соціального дискомфорту, невміння частини наших сучасників зорієнтуватися в суперечливих, швидкоплинних процесах сьогодення, – готовність Церкви дати своє тлумачення проблем глобалізації, науково-технічному прогресу, національних, сімейних відносин, секуляризації, екології, медицини, біоетики, еутаназії, трансплантації органів; своє розуміння сучасної держави, державно-церковних відносин тощо¹⁷⁴.

Тенденція дрейфу Церкви за межі суто богослужбових, ритуально-обрядових функцій, прагнення заявити про себе в питаннях суспільної значущості наочно видно на прикладі розробки більшістю церков в Україні в останні 10-15 років концепцій власної соціальної політики, чого досі не було. Свого часу значного суспільного звучання набули, зокрема, Звернення синоду єпископів Київсько-Галицької митрополії Української Греко-Католицької Церкви до духовенства, мирян та всіх людей доброї волі в жовтні 2000 р.¹⁷⁵, який став пробним каменем у розробці УГКЦ довгострокових соціальних програм, зокрема прийнятого Собором УГКЦ документа «Суспільний дороговказ віруючого» (2002). Відображаючи суспільні настрої, згадане вище Звернення синоду УГКЦ зазначало, що «органи влади, правопорядку нечесністю і зловживаннями, корупційністю і штучною бюрократизацією скомпрометували велику ідею Української держави і несуть основну відповідальність за ситуацію, що склалася, за зневіру і розчарування народу. «Узаконеним беззаконням» документ називав практику невиплати заробітної плати працюючим. Пропонувалося повернення від «дегуманізованої суспільної свідомості до життя згідно Біблії»¹⁷⁶.

З'явилися близькі за змістом і проблематикою документи соціального блоку Української Православної Церкви¹⁷⁷ (2000 р.), Української Православної Церкви Київського Патріархату (2000 р.)¹⁷⁸, цілої низки протестантських церков України¹⁷⁹.

Лейтмотивом цих документів є переконаність, що сьогодні «Церква покликана

¹⁷³ Паніна Н. Українське суспільство. Соціологічний моніторинг. 1992-2006. – К., 2006. – С.5.

¹⁷⁴ Див.: Декларація Ювілейного Помісного собору Української Православної Церкви Київського Патріархату «Церква і світ на початку третього тисячоліття»/ Ювілейний Помісний собор Української Православної Церкви Київського Патріархату. 9-10 січня 2001 року. Документи і матеріали. – К., 2001. – С. 14-26.

¹⁷⁵ Звернення синоду єпископів Київсько-Галицької митрополії Української Греко-Католицької Церкви до духовенства, мирян та всіх людей доброї волі від 10 жовтня 2000 року // Патріархат. – 2000. – Ч.11 (359). – С.5-6.

¹⁷⁶ Там само. – С.5-6.

¹⁷⁷ Основи соціальної концепції Української Православної Церкви. – К., 2002.

¹⁷⁸ В 2004 р. Українською Православною Церквою Київського Патріархату оприлюднена декларація «Про духовне відродження українського суспільства в умовах глобалізації світу» / [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/resourses/church_doc/uockp_doc/34100/

¹⁷⁹ Див., наприклад: Основи соціального вчення Церкви християн Адвентистів Сьомого Дня // Історія Церкви християн Адвентистів Сьомого Дня. – К., 2004.

брати участь у *влаштуванні людського життя в усіх сферах*, де це можливо, і поєднувати відповідні зусилля з представниками світської влади». Будучи впевненою в адекватності свого розуміння і відтворення суспільних настроїв, Церква заявляє сьогодні про свою готовність співпрацювати з державою у вирішенні проблем порозуміння й співробітництва між людьми, народами та державами; збереженні моральності в суспільстві; у справі милосердя та благодійності, розвитку спільних соціальних програм, програм у освіті та науці; підтримки інституту сім'ї, материнства й дитинства; в економічній діяльності на користь Церкви, держави й суспільства; у діяльності з охорони навколишнього середовища; роботі з профілактики правопорушень, піклуванні про осіб, які перебувають у місцях позбавлення волі та ін.¹⁸⁰

Новим у згаданих документах було більш рішуча налаштованість Церкви на утвердження власного бачення і свого місця у вирішенні питань суспільної значущості. Церковне священноначалля, говорилося в одному з названих документів, може «закликати народ застосувати механізми народовладдя для зміни законодавства або перегляду рішень влади; звернутися до своїх чад із закликом до мирної громадянської непокорі»¹⁸¹.

Церква вважає своїм обов'язком ретранслювати суспільні настрої в періоди особливого піднесення, емоційної активності цих настроїв, забарвлених політично, патріотично, національно, релігійно і т. п., – з нагоди визначних дат, у період політичних кампаній, виборів різних рівнів тощо, намагаючись спрямувати ці настрої і процеси в русло об'єктивної розсудливості, зваженості, поміркованості, толерантності, розумного вибору; нагадати про фундаментальні пріоритети і цінності, які не повинні забуватися в угоду ситуативним політичним цілям чи міркуванням тощо. У Зверненні, підписаному членами ВРЦіРО* з нагоди 20-річчя відновлення державної незалежності України, представники віросповідних спільнот підкреслювали, що в країні «розпочалося будівництво нового, громадянського суспільства, високими цінностями якого є свобода, сполучена з відповідальністю», і за всього нашого різноманіття – регіонального, культурного, мовного, національного, віросповідного – слід знаходити шляхи порозуміння та співпраці заради спільного блага. Церква закликала «кожного на своєму місці, в міру можливості по совісті» боротися з нинішніми викликами – бідністю, зростанням «прірви» між багатими і бідними, глибоко вкоріненою корупцією, моральною і духовною кризою, масовим зростанням цін на споживчі товари та комунальні послуги, правовим нігілізмом, несправедливим судочинством та ін.¹⁸² Церква вважає, що в основі різного роду суспільних криз лежать духовні й моральні передумови, а тому треба «примножувати добро і протидіяти злу».

Можна дискутувати з Церквою про вичерпність таких пояснень суспільних криз, але не можна не погодитися з тим, що ідейна, моральна складова таких криз значна, вагомо впливає на суспільні настрої, соціальне самопочуття, формує позицію, поведінські установки, сегмент соціальних очікувань, зрештою – способи практичного реагування людини і суспільства на такі проблеми. Дослідження соціального самопочуття та

¹⁸⁰ Основи соціальної концепції Української Православної Церкви / [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://www.patriarchia.ru/ua/db/print/1207692.html>

¹⁸¹ Там само.

* На момент оприлюднення Звернення 22.09.2011 р. у ВРЦіРО були представлені 18 віросповідних напрямів трьох світових релігій – понад 90 відсотків релігійної мережі України.

¹⁸² Звернення Всеукраїнської Ради церков і релігійних організацій з нагоди 20-річчя відновлення державної незалежності України. 22 вересня 2011 р./ [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://vrciro.org.ua/>; Звернення Всеукраїнської Ради Церков до Президента України Віктора Януковича. 21 квітня 2011 р./ [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/resourses/church_doc/ecumen_doc/42132/

суспільних настроїв в Україні впродовж тривалого часу показують, що почуття надії стосовно майбутнього України, яке з 1999 р. було вищим 50-відсоткового рівня, в 2011 р. катастрофічно знизилося і знаходиться на рівні 35,5 відсотків. Характер відповідей більшості респондентів (46,8 відсотків) про стан соціального самопочуття засвідчують їх песимістичні очікування у майбутньому гірших часів; оптимісти у цьому питанні складають абсолютну меншість¹⁸³. Не треба особливо доводити, що такі соціальні настрої – прийнятний ґрунт для зростання соціальної напруги, нестабільності, конфліктів, нехтування громадянськими обов'язками тощо.

Роль Церкви як виразника суспільних настроїв наочно проявляється і в процесі підготовки та проведення в країні різного роду політичних кампаній – в першу чергу виборів до представницьких органів влади різного рівня. Вибори в Україні в усіх своїх фазах фактично стали квінтесенцією суспільних настроїв на кожний конкретний момент: приводом співставити обіцяне й зроблене і дати свою оцінку; публічно солідаризуватися чи піддати критиці, висловити свої розчарування, надії, очікування і т. ін. Тривале намагання політизувати релігійно-церковний комплекс, втягнути Церкву в партійно-політичну боротьбу, скористатися авторитетом Церкви серед віруючого електорату, щоб підняти рейтинги партій; непоодинокі спроби і самих церков використати партійний чинник для лобіювання своїх інтересів на сьогодні привели не лише до розчарування сторін, а й до вироблення Церквою зваженої офіційної позиції невтручання в політичні процеси, поміркованого ставлення до перипетій партійної боротьби («Не беріть участі у політичній агітації від імені Церков і релігійних організацій, навіть якщо вас проситимуть або примушуватимуть»¹⁸⁴). Усвідомлення Церквою свого реального місця в українському суспільстві зумовило обрання нею ролі об'єктивного, незалежного і самодостатнього радника для електорату віруючих і невіруючих за зрозумілого пріоритету релігійно-церковних інтересів. «Незважаючи на можливе розчарування або зневіру в політиці та політиках, – зверталася Церква до електорату напередодні виборів Президента України, – закликаємо кожного керуватися не особистою вигодою, а усвідомленням блага суспільства, моральними критеріями та власними світоглядними переконаннями. Ми застерігаємо всіх – не дайте себе купити..., будьте гідними високого звання Людини і Громадянина»¹⁸⁵.

Суспільні настрої віруючих і невіруючих спільнот країни знаходять відображення в узгодженій позиції Церкви з інших суспільно значущих питань, які хвилюють суспільство і з приводу яких нерідко існують доволі різні погляди та тлумачення, даючи привід для ускладнення чи й загострення суспільних відносин: з мовного питання, суспільної моралі, присутності Церкви в світській школі, в армії; змісту певних законопроектів, тлумачення важливих історичних подій, включаючи 1025-річчя Хрещення Русі та ін. Показовим у цьому сенсі було реагування Церкви на мовну проблему, яка в політизованому українському суспільстві набрала значної гостроти, так що пересічному громадянину навіть з позиції здорового глузду було вже важко розібратися в розмаїтті партійно-політичних аргументацій та ідеологічних спекуляцій. В оприлюдненому в липні 2012 р. Відкритому листі глав церков і релігійних організацій щодо мовного питання Президенту України, відображаючи позицію значної частини суспільства – віруючої і невіруючої, – церковні очільники закликали до загальнонаціонального

¹⁸³ Соболева Н. На шляху надій і розчарувань: сподівання та страхи сучасних українців // Українське суспільство. 20 років незалежності. Соціологічний моніторинг. – Т. 1. – С. 267.

¹⁸⁴ Див.: Звернення до українського народу з приводу виборів Президента України. 21.12.2009 р./ [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://vrciro.org.ua/index.php?option=com_content&task=view&id=109&Itemid=31

¹⁸⁵ Там само.

суспільного і фахового діалогу щодо мовної проблематики, до здійснення збалансованої мовної політики, яка б захищала державний статус української мови і сприяла розвитку та функціонуванню мов національних меншин¹⁸⁶.

В іншому принциповому і суспільно важливому питанні – щодо стану суспільної моралі в Україні релігійно-церковне співтовариство, виражаючи суспільну занепокоєність моральною кризою в суспільстві й убачаючи причинно-наслідковий зв'язок між падінням рівня суспільної моралі з одного боку, і такими суспільними явищами, як алкоголізм та наркоманія, поширення венеричних хвороб, епідемія ВІЛ/СНІД, занепад сімейних цінностей – з іншого, закликала парламентаріїв, українську спільноту протистояти деморалізації нашого суспільства та зберегти його від саморуйнування¹⁸⁷. Фактична байдужість до питань суспільної моралі призводить згодом державу, Церкву, громадські організації витрачати вже значно більші зусилля на подолання наслідків такої байдужості – створювати благодійні товариства, громадські фонди, допомагати важко хворим, особам, що потребують соціальної адаптації, сиротам, дітям з неблагополучних сімей тощо.

Таким чином, Церква за два десятиліття не лише отримала можливості вільно оприлюднювати своє бачення суспільних настроїв, а й нагромадила досвід їх відображати та реагувати на них властивими їй методами. У секторі її уваги, як показують оприлюднені нею документи, матеріали, зміст виступів, інтерв'ю глав конкретних конфесій, знаходяться практично всі суспільно значущі, нерідко гострі питання – від формування моралі нашого сучасника до напрямів поліпшення міждержавних відносин. Інша справа – настільки таке бачення проблем є реально сприйнятним для соціуму, а зворотній зв'язок і реагування суспільства на оцінки й пропозиції Церкви – очікуваними й ефективними. Заявлена респондентами довіра до Церкви, як показує досвід, нерідко не йде далі декларування, не завжди співпадає з дійсною позицією, ментальністю і суспільною поведінкою людини, що опинилася в різновекторному, політично поляризованому, значною мірою деморалізованому суспільстві, яке констатує сучасні виклики, але далеко не завжди знаходить на них конструктивні відповіді, вивірену стратегію руху.

Але, навіть беручи до увагу ці обставини, об'єктивно Церква зі своєю багатомільйонною спільнотою прихильників сьогодні в питаннях відображення суспільних настроїв, суспільного самопочуття і не менш важливого питання їх врахування в тактиці й стратегії розвитку виступає як один з важливих суспільних суб'єктів, до думки і пропозицій якого варто прислухатися і окремій особі, і суспільству, і владним структурам.

Являючись специфічною в суспільстві інституцією, Церква є виразником таких же *специфічних інтересів релігійних спільнот*, об'єднаних у групу ідейно-догматично, віросповідно, аксіологічно, сотеріологічно, еклезіологічно, церковно-історично, морально-психологічно, релігійно-організаційно. З наукової точки зору (а вона істотно розходиться з церковно-теологічним тлумаченням) ці інтереси можуть співпадати з суспільними інтересами, співпадати частково, а можуть розходитися чи суперечити, як, наприклад, у питанні про клерикалізацію суспільства або державних структур.

На повноті практичної реалізації потенціалу Церкви відображати *групові інтереси* релігійної спільноти (спільнот) позначають кілька чинників.

По-перше, місце, яке посідає Церква в українському суспільстві і яке зумовлю-

¹⁸⁶ Відкритий лист глав Церков і релігійних організацій України щодо мовного питання / [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/resourses/church_doc/ecumen_doc/48689/

¹⁸⁷ Звернення Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій до учасників парламентських слухань «Стан суспільної моралі в Україні». 9 листопада 2011 р./ [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/resourses/church_doc/ecumen_doc/45327/

ється її характеристиками як історично усталеної (давнішої за українську державність), багатомільйонної, недержавної, регіонально і структурно розгалуженої, ієрархієзованої організації з вертикальним типом управління та підпорядкування, власністю, засобами інформації, каналами її поширення. Вона має масштабний духовний вплив на значну частину суспільства, вагомо присутня у вітчизняній, національній історії, культурі, традиціях, духовних цінностях, у цивілізаторському процесі на українських землях, у формуванні етнічної ментальності та ін. Церква відокремлена від держави, але не від суспільства. Маючи своє канонічне право, систему визначальних віросповідних догм і сакральних цінностей, в своїй діяльності водночас керується світськими законами і нормативно-правовими актами.

По-друге, реальні умови реалізації групового (загальноцерковного, конфесійного) інтересу в Україні. Наявність цих умов дали можливість релігійним об'єднанням, організаціям набуті нині статусу справді самостійних, самодостатніх, незалежних від світських інститутів (державних, політичних, громадських) утворень, зі своїм відмінним від світського світобаченням і світосприйманням; притаманними тільки їм способами і формами релігійно спілкуватися з одно- та іновірцями в країні і за кордоном. За нових умов у релігійних інституціях з'явилися важелі утвердження свого правового статусу в державі і суспільстві, подальшого забезпечення його повноти; впливу на державні чинники, контролю за порушеннями прав й інтересів релігійних організацій та окремих віруючих. Сьогодні Церква має можливість ефективно, суспільно резонансно реагувати на такі порушення. Перехід країни до якісно нового стану відкритості українського суспільства, плюралізму, до обміну інформацією з іншими країнами створили умови для порівняльного аналізу законодавчої бази близького і далекого зарубіжжя, критичного коригування власного законодавства. З'явилися сприятливі для Церкви, релігійних організацій можливості (у тому числі правові) для розширення і активізації духовної (релігійної) освіти, інформування громадськості, для публічного роз'яснення своїх позицій, в т. ч. через ЗМІ. Створена правова база і є воля держави для повернення значної частини колишньої церковної власності (культових будівель, приміщень, майна). З'явилися умови й істотно зросли можливості Церкви для суспільно значущої діяльності: проведення соціальної роботи, благодійництва, милосердя, зокрема на тих об'єктах, доступ до яких раніше релігійним організаціям був закритий (заклади охорони здоров'я, пенітенціарної системи тощо).

Чимало з цих позицій були декларовані й у законодавстві радянського періоду, проте і базовий Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» (1991), яким досі регулюється державно-церковні відносини і релігійна сфера в цілому, й інші закони та нормативно-правові акти набули наповнення, розкрилися як правові регулятори і гаранті свободи совісті, віросповідання, діяльності релігійних організацій лише з відмовою від світоглядного монополізму, унормуванням ідеологічної багатоманітності, вільного функціонування громадських об'єднань.

За таких умов Церква виступає сьогодні як виразник групи, по-перше, загальноцерковних, по-друге, конфесійно диференційованих інтересів, у такій іпостасі апелюючи до владних структур (Президента України, Уряду, Парламенту), суспільства, віросповідних спільнот.

Групу загальноцерковних інтересів, тобто питань і проблем, позитивне розв'язання яких є значущим для всіх релігійних об'єднань, організацій, громад, складають питання:

– розвитку і вдосконалення суспільних, адміністративних, правових умов на всіх рівнях для реалізації свободи совісті, безперешкодної діяльності релігійних організацій,

розширення релігійної мережі, якомога повнішого задоволення релігійних потреб особи тощо;

- створення надійного правового механізму оптимізації державно-церковних відносин, врегулювання взаємовідносин між державою та інститутом церкви як рівно-партнерських, в інтересах усього українського полісвітоглядного, плюралістичного суспільства; який враховував би сьогодішні реалії, виходив з рівності всіх релігій, принципу верховенства права у практиці правовідносин між державою і Церквою, сприяв толерантності міжконфесійних відносин, недопущенню втручання держави у діяльність релігійних організацій, політизації релігійної сфери, виявів релігійного екстремізму; створював умови для змін у законодавстві про освіту, галузевому законодавстві і т.п. Конкретним свідченням оптимізації державно-церковних відносин могли б стати розгляд і врахування позицій ВРЦіРО щодо Концепції державно-конфесійних відносин в Україні, базового Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» та змін до нього;

- налагодження співпраці між державою та конфесіями в гуманітарній сфері через механізм діяльності спеціальних громадських рад при центральних органах виконавчої влади; утвердження духовно-моральних цінностей, інституту сім'ї та сімейних відносин, вдосконалення національного законодавства у сфері захисту та утвердження суспільної моралі в українському суспільстві;

- повернення, відповідно до зобов'язань України перед Радою Європи, Церквам і релігійним організаціям їх колишньої власності, націоналізованої у радянський період колишніх культових та допоміжних будівель, предметів релігійного вжитку, іншого майна), на засадах правонаступництва та спадкування церковної власності; запровадження у правовому порядку мораторію на приватизацію колишнього майна релігійних організацій, що нині перебуває в державній і комунальній власності, з метою збереження того, що з часом має бути повернуто;

- правове та адміністративне сприяння з боку держави діяльності церков та релігійних організацій, що раніше законодавчо здебільшого лише декларувалася (соціальне служіння, підприємництво, видавнича діяльність, міжнародні релігійні зв'язки та контакти, факультативне викладання курсів «Основи християнської етики», «Основи релігійної етики», «Основи ісламської культури Криму» та інші в загальноосвітніх школах; капеланство у Збройних Силах України, духовне опікування та догляд в лікарнях, закладах соціального захисту – будинках перестарілих, реабілітаційних центрах, будинках для дітей з фізичними та розумовими вадами, у закладах пенітенціарної системи);

- прийняття всіма церквами, релігійними організаціями принципу толерантності як безальтернативної норми міжцерковних, державно-церковних відносин, перетворення міжрелігійної терпимості із формальної норми у повсякденну практику відносин;

- перехід на позицію критичного і обережного ставлення церков до нормативно-правових рецепцій європейського та світового досвіду забезпечення свободи совісті і віросповідання, неприйняття норм державно-церковних відносин без належного врахування етнонаціональних, конфесійних та культурних особливостей розвитку України.

Групу *конфесійно означених інтересів* Церкви, релігійних організацій складають питання:

- збільшення чисельності прихильників свого віросповідання, нарощування конфесійних мереж в країні¹⁸⁸, а для традиційно регіональних конфесій – прагнення

¹⁸⁸ За 2009-2013 рр. кількість релігійних організацій УПЦ зросла на 10,5 відсот., УПЦ КП – на 12,2 відсот.,

виходу за межі регіонів¹⁸⁹ і здобуття статусу всеукраїнських. Однопорядкові з цим процеси – нарощування конфесійної присутності у представницьких органах влади різного рівня, управлінських, бізнесових, медійних структурах, в науці, культурі та ін., що дає можливість віросповідним спільнотам стати більш представницькими, з більшою вірогідністю бути почутими суспільством і владою, більш вагомо вплинути на суспільство, на владні рішення тощо. За всієї об'єктивності цих процесів все чіткіше проявляються тенденції до «змагальності» в кількості релігійних організацій (громад, монастирів, семінарій, періодичних видань тощо); в ряді випадків очевидною є штучність такого «структуротворення»¹⁹⁰;

– визначення базових положень, на яких можливе об'єднання трьох існуючих православних церков (Української Православної Церкви, Української Православної Церкви Київського Патріархату, Української Автокефальної Православної Церкви) в одну Помісну церкву. У вирішенні цієї проблеми на фоні загальних декларацій сторін про готовність до діалогу поки що переважають групові конфесійні інтереси, що фактично ігнорують пропозиції інших сторін, демонструють безкомпромісність, непоступливість учасників діалогу, схильність до політизації проблеми і т. ін. Як засвідчують офіційні документи УПЦ, виступи глави церкви, позиція УПЦ «була й залишається незмінною: ми вважаємо, що, з точки зору православної еkleзіології та канонічного права, єдиною прийнятною моделлю відновлення церковної єдності є об'єднання всіх православних християн у лоні канонічної УПЦ, тобто повернення тих, хто відокремилися, туди, звідки вони вийшли. [...] Шлях до відновлення єдності пролягає через покаєння»¹⁹¹ (курсив наш. – В.К.). Такою ж безкомпромісною залишається й позиція УПЦ КП: вона «вважає для себе неприйнятними та повністю відкидає будь-які моделі чи пропозиції досягнення церковної єдності, умовами яких ставиться входження Української Церкви у будь-якій формі до складу Московського Патріархату»¹⁹² (курсив наш. – В.К.);

– недопущення порушення принципу правової і фактичної рівності релігійних організацій, якими б причинами (об'явленими чи латентними) це не мотивувалося: «традиційністю церкви», «історичними» причинами, більшою «благодатністю», «канонічністю», «українськістю», владним фаворитизмом, релігійно і кількісно вагомішою присутністю в регіоні й т. п. У різні періоди після 1991 р. у ролі захисників групових канонічних інтересів щодо такої рівності виступали православні осередки на території домінування греко-католицизму, греко-католицькі організації на «канонічній території» православ'я; осередки баптизму, п'ятидесятництва, адвентистів, свідків Єгови та ін. – на території поширення «традиційних» релігій; мусульманські громади – в зоні панівної

УАПЦ – на 5,0 відсот., УГКЦ – на 8,9 відсот., РКЦ – на 18,2 відсот., протестантські церкви – на 10,6 відсот./ Див.: Інформаційний звіт Міністерства культури України «Про стан і тенденції розвитку релігійної ситуації та державно-конфесійних відносин в Україні за 2012 рік». Короткий виклад / [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=1212%3A1&catid=51%3Astats&Itemid=79&lang=uk

¹⁸⁹ Релігійні осередки УГКЦ, наприклад, що на початок 90-х років XX ст. носили чітко виражений регіональний характер і діяли переважно в кількох областях Західної України, на сьогодні діють в усіх регіонах. 3919 релігійних організацій УГКЦ станом на 01.01.2013 р. складають 10,6 відсот. від всієї релігійної мережі в країні / Там само.

¹⁹⁰ Наприклад, на 11 монастирів УАПЦ припадає 10 (!) ченців; на 7 духовних навчальних закладів – 129 слухачів / Там само.

¹⁹¹ Доповідь Предстоятеля УПЦ на Ювілейному Соборі Української Православної Церкви (2011) / [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://theology.in.ua/ua/index/resources/church_doc/uosmp_doc/43254/

¹⁹² Звернення Архієрейського Собору УПЦ КП до УПЦ (Московського Патріархату) від 28 червня 2013 р. / [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://www.cerkva.info/uk/archsobor/3597/zvern-archsobor-to-urcmp.html>

присутності православ'я, а згодом – навпаки, коли православні організації почали на практиці обмежуватися в діяльності як такі, що функціонують на «традиційній» території ісламу;

– забезпечення на рівні регіонів рівноправності у ставленні органів влади, органів місцевого самоврядування до релігійних організацій при вирішенні конкретних питань їх функціонування (недопущення преференцій у рішеннях місцевих органів на користь однієї з конфесій; тенденційних зволікань з реєстрацією релігійних громад певних конфесій, конфесійної ангажованості місцевого чиновництва при видачі дозволів на будівництво культових будівель, виділення земельних ділянок під будівництво і т. ін.);

– питання статусу юридичної особи, яке в умовах поліконфесійної країни, розколу в православ'ї й набуття православними церквами різного статусу отримало конфесійно диференційоване тлумачення, визначаючи позицію й інтереси конфесійно орієнтованих спільнот як неспівпадаючі чи полярно протилежні. Демаркаційна лінія походить між двома основними позиціями – УПЦ МП і УПЦ КП. УПЦ МП вже багато років добивається отримання для себе, своїх релігійних об'єднань статусу юридичної особи, вважаючи, що це сприяло б розвитку церковної інфраструктури, її організаційній єдності, кращій координації соціальної, благодійної та просвітницької діяльності Церкви. При цьому УПЦ МП залишає за іншими релігійними об'єднаннями право набувати чи не набувати такого статусу¹⁹³. Позиція УПЦ КП протилежна: вона прагне зберегти у цьому питанні «статус кво» і не хоче, щоб Церква в цілому стала юридичною особою, задовольняючись тим, що такий статус мають, згідно чинного законодавства, релігійні управління і організації конкретних церков. Відповідно до рішення Синоду УПЦ КП з цього питання, надання подібного статусу «недоцільне і шкідливе». В умовах нинішнього розділення православних церков воно призведе «до різкого збільшення числа майнових претензій між конфесіями... збільшення конфліктів та загострення релігійного і суспільного протистояння»¹⁹⁴. Серед членів Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій консенсусу з цього питання немає.

Існує ціла низка інших питань, що характеризують Церкву як виразника групи інтересів в умовах світської держави, світських владних структур, реально світського суспільства. Серед таких питань: прагнення Церкви позитивно вирішити ряд своїх проєктів у освітній та науковій сферах, власної присутності у Збройних силах, інших військових формуваннях; добитися легітимізації і розширення своїх каналів впливу на сферу суспільної моралі, сім'ю і сімейні відносини; протидія виявам релігійного фундаменталізму, пропаганди ксенофобії та релігійної нетерпимості, поширенню різного роду протизаконним, деструктивним течіям під прикриттям релігії, які в інших країнах виявили себе як політизовані, екстремістські, релігійно-терористичні (зауважимо, що така протидія, наприклад, в ісламі в Україні нерідко супроводжується взаємними звинуваченнями конфліктуючих сторін у виявах ісламського радикалізму, фундаменталізму, сприянні розвитку екстремістських сектантських рухів, відсутності чіткої позиції щодо таких напрямів, як ваггабізм, «Хізбу-т-тахрір», «ал-Джама'ат ал-ісламія» та ін.¹⁹⁵) та ін.

¹⁹³ Див.: Доповідь Предстоятеля УПЦ на Ювілейному Соборі Української Православної Церкви (2011) / [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://theology.in.ua/ua/index/resources/church_doc/uocmp_doc/43254/

¹⁹⁴ Див.: Ухвала Священного Синоду УПЦ КП від 13 травня 2013 р./ Журнали засідань Священного Синоду 13 травня 2013 року. Журнал № 26/ [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://www.cerkva.info/uk/synod/3439-synod13-05-13.html>

¹⁹⁵ Див.: Шестопапалєць Д. Іслам в Україні: проблема релігійного авторитету/ Українське релігієзнавство. – 2011. – №60. – С. 161-170.

Якщо розглядати питання про роль Церкви як виразника групи інтересів релігійних спільнот більш конкретно, то, зокрема, доволі окресленою є її позиція у питанні зміни існуючого законодавства щодо розширення прав Церкви у сфері освіти. Звичайно, перелік питань, що виставляється Церквою для позитивного правового вирішення у світській державі, змінюється в залежності від суспільно-політичної ситуації в країні, стану самої Церкви, особистих світоглядних уподобань владної еліти. При цьому ряд церков, переважно у західному регіоні, вже мають досвід вирішення питань щодо освіти, своєї присутності у навчальних закладах явочним порядком, свого часу не добившись прийняттого для них рішення законними шляхами. Зрозумілим є прагнення, наприклад, т. зв. традиційних церков попасти в школи, дошкільні заклади: з різних причин розгубивши досвід копіткої індивідуальної та масової роботи з людьми (віруючими і невіруючими), не обтяжуючи себе факультативною роботою у недільних школах, ряд церков прагнуть отримати «готові» для навчання колективи учнів, з жорстким розкладом присутності, приміщеннями тощо. На сьогодні освітній акцент Церкви з тактичних міркувань змістився із шкільних проблем у бік комплексу питань, пов'язаних, головним чином, із зрівнянням прав релігійно-церковних структур з світськими суб'єктами права у сфері освіти. Йдеться, зокрема, про визнання релігійних організацій суб'єктами права заснування навчальних закладів державного стандарту освіти; про державне визнання освіти, яка надається релігійними навчальними закладами; надання студентам та викладачам духовних навчальних закладів соціальних прав, рівних з правами студентів та викладачів державних і приватних навчальних закладів; про визнання богослов'я науковою дисципліною; вирішення питання щодо можливості акредитації духовних навчальних закладів; запровадження диференціації приватних навчальних закладів за типами – прибуткові та неприбуткові¹⁹⁶; визнання державою дипломів, наукових ступенів випускників вищих духовних навчальних закладів¹⁹⁷ та ін.

Церква як група інтересів доволі виразно постає і в питанні про Закон України «Про свободу совісті і релігійні організації». Незважаючи на численні спроби переглянути «радянський» за походженням Закон, він до сьогодні залишається більш чи менш ефективним базовим регулятором відносин у цій сфері. За більш ніж 20-літню історію його функціонування істотно змінювалося й ставлення церков, релігійних організацій, віруючих і невіруючих, законодавців до нього – від неприйняттого до такого, що в цілому задовольняє потреби релігійної і нерелігійної спільнот. На сьогодні релігійно-церковний загаль вважає, що Закон не потребує нової редакції, додаткових змін, проте актуальним є ухвалення Концепції державно-конфесійних відносин в Україні, розроблену Центром Разумкова спільно з представниками конфесій та парламентаріями. Прийняття Концепції має передувати прийняттю базового Закону України¹⁹⁸. Однак ці пропозиції Церкви до уваги не взято, як не врахована й пропозиція ВРЦіРО не приймати внесений представником Президента України законопроект №10221 про внесення змін до Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації». Хоча законопроект отримав

¹⁹⁶ Див.: Звернення Всеукраїнської Ради Церков до Президента України Віктора Януковича. 21 квітня 2011 р. Додаток 1 / [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/resources/church_doc/ecumen_doc/42132/

¹⁹⁷ Див.: Доповідь Предстоятеля УПЦ на Ювілейному Соборі Української Православної Церкви (2011) / [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://theology.in.ua/ua/index/resources/church_doc/uocmp_doc/43254/

¹⁹⁸ Див.: Звернення Всеукраїнської Ради Церков до Президента України Віктора Януковича. 21 квітня 2011 р. Додаток 1 / [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/resources/church_doc/ecumen_doc/42132/

негативну оцінку усіх релігійних організацій, фахівців, громадськості¹⁹⁹, він всупереч чинному регламенту був прийнятий більшістю у Верховній Раді України. Це внесло не лише додаткову напругу у державно-церковні відносини, а й дало підстави представникам Церкви констатувати кризу відносин між державою і конфесіями. Прийняття всупереч пропозиціям Церков поправок до Закону, заявив Предстоятель УГКЦ кардинал Святослав (Шевчук), змусило «глав Церков говорити про кризу в державно-церковних стосунках», про «зруйнованість парадигми церковно-державних відносин» [...] «Ми себе вбачаємо партнерами з владними структурами, але аж ніяк не підлеглими»²⁰⁰.

Ймовірно, справу мало змінює те, що дано доручення підготувати новий базовий Закон, а затверджені поправки до чинного Закону спішно виправляються. У контексті теми розгляду важливо, що за даних обставин Церква продемонструвала солідарний, обґрунтований інтерес групи, що представляє практично всю віросповідну спільноту країни і властивими їй засобами прагнула цю позицію відстояти.

Беручи до уваги зазначені вище явища, процеси релігійно-церковному та суспільному середовищах, *є підстави виокремити як значущі кілька тенденцій.*

По-перше, зростання присутності Церкви в суспільстві, яка результує, з одного боку, відповідні прагнення Церкви, з іншого – бажання держави і суспільства створити умови для її нормального функціонування відповідно до загальноприйнятих норм свободи совісті, переконань та віросповідань.

По-друге, тенденція перетворення динаміки кількісних ознак зростаючої присутності Церкви у якісні – оприлюднення позиції Церкви не лише з питань групових релігійно-церковних інтересів, а й з достатньо широкого кола суспільно значущих проблем, що виходять за межі суто сакральних, релігійних чи церковних.

По-третє, в діяльності Церкви все очевиднішою стає тенденція повернути собі в суспільстві, яке, з одного боку, стало лояльним до релігійно-церковного інституту, а з іншого – переживає кризу духовних цінностей і нездатність її ефективно подолати, традиційну в минулому роль головного духовного проводиря, наставника, вчителя, моралізатора і духовного цензора, хоча публічно представники церков заперечують своє прагнення перетворитися у неофіційне «міністерство духовних справ» взамін недавніх партійно-ідеологічних структур. Ступінь реалізації цієї тенденції прогнозовано буде залежати від більш загальних процесів у суспільстві: збереження світськості, секуляризованості суспільства і держави чи поступова клерикалізація їх сегментів під гаслами нової «симфонії» держави і Церкви, заміни «дискримінаційного» принципу відділення Церкви від держави пошуком якоїсь змістовно розмитої «суспільної гармонії».

На сьогодні реальністю є те, що представляючи понад 25 млн. віруючих чи таких, які вважають себе віруючими (воцерковлених або невоцерковлених), близько 37 тис. релігійних організацій в Україні, посівши в суспільстві вагоме місце, отримуючи впродовж тривалого періоду стабільно високий рейтинг довіри, Церква як особлива інституція в суспільстві має можливість бути виразником і ретранслятором загальносуспільних настроїв, більшою чи меншою мірою впливаючи на розвиток суспільства і позицію державних структур.

¹⁹⁹ Звернення глав та повноважних представників Церков і релігійних організацій – учасників зустрічі Президента України з членами Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій 17 жовтня 2012 р. / [Електрон.ресурс]. – Режим доступу: http://w1.c1.rada.gov.ua/pls/radac_gs09/por_den_n?day_=10&year=2012&kr1=0; Відкритий лист громадськості до Президента В.Януковича про недопущення обмеження свободи віросповідання від 30 жовтня 2012 р. / [Електрон.ресурс]. – Режим доступу: http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=1140%3A1&catid=50%3AAzv&Itemid=78&lang=uk

²⁰⁰ Глава УГКЦ назвав кризовими стосунки між державою і Церквою в Україні / [Електрон.ресурс]. – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/all_news/state/church_state_relations/50908/

НАУКОВО-ЕКСПЕРТНА ЗАПИСКА З ПРИВОДУ ЗАКОННОСТІ ЗАПРОШЕННЯ КОНФЕСІЯМИ УКРАЇНИ ВИКЛАДАЧІВ У СВОЇ НАВЧАЛЬНІ ЗАКЛАДИ ІЗ ЗАРУБІЖЖЯ

Голові ВК Центру Свідомості Крішні в Україні

Чумаченку А.Е.

(м. Київ, вул. Дмитріївська, 21-в)

На Ваш № п-8/13/6 повідомляємо, що Ваша заява за дорученням Національної Академії наук України розглянута експертами-релігієзнавцями у Відділенні релігієзнавства ІФ імені Г.С.Сковороди НАН України.

Вивчення копій документів, доданих до заяви в контексті вимог статті 17, «Рамкової Конвенції про захист національних меншин...» Ради Європи (1995р.), статті 32.4., «Документу Копенгагенської наради з людського виміру НБСЄ» (1990р.), статті 24, Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації», що регулюють право релігійних організацій на міжнародні зв'язки та контакти, дозволяє зробити висновок, що дії Консульства України в Делі унеможливили реалізацію релігійною організацією «Міжнародне товариство свідомості Крішні» свого права на встановлення і підтримання міжнародних зв'язків, включаючи запрошення зарубіжних проповідників, представників зарубіжних релігійних центрів і організацій.

Центр громад свідомості Крішні в Україні у відповідності з чинним законодавством через Міністерство культури України оформив запрошення для одновірців – громадян Індії, які мали взяти участь у релігійних семінарах, що організовує означений Центр. Причина відмови у візах запрошеним невідома.

Добре знаючи сутність і зміст віровчення, яке сповідує Товариство Свідомості Крішні і свого часу своєю науково-експертною оцінкою засвідчуючи право на реєстрацію в Україні означеної конфесії (нині вона має в країні 42 офіційно державними органами зареєстровані громади), Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди Національної Академії наук України сприймає обмеження в'їзду в нашу країну представників Товариства необґрунтованим. Це обмеження насамперед суперечить ст. 19 «Загальної Декларації прав людини» Організації Об'єднаних Націй, яка гласить: «Кожна людина має право на свободу переконань і на вільне вираження їх; це право включає свободу безперешкодно дотримуватися своїх переконань і свободу шукати, одержувати і поширювати інформацію та ідеї будь-якими засобами і незалежно від державних кордонів».

Заявлена відмова-байдужість консульства України в Індії не співпадає також із переліченими в ст. 8 прийнятого Генасамблеєю ООН 16.XII.1966 р. і ратифікованого пізніше Україною «Міжнародного пакту про громадянські і політичні права» мотивами встановлених законом обмежень, які «необхідні для охорони суспільної безпеки, порядку, здоров'я та моралі, так само як і основних прав та свобод інших осіб». Водночас заявлена відмова суперечить також ст. 19 Пакту, де сказано, що «кожна людина має право на вільне висловлення своєї думки, це право включає свободу шукати, одержувати і поширювати будь-яку інформацію та ідеї незалежно від державних кордонів...». Стаття 19 Пакту наголошує, що певні обмеження можуть бути необхідними лише «б) для охорони державної безпеки, громадського порядку, здоров'я чи моральності населення». В Загальному коментарі Комітету ООН із прав людини до цього Міжнародного пакту сказано, що у своєму застосуванні стаття 18 не обмежується тільки традиційними релігіями або тими релігіями і переконаннями, які мають інституційні ознаки і практики,

аналогічні традиційним релігіям. Тому Комітет ООН із тривогою відзначає тенденцію до дискримінації деяких релігій чи переконань на будь-яких вигаданих підставах, зокрема на підставі того, що вони недавно засновані або ж стосуються релігійних меншин». І далі в коментарі сказано: «Визначаючи межі допустимості обмежень, держави-сторони повинні виходити із потреби захищати права, гарантовані цим Пактом, зокрема право на рівність і недискримінацію на будь-яких підставах... Обмеження, які накладаються, мають бути встановлені законом і не повинні застосовуватися так, щоб це унеможливило права, гарантовані ст. 18. Комітет зазначає, що параграф 3 статті 18 треба тлумачити дуже чітко: обмеження, які в ньому не передбачені, не допускаються, навіть якщо вони передбачені щодо інших статей цього Пакту, наприклад із міркувань державної безпеки... *Обмеження не можна вводити з дискримінаційною метою або ж запроваджувати дискримінаційним чином...* 9. Той факт, що якась релігія є державною, або ж визнана Державою як офіційна чи традиційна, або об'єднує більшість населення цієї Держави, не повинен погіршувати можливість прихильників інших релігій або невіруючих користуватися всіма правами, передбаченими цим Пактом, і не повинен дискримінувати цих осіб».

Подібні за змістом думки знаходимо також в інших визнаних Україною міжнародних правових документах. Так, у прийнятому Генеральною Асамблеєю ООН і ратифікованому Україною в 1976 році «Міжнародному Пакті про економічні, соціальні і культурні права» в статті 4 наголошено, що «держави можуть встановлювати тільки такі обмеження прав, які визначаються законом, і лише остільки, оскільки це є сумісним з природою зазначених прав». Стаття 3 «Декларації про ліквідацію всіх форм нетерпимості та дискримінації на підставі релігії чи переконань», проголошеної Генеральною Асамблеєю ООН 25 листопада 1981 року розглядає «дискримінацію людей на ґрунті релігії або переконань образою гідності людської особистості і запереченням принципів, прав і основних свобод, проголошених Загальною Декларацією ООН з прав людини. А стаття 4 наголошує, що «усі держави повинні вживати ефективних заходів для запобігання та ліквідації дискримінації на ґрунті релігії або переконань у визнанні, здійсненні та реалізації прав людини і основних свобод у всіх сферах громадянського, економічного, політичного, соціального і культурного життя». Декларація Генеральної Асамблеї ООН від 18 грудня 1992 року «Про права осіб, які належать до національних або етнічних, релігійних та мовних меншин» в статті 4 (2) наголошує що «держави вживають заходів для створення сприятливих умов, що дозволяють особам, які належать до меншин, виражати свої особливості та розвивати свою культуру, мову, релігію, традиції та звичаї за винятком тих випадків, коли конкретна діяльність здійснюється з порушенням національного законодавства та суперечить міжнародним нормам».

Можна продовжити перелік міжнародних правових документів, в яких означені вище думки повторюються хібащо дещо іншими словами. Зокрема, в деяких з них застерігається і відкидається мотивація обмежень релігійних прав і свобод шляхом зловживання поняттями «національна безпека» чи «історичні релігії», турботою про збереження «культурної ідентичності» тощо.

Закон України про свободу совісті та релігійні організації, прийнятий Верховною Радою ще в 1991 році і діючий нині, своїми статтями засвідчує прийняття нашою країною всіх положень із названих вище міжнародних документів. При цьому в ст. 8 Закону зокрема наголошено, що «держави визнає право релігійної громади на її підлеглість у канонічних і організаційних питаннях *будь-яким діючим в Україні та за її межами релігійним центрам (управлінням) і вільну зміну цієї підлеглості*», а в статті 9 сказано,

що «релігійні організації, керівні центри яких знаходяться за межами України, можуть керуватися у своїй діяльності настановами цих центрів, якщо при цьому не порушується законодавство України».

Ми спеціально розлого процитували вище різні документи з метою засвідчити правову неспроможність консульства України в Індії в його діях щодо Українського Товариства свідомості Крішні. Це виглядає дещо дивним на фоні того, що в країну їде Московський Патріарх Кирило з пропагандою ідеї «русского мира», яка явно зорієнтована проти незалежності України, і цього заїзду чомусь якісь перепони МЗС не ставить. Певне тому, що Церква Московського Патріархату, на відміну від Товариства Свідомості Крішні, в фаворі у вищій владі. Консульство також не враховує той факт, що Українське Товариство свідомості Крішні своїми можливостями задовільняє релігійні потреби співробітників Посольства Індії і деяких інших країн.

Відтак Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ – єдина в Україні академічна наукова інституція з проблем державно-церковних і міжконфесійних відносин не знаходить якихось обґрунтованих мотивів для перешкод приїзду в нашу країну послідовників вайшнавської релігії з інших країн, зокрема Індії. Науковці Відділення знайомі з діяльністю зарубіжних центрів Міжнародного Товариства свідомості Крішні, мали творчі зустрічі із низкою їх діячів (навіть в Індії) і не мають якихось застережень щодо надання свободи індуїстському віросповіданню.

Цей експертний висновок ми надсилаємо також в Міністерство закордонних справ України і в Міністерство культури, де наявний такий державний орган як департамент у справах релігій і національностей.

*Заст. директора-керівник Відділення релігієзнавства
Інституту філософії НАН України,
президент Української Асоціації релігієзнавців
проф. Анатолій КОЛОДНИЙ*

ЗАЯВА АКАДЕМІКА С.ПАВЛЮКА ДЕРЖСЛУЖБИ СТОСОВНО ДОГНАЛІВСЬКИХ НЕЛЕГАЛІВ

Громадяни України уже вкотре звертаються до Вас, пане Ярославе Скиба, як керівника Державної міграційної служби у Львівській області, яка у своїй діяльності мала б керуватися Конституцією України та законами України і є центральним органом виконавчої влади, дати пояснення нам свого невмотивованого зволікання у справі видворення з України громадян Чеської Республіки Догнале Антоніне та Шпіржіка Ріхарда, громадян Республіки Словаччини Оберхаузера Роберта та ще двох десятків в минулому монахинь, відлучених 14 травня 2011 року з Чину святого Василя Великого. Положення про Державну міграційну службу зобов'язує Вас вчинити дії на «видворення, у тому числі у примусовому порядку, іноземців та осіб без громадянства з України, заборону в'їзду в Україну іноземців та осіб без громадянства, здійснення заходів, пов'язаних з видворенням іноземців та осіб без громадянства з України» (п.9 даного Положення).

Нагадаємо, що двома апеляційними судовими рішеннями (від 08.06.2012р. та від 21.02.2013р.) встановлено про незаконне перебування в Україні уже тривалий час

громадянина Чехії Догнала. Для вмотивованих судових ухвал послужили виявлені матеріали, що порушили Порядок №601, встановленого наказом МВС України. Зокрема досліджено лист Управління Служби Безпеки України у Львівській області від 21.07.2011р. №62 /5/4-7868, згідно якого «діяльність позивача (Догнала) спрямована на загострення суспільно-релігійної ситуації в регіоні, порушує вимоги ст. 24 Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації», оскільки священнослужителі, релігійні проповідники, наставники, інші представники зарубіжних організацій, які є іноземними громадянами, можуть займатися проповіданням релігійних віровчень, виконанням релігійних обрядів чи іншою канонічною діяльністю лише в тих релігійних організаціях, за запрошенням яких вони прибули і за офіційним погодженням з державним органом, який здійснив державну реєстрацію статуту відповідної релігійної організації. Проте, позивач запрошення від релігійних організацій Львівської області не отримував та не має відповідного дозволу на проведення богослужбової діяльності».

Була з'ясована і спростована поширена Догналом інформація у березні 2008р., що його висв'ячено в сан єпископа УГКЦ. Це виявилось цинічною брехнею, оскільки не було жодного рішення Синоду єпископів УГКЦ та благословення Ватикану, що недопустиме у канонічному праві, за що на Догнала була накладена кара великої екскомуніки – відлучення від Католицької Церкви, підтвердженої листом Римської Апостольської Сигнатури від 07.10.2008р., та заборони проводити будь-яку богослужбову діяльність. У той же час у серпні 2009р. Антонін Догнал заснував в Україні секту, яку назвав Українською Правовірною Греко-Католицькою Церквою, щоб, маніпулюючи назвою, обдурювати людей і при цьому ще у судовому позові не визнавати факту створення ним так званої УПГКЦ, називаючи себе не ким іншим, а «Главою так званого Вселенського Візантійського патріархату», а Гітюка іменує при цьому патріархом УПГКЦ. У цьому блюзнірстві є очевидні прояви закоренішого порушення, як підстава для депортації з території України. Про несумісність із перебуванням в Україні Догнала свідчить факт вчинення ним 19.07.2011р. поблизу будинку №6 по вул. Луговій у Львові дрібного хуліганства, шляхом нанесення легких тілесних ушкоджень громадянці Е.І.Гузиль, що визнав Шевченківський райсуд 20.07.2011р., наклавши на Догнала адміністративне стягнення. Підставою для видворення Догнала служить неправдивий зміст і мета його перебування в Україні, що й зазначається у постанові Львівського окружного апеляційного суду від 17.04.2012р., яке залишено в силі апеляційною інстанцією від 08.06.2012р.: «... з матеріалів справи не вбачалось і те, з якою метою А.Й.Догнал клопотав про продовження йому терміну перебування на території України. А твердження А.Й.Догнала про його роботу в благодійному фонді "Повернення додому" жодним чином не були засвідчені в судовому засіданні першої інстанції, зокрема: текстами прочитаних лекцій; методологією та схемами лікування і профілактики нарко- чи алкозалежних громадян; відео-аудіозвітами; актами виконаних робіт; відомостями про нарахування та виплату заробітної плати, а долучені до матеріалів справи довідка від 16.03.2012 року про участь у програмах Благодійного фонду та характеристика допомоги, наданої Антоніном Догналом, не конкретизують зміст та обсяг проведеної роботи, кількість семінарів, лекцій, тренінгів, дискусій та профілактичних розмов, в яких він брав участь, відтак цілком обґрунтовано такі не прийняті до уваги судом першої інстанції».

Самостворений фальшивий патріарх Догнал, всупереч забороні богослужбової діяльності, як підтверджується актом від 31.07.2011р. Шевченківської районної адміністрації Львівської міської ради, 31.07.2011р. об 11.20 год. на вул. Сосновій, 31 в смт. Брюховичі проводив богослужіння, здійснював релігійний обряд та виголошував проповідь.

При уважному прочитанні судівських ухвал, міграційна служба знайшла б окрему вимогу для себе, що Догнал у добровільному порядку протягом 10 днів повинен покинути територію України. Хочемо наголосити, що про це йдеться в ухвалі суду ще 17.04.2012р., а сьогодні вже початок липня 2013р., що вказує на незрозумілу малоефективність роботи КЕРОВАНОЇ Вами міграційної служби.

Викликає сум і тривогу відповідь гр. Шпильці Г.Р. від 28.11.2012р.. що доблесна міграційна служба уже скерувала листа до ВММК ГУ МВС України у Львівській області «для встановлення його місця перебування та вирішення питання щодо підготовки адміністративного позову на видворення даного громадянина за межі України в примусовому порядку». Керівництво міграційної служби у Львівській області попросту насміхається над нами або ж глузує із себе, коли бідкається про складнощі встановлення місця перебування Догнала, тоді коли той у травні-червні цього року із своїми сектантами із мосту через Дніпро, привселюдно, при телевізійних камерах, журналістах, скидав язичницького ідола у воду або більше часу знаходився у захопленому догналівцями жіночому василіанському монастирі у Брюховичах, і при цьому часто наголошується, що йому, керівництву не сприяє ГУ МВС України у Львівській області.

Закон України «Про правовий статус іноземців та осіб без громадянства (ст.32) зобов'язує Вас, міграційну службу, яка, як юридична особа, знаходиться у прямому підпорядкуванні Міністерства внутрішніх справ України, діяти у відповідності до Закону, коли «іноземець та особа без громадянства має бути видворений за межі України у разі якщо: він вчинив злочин (побив громадянку України); він добровільно не виконав рішення про скорочення терміну його тимчасового перебування в Україні у визначений у цьому рішенні строк (декілька судових ухвал); його перебування в Україні становить загрозу національній безпеці або громадському порядку». На останньому наголошується в ухвалі суду, якою підтверджується висновок Вченої ради Інституту філософії НАН України, що «існують підстави вважати діяльність іноземних громадян (догналівців із Чехії і Словаччини), зокрема, позивача (Догнала – С.П.) протизаконною, оскільки така організація розпалює релігійну ворожнечу, провокує нетерпимість до віруючих інших спільнот». Аналогічний висновок звучить у Рішенні ГУ МВС України у Львівській області від 27.08.2011р. «Про заборону в'їзду на територію України громадянину Чеської Республіки Антоніну Догналу», оскільки «дії громадянина Антоніна Догнала суперечать інтересам забезпечення безпеки України, охорони громадського порядку, захисту прав і законів інтересів громадян України».

У судовій ухвалі від 21.02.2013р. Львівського апеляційного адміністративного суду чітко наголошується на діях правоохоронних органів: «Рішення про видворення іноземців та особи без громадянства за межі України приймається органом внутрішніх справ (тепер – Державною міграційною службою) за місцем його перебування з наступним повідомленням протягом 24 годин прокурора про підстави прийняття такого рішення».

На нелегальному становищі перебувають інші учасники секти Догнала – 23 особи із Словаччини, які відлучені від монашого ордену сестер василіанок рішенням Архимандрині сестер Чину святого Василя Великого від 5 квітня 2011р. і затверджене Апостольським Престолом, Конгрегацією для Східних Церков 14 травня 2011 р. Це однозначно означає, що завершилася мета перебування цих осіб, змінилася із богослужбової на світську, а також анульовані запрошення на їх в'їзд в Україну. Відсутнє право перебування в Україні відлучених від Церкви Оберхаузера Роберта і Шпіржіка Ріхарда.

Вагомо у цій ситуації зацитувати один із висновків із листа начальника відділу національностей та релігій ЛОДА, доктора філософських наук Ігоря Держка: «Правона-

глядові органи зобов'язані були депортувати іноземних громадян, які не мають належним чином оформлених дозволів на проведення богослужбової діяльності, з України. Будучи відлученими від церкви, вказані іноземці не мають права на будь-які священнодійства, а тим більше утворювати на українських теренах під себе якісь нові релігійні структури».

Відтак вимагаємо від начальника головного управління Державної міграційної служби України у Львівській області вчинити негайно дії, які передбачені законодавством України і вимогами судових ухвал, порушників права перебування на території України, зокрема Догнала, Шпіржіка, Оберхаузера та 23 осіб, колишніх монашок, і видворити за межі Української Держави.

ГРОМАДЯНСЬКЕ І ПРАВОВЕ ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ СВОБОДИ МІСІОНЕРСЬКОЇ ДІЯЛЬНОСТІ. НАУКОВО-ЕКСПЕРТНИЙ МАТЕРІАЛ.

Україна – країна свободи світоглядів і віросповідань. Конституція країни (ст. 35) забезпечує її громадянам не тільки право сповідувати будь-яку релігію, а й свободу релігійної діяльності, забороняє обов'язковість якоїсь однієї з релігій шляхом визнання її державною. В утверджуваному в Україні громадянському суспільстві кожний її громадянин є суверенним. У відповідності із Законом про свободу совісті та релігійні організації (ст. 3) він вільний приймати чи змінювати релігію за своїм вибором. Кожний громадянин має право виражати і вільно поширювати свої релігійні переконання. «Ніхто не може встановлювати обов'язкових переконань і світогляду. Не допускається будь-яке примушування при визначенні громадянином свого ставлення до релігії..., до участі або неучасті в богослужіннях, релігійних обрядах і церемоніях, навчання релігії». Таким чином, проголошуючи право на свободу віросповідань, свободу релігіївибору, Українська держава, якщо вона вважає себе демократичною і претендує такою ввійти в Об'єднану Європу, зобов'язана створити умови для функціонування на своїй території різним релігіям.

Вона повинна прийняти закони історії, згідно з якими нічого вічного на світі немає, на зміну старому завжди приходять нове, а відтак не консервувати різними своїми законодавствами лише так звані традиційні релігії. Як сказав філософ, традиції минулих поколінь як кошмар тяжіють над умами живущих. Громадянське суспільство плюральне. Воно надає своїм громадянам не тільки свободу релігіївибору, а й повну свободу функціонування різноманіття конфесій з метою забезпечення їх суверенності.

Оскільки в Україні Церква відокремлена від держави, то остання не повинна якимсь чином визначати і регламентувати релігіївбір своїх громадян, зокрема сприяти виживанню відмираючих традиційних вірувань чи спільнот. Традиційні Церкви самі повинні працювати на свого прихожанина, а не чекати, що це за них зробить держава, включаючи у свої закони антидемократичні статті, що обмежують діяльність одних і сприяють діяльності інших релігійних спільнот. Приклад Галичанського регіону, де громади нових релігійних течій становлять лише 1% від загальної кількості релігійних спільнот (в Подніпров'ї і Сході – від 10 до 20%) говорить про багато чого. Доля конфесій – в їх руках.

Демократична держава має бути гарантом свободи світоглядного вибору, свободи

віросповідань, а не засобом підтримки і утвердження якихось окремих релігійних течій чи церков. Останні в умовах свободи совісті самі мають думати про утримання і поповнення своїх парафійан.

Гарантована Конституцією України, її законодавством свобода релігії і віросповідань певною мірою сприяла активному „наповненню” країни великою кількістю місіонерів і місій різних зарубіжних релігійних центрів. В останні роки в Україну в середньому щорічно прибувало понад 2,3 тисячі представників із понад 350 різних зарубіжних релігійних центрів. Очевидним є той факт, що саме за допомогою місіонерів і місій була створена більшість нині діючих в Україні нетрадиційних релігійних течій. Це породило різноманіття складних суспільно значимих проблем. Найбільш гострою серед них була проблема співвідношення традиційних і нетрадиційних релігійних спільнот, діяльності в правовому полі країни закордонних місій і місіонерів, питання їх правового статусу.

У відповідності з прийнятим Верховною Радою України в квітні 1991 року Законом «Про свободу совісті і релігійні організації» (статті 7 і 10) релігійні управління і центри мають право створювати місіонерські товариства (місії). Закон визначає і мету місій як специфічних релігійних організацій – поширення віровчення.

Реєструючи Статут релігійної місії, держава бере на себе зобов'язання щодо неї: визнавати, гарантувати і захищати її права, створювати умови для її діяльності як повноправного суб'єкта правових відносин.

Зарубіжні місії, що діють на території України, питання свого утворення і діяльності вирішують на основі домовленостей між їх зарубіжним релігійним центром і державним органом України у справах релігій (ст.9). Зарубіжний релігійний центр у відповідності з такою домовленістю може створювати в Україні своє регіональне представництво з підпорядкуванням йому такого структурного підрозділу, яким є місія або місіонерське товариство. Останні діють, дотримуючись законодавства України, на підставі власних статутів (положень), що реєструються в такому ж порядку, як і місії, що створюються релігійними управліннями, центрами «місцевого походження» (ст.13.14).

Закон не визначає якісь відмінності між зареєстрованими місіонерськими організаціями місцевого або зарубіжного походження, традиційної або нетрадиційної направленості.

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

Що стосується роботи в Україні місіонерів - представників зарубіжних релігійних центрів, то тут варто зауважити, що їх перебування і діяльність регулюється прийнятим пізніше (в грудні 1993 року) спеціальним положенням-доповненням статті 24 Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації». В цьому доповненні до статті сказано, що священнослужителі, релігійні проповідники, наставники, інші представники зарубіжних релігійних організацій, які є іноземними громадянами і тимчасово знаходяться в Україні, можуть займатися проповіданням релігійних віровчень, виконанням релігійних обрядів або іншою релігійною діяльністю лише в тих релігійних організаціях, за запрошенням яких вони прибули і за офіційним узгодженням із державним органом, який здійснює реєстрацію статуту відповідної релігійної організації.

Свого часу це доповнення до Закону критикувалося світовою громадськістю як протиправне, недемократичне. Певно тому до цього часу воно так і не було задіяне в контекст державно-конфесійних відносин.

Стаття 24 українського Закону про свободу совісті насамперед суперечить статті 19 Загальної декларації прав людини, прийнятої Генеральною Асамблеєю ООН 10 грудня 1948 року і підписаною (а відтак прийнятою до виконання) Україною. Ця стаття гарантує кожному громадянину право на вільне вираження своїх переконань. «Це право включає свободу бесперешкодно дотримуватися своїх переконань і свободу шукати, одержувати і **поширювати інформацію та ідеї будь-якими засобами і незалежно від державних кордонів**».

Ратифікований Україною 19 жовтня 1973 року «Міжнародний пакт про громадянські і політичні права», прийнятий Генеральною Асамблеєю ООН 16.12.1966 року, в статті 19 (п.2) також заявляє, що «кожна людина має право на вільне висловлення своєї думки; це право включає свободу шукати, одержувати і поширювати будь-яку інформацію та ідеї, незалежно від державних кордонів, усно, письмово або за допомогою друку або художніх форм вираження, а чи ж іншими **способами на свій вибір**». В пункті 3 цієї ж статті названого документу ООН говориться про певні обмеження названої в п.2 діяльності, але тут же мотивація їх чітко визначається: «з метою охорони державної безпеки, громадського порядку, здоров'я або моральності населення». В «Загальному коментарі ООН Комітету з прав людини Міжнародного пакту про громадянські і політичні права» (№22 від 20 липня 1993 року) зокрема сказано, що названий Пакт не обмежується тільки традиційними релігіями або релігіями і переконаннями, що мають інституційзовані ознаки і практики, що є аналогічні традиційним релігіям. Тому Комітет з тривогою відзначає тенденцію до дискримінації деяких релігій або переконань на різних підставах, зокрема на підставі того, що вони недавно засновані або ж стосуються релігійних меншин, що може викликати вороже ставлення з боку домінуючої релігійної спільноти».

Таким чином, стаття 24 українського Закону ігнорує названі вище документи ООН, підписані Україною. А між тим вони мають в її правовому полі домінуюче значення. Це виражається в наступному:

А) документи гарантують **кожному громадянину** (а не тільки громадянину своєї країни, як Закон України) право поширювати повсюди свої погляди. До речі, і стаття 24 Конституції України гарантує **кожному** (тут не сказано «громадянину України») «право на свободу думки і слова, на вільне вираження своїх поглядів і переконань»;

Б) фактор державних кордонів при поширенні будь-якої інформації, поглядів, а відтак і релігійних переконань, не може служити якоюсь перепорою в цьому;

В) форма поширення переконань документом ООН чітко не визначена (сказано: «способом за своїм вибором», «будь-якими засобами»);

Г) діяльність місіонера не може бути забороненою, оскільки вона не підпадає під фактори можливого обмеження її – охорона державної безпеки, громадського порядку, здоров'я і норм здорової моралі;

Д) право на свободу релігійної діяльності документи ООН не обмежують лише т. зв. традиційними конфесіями.

Стаття 24 Закону України про свободу совісті суперечить статті 35 Конституції України, яка наголошує, що «**кожний** (не сказано, що громадянин України) має право на свободу світогляду та віросповідання. Це право включає свободу сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніяку, бесперешкодно відправляти особисто або колективно релігійні культи та ритуальні обряди, **вести релігійну діяльність**» (в тексті окремі слова підкреслені нами).

Стаття 24 Закону України чітко не визначає, яка релігійна організація (громада, управління, центр та ін.) має право запрошувати зарубіжних місіонерів. Відтак якщо їх

запросить якась місцева релігійна громада, то він може вільно діяти в межах її території (в статті не сказано, що лише в її молитовному будинку). Стаття не забороняє місіонерську діяльність послідовників релігійної течії з інших регіонів України (скажімо донетчани своїх місіонерів направляють до Одещини).

Ще одне. Місії мають схвалені певним державним органом статут (або положення) про свій статус і форми дозволеної ним діяльності. Скоріше там сказано і про свободу місіонерської роботи. А це – документ, який дає право на свободу пропаганди релігійних ідей певної конфесії.

Досвід України свідчить про те, що традиційні церкви із-за невміння і бажання вести євангелізаційну роботу поза огорожею своїх храмів спонукають державу обмежувати місіонерську і благодійницьку діяльність інших конфесій в своїх сподіваннях на збереження в такий спосіб своїх прихожан. Їх адепти у Верховній Раді й пропихують в діюче законодавство доповнення, які суперечать міжнародним правовим нормам.

Та й не тільки правовим, а й біблійним положенням, що обґрунтовують місіонерську діяльність християн, її необхідність. Ісус Христос промовляв до своїх учнів: «Дана мені вся влада на небі і на землі. Отож, ідіть і навчіть усі народи, хрестячи їх в ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа, навчаючи їх зберігати все, що я заповів вам. І ось я з вами по всі дні аж до кінця віку». (Мт 28: 18-20). Першими, кого послав Ісус до всіх народів, були його апостоли. Уявімо, що вони прийшли б із Словом Божим у нинішню Україну. Насамперед влада почала б з'ясовувати, а яка християнська громада його запросила. Зрештою, якби виявила таку, то обмежила б навчальну діяльність апостолів чотирма стінами молитовного дому громади, а якщо раптом такого не знайшла (бо ж багато різноконфесійних християнських громад у нас не мають їх), то відправила б апостолів туди, звідки приїхали. Але, як це було застережено вище, статті Закону про місіонерство утримують можливість їх читання й по-іншому. Враховуючи невідповідність статті 24 міжнародним правовим документам з питань свободи совісті, в проекті нового Закону, підготовленому комісією Міністерства юстиції України, статті такого змісту немає.

*Керівник Відділення релігієзнавства ІФ НАН України
проф. Анатолій КОЛОДНИЙ*

ЗАЯВЛЕНИЕ О НАРУШЕНИИ ЗАКОНОВ, ПРАВ И ЗАКОННЫХ ИНТЕРЕСОВ ГРАЖДАН УКРАИНЫ РОДИТЕЛЕЙ УЧЕНИКОВ ООСШ №25 Г.КИЕВА

Сообщаем, что на протяжении 2011-2014 учебных годов в нашей школе при поддержке директора школы Королева Ю.В. действовала общественная организация «Украина православная», по инициативе которой в школе был создан духовно-просветительский Центр Православной культуры имени Святой Равноапостольной княгини Ольги, 2-а класс фактически был преобразован в религиозный, с углубленным изучением православных обрядов и таинств в ущерб общеобразовательному учебному процессу. Все это делалось под предлогом внедрения учебной программы по системе Ушинского, которая, однако, не была адаптирована к современным требованиям.

Эти действия противоречат:

- Ст.18 ВСЕОБЩЕЙ ДЕКЛАРАЦИИ ПРАВ ЧЕЛОВЕКА относительно права каждого человека иметь право на свободу мысли, совести и религии; это право включает свободу менять свою религию или убеждения и свободу исповедовать свою религию или убеждения как единолично, так и сообща с другими, публичным или частным порядком в учении, богослужении и выполнении религиозных и ритуальных порядков;

- Ст.26 ВСЕОБЩЕЙ ДЕКЛАРАЦИИ ПРАВ ЧЕЛОВЕКА относительно того, что:

1.Каждый человек имеет право на образование. Образование должно быть бесплатным по меньшей мере в том, что касается начального и общего образования. Начальное образование должно быть обязательным.

2.Образование должно быть направлено к полному развитию человеческой личности и к увеличению уважения к правам человека и основным свободам. Образованию должно содействовать взаимопониманию, терпимости и дружбе между всеми народами, расовыми и религиозными группами и должно содействовать деятельности Организации Объединенных Наций по поддержанию мира.

3. Родители имеют право приоритета в выборе вида образования для своих малолетних детей.

- Ст.35 КОНСТИТУЦИИ УКРАИНЫ, в соответствии с которой школа отделена от церкви и ни одна религия не может быть признана государством как обязательная;

- Ст.8 ЗАКОНА УКРАИНЫ «Об образовании», в которой указано, что учебно-воспитательный процесс в учебных заведениях свободен от вмешательства религиозных организаций, а привлечение учеников к религиозным мероприятиям во время учебно-воспитательного процесса не допускается;

- Ст.9 Закона Украины «Об образовании», которой учебные заведения отделены от церкви и имеют светский характер.

Кроме того, общественная организация «Украина православная» совершала на территории школы действия, которые, по убеждению преподавателей и родителей учеников школы, представляли собой попытку рейдерского планомерного поэтапного захвата здания школы и участка земли, на котором расположена школа, спортивная площадка и хозяйственные постройки. В частности, организация добилась контроля над учебным процессом в 2-х классах начальной школы и захватила один из учебных кабинетов школы – кабинет биологии, преобразовав его в свой офис. Члены же организации, которые устроились на 0,25 ставки и работают в нашей школе, оказались также практикующими политическими технологами, эксплуатирующими религиозные чувства граждан для достижения корыстных целей в политической борьбе за власть.

Помогал открывать духовно-просветительский Центр Православной культуры имени Святой Равноапостольной княгини Ольги Представитель Президента Украины в Верховном Совете Украины Юрий Мирошниченко, который является прихожанином церкви, незаконно установленной в МАФе возле Десятинной церкви в г. Киеве напротив нашей школы, он же рекомендовал гражданку Евсюкову Л.С. на должность директора нашей школы, он же этим летом инициировал создание «Владимирского колледжума» вместо нашей школы, что есть превышением властных полномочий (злоупотребления властью) Мирошниченко Ю.В. и нарушением основоположных прав и законных интересов граждан Украины. Просим оградить общеобразовательную систему города Киева Шевченковского района от влияния Юрия Мирошниченко, на нашу школу в частности.

В школе вводила программу Ушинского знакомая Юрия Мирошниченко некая гражданка Хавченко Е.В. «Программа Ушинского» – это учебник «Родное слово»

К. Ушинского изданный в 1864 году, и учебник Арифметики Пчелко А., Поляк Г., изданный в 1957 году. Программа не выдерживает никакой критики. Параллельно к этой программе идет факультатив «Основы христианской этики». На этом история не кончается. К этому классу прикрепили еще своих учителей и священников, работа которых оплачивается из бюджетных средств района, что есть нецелевым использованием бюджетных средств, т.к. учительский состав школы ограничен в праве преподавания на 0,25 ставки в школьных кружках.

Перед каждым уроком, после урока, в столовой перед едой дети молились. В классе на стене висели иконы.

Госпожа Хавченко Е.В. таким же образом вводила программу Ушинского в школе №21 г.Киева на ул. Саксаганского, 64.

Вот небольшой текст из выступления Хавченко Е.В. на родительском собрании экспериментального класса школы 25:

1. Православным детям не запрещено учиться в государственных школах.
2. Педагогу государственной школы не запрещено исповедовать какую бы то ни было религию, в т.ч. православную.
3. Родителям православного вероисповедания не запрещено участвовать в формировании воспитательной политики заведения, где учатся их дети. Православным детям не запрещено обучаться в одном классе. Светское образование обязательно носит следы той мировоззренческой культуры, в которой формировалась нация. В данном случае речь идет о Православии.

Этим выступлением Хавченко Е. В. нарушила все перечисленные выше нормы права, в т.ч. и

- Ст.8 Закона Украины «Об образовании», в которой указано, что учебно-воспитательный процесс в учебных заведениях свободен от вмешательства религиозных организаций, а привлечение учеников к религиозным мероприятиям во время учебно-воспитательного процесса не допускается.

Руководству и учителям было свыше (управлением образования ШРДА или КМДА???) спущено указание: не вмешиваться в процесс обучения экспериментального класса. Граждане Евсюкова Л.С., Бойко-Бойчук О.В., Хайрулина В.М. (директор колледжа №272, где также существует некий духовный центр) решили, что им в этой школе все дозволено, пытались составлять учебный план для всей школы, вставляя при этом вместо основных предметов «Основы христианской этики». Это прямое нарушение закона, не говоря уже о том, что наша школа многонациональная.

Хотелось бы отметить, что именно заместитель директора Гура Н.В., не позволила этим людям руководить учебным процессом школы, она же сочла противозаконным договор об использовании кабинета биологии ОО «Украина православная», и сообщила журналистам ТСН о правонарушениях в нашей школе. Н.В.Гура была единственным достойным кандидатом на должность директора нашей школы. Но, как человек, который настаивал на соблюдении законов Украины на территории школы, Н.В.Гура мешала группе аферистов из ОО «Украина православная». Мы знаем, что именно поэтому, начальник Шевченковского району Яровая Е.В. в срочном порядке заставила Н.В.Гуру написать заявление о переводе ее в школу №135 в связи с тем, что она не сможет работать с Евсюковой Л.С., приказ на назначение директором нашей школы которой уже был издан, и добавила, что это не обсуждается, если Н.В.Гура не хочет оказаться на улице в середине учебного года и без работы, что есть грубейшим нарушением ст.23 Всеобщей декларации прав человека, ст.24 и 43 Конституции Украины, в соответствии с которыми:

- каждый человек, без какой-либо дискриминации, имеет право на труд, на свободный выбор работы, на справедливые и благоприятные условия труда и защиту от безработицы;

- граждане имеют равные конституционные права и свободы, равны перед законом;

- гарантируется заработная плата, не ниже от обозначенной законом, гарантируется защита от незаконного увольнения.

Мы выяснили, такие внедрения под видом факультатива «Основы христианской этики» вводятся по всей Украине. Хотелось бы обратить особое внимание на учебник по этому предмету. Программа «христианская этика» под ред. Е.Г.Роговой, не является изложением христианской этики, а представляет собой детский катехизис для вовлечения (воцерковления) в религию.

В школе работает православный психолог Мартюшев Алексей Леонидович. Родители узнали, что он психолог-политолог, а его статья «Как захватить власть. Религиозная составляющая политтехнологий» заставляет задуматься о чистоте помыслов этих организованных групп людей и системном несоблюдении ими норм права.

Ружицкая А.В. – руководитель центра княгини Ольги и Л.С.Евсюкова, не имея никакого отношения к администрации школы, превышая свои полномочия, осуществляют набор детей в школу №25 на сайте ОО «Украина православная», уточняя при этом, что все дети должны пройти собеседование со священником.

Все имеющиеся статьи и ссылки о противозаконных действиях этих людей прилагаем к заявлению.

Из этих документов можно сделать вывод о том, что люди, не имеющие прямого отношения ни к религии, ни к церкви, преследуя свои цели, умело манипулируют религиозными чувствами простых людей, пытаются захватить здание и землю нашей школы, в которой учатся дети граждан Украины разных национальностей и вероисповеданий, дети дипломатов и послов, что в свою очередь может спровоцировать международный скандал на дискриминационной основе по религиозному признаку, что есть нарушением ст.24 Конституции Украины, ст.7 Всеобщей декларации прав человека, согласно которой:

все люди равны перед законом и имеют право, без всякого различия, на равную защиту закона. Все люди имеют право на равную защиту от какой бы то ни было дискриминации, нарушающей настоящую Декларацию, и от какого бы то ни было подстрекательства к такой дискриминации.

В соответствии со ст. 60 Закона Украины «Об образовании» обращаемся к Вам с требованием:

- прекратить нарушение конституционных прав и законных интересов граждан на свободу вероисповедания и действующего законодательства в сфере межконфессиональных отношений и уволить из школы следующих членов организации «Украина православная», систематически нарушавших указанные выше законодательные нормы: Бойко-Бойчук Олег Владимович, Бойко-Бойчук Лариса Васильевна, Мартюшев Алексей Леонидович, Ружицкая Анна Владимировна, Ружицкий Иван Иванович, Ружицкая Надежда Васильевна, Левченко Татьяна Степановна, Костриков Игорь Витальевич, Жулин Сергей Геннадьевич. Евсюкова Людмила Степановна;

- восстановить на работе заместителя директора по учебно-воспитательной работе Н.В.Гуру, которая защищала законные права учеников, учителей и родителей учеников нашей школы, назначить ее директором нашей школы с целью недопущения в дальнейшем совершения каких-либо действий, противоречащих законам Украины, которые

могли бы привести к постановке школы на реконструкцию с дальнейшей сменой ее целевого назначения, утраты статуса среднего общеобразовательного учебного заведения;

- детально проверить изложенные нами факты и установить круг лиц (государственных служащих: министерства образования Украины, департамента образования КМДА, управления образования ШРДА, профильных замов председателя КМДА и ШРДА, директора школы Королева Ю.В.), ответственных за системное нарушение основоположных прав и законных интересов учеников, учителей и родителей учеников, просим уволить их по несоответствию занимаемым должностям (Давиденко, Яровая, Королев и др.);

- возместить материальный ущерб, причиненный заместителю директора школы №25 Н.В.Гуре при переводе ее из школы №25 в школу №135, и в связи с запретом Яровой преподавать русский язык и литературу ученикам (6-б,7-б, 9-а классов) нашей школды.

Редколегія РС: Зміст листа батьків дітей школи №25 міста Києва, що знаходиться в престижному районі столиці – навпроти Андріївської церкви і залишків Десятинної, дає можливість зрозуміти, в який спосіб, ким і як у нас ігнорується конституційний принцип світськості державної освіти, як нахрапно певні церковні структури прагнуть проникнути в державну освіту, виношуючи при цьому намір перебрати для Московсько-Православної Церкви навіть шкільні будівлі, як улесливо на цю Церкву працюють державну чиновники різних рівнів.

АВТОРИ СТАТЕЙ
ЩОРІЧНИКА «РЕЛІГІЙНА СВОБОДА» № 17-18

АРИСТОВА Алла – доктор філософ. наук, професор, зав. кафедрою філософії Українського транспортного університету, ст. наук. співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України (далі- ВР ІФ НАНУ)

БАБІЙ Михайло – кандидат філософ. наук, провід. наук. співробітник Відділення релігієзнавства ІФ НАН України, віце президент УАР

БРАУН Ед – радник з прав людини NME(Норвегія)

БУЛАТОВ Айдер – кандидат філософ. наук, керівник Кримського Центру ісламознавства

БУЧМА Олег – кандидат філософ. наук, доцент, ст. наук. співробітник ВР ІФ НАН України

ЕЛБАКЯН Катерина – доктор філософ. наук, професор кафедри соціології і управління соціальними процесами Академії праці і соціальних відносин (Росія), Почесний наук. співробітник ВР ІФ НАНУ, директор Центру релігієзнавчих досліджень «РелигиоПолис»

КАЧУРОВА Світлана - кандидат філософ. наук, доцент кафедри логіки Національного університету «Юридична академія України ім. Ярослава Мудрого»

КЛИМОВ Валерій – доктор філософ. наук, провід. наук. співробітник ВР ІФ НАН України

КОЛОДНИЙ Анатолій – доктор філософ. наук, професор, заст. директора керівник Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України, президент УАР

ЛАНГЛУА Джон – член міжнародного об'єднання арбітрів та медіаторів світової інтелектуальної власності (Великобританія)

НЕДАВНЯ Ольга – кандидат філософ. наук, ст. наук. співробітник ВР ІФ НАН України

ПОПОВ Лучезар – президент та виконавчий директор організації адвокати Європи (Болгарія)

ПРИСУХІН Сергій - кандидат філософ. наук, професор кафедри гуманітарних наук ВНЗ «Національна академія управління»

САГАН Олександр – доктор філософ. наук, професор, провід. наук. співробітник ВР ІФ НАН України

ТИТАРЕНКО Віта – кандидат філософ. наук, доцент, наук. співробітник ВР ІФ НАН України

УЛЬЯШИНА Людмила – менеджер програми «Міжнародне право в правозахисна діяльність» Фонду Домів прав людини, магістр права (Норвегія)

ФИЛИПОВИЧ Людмила – доктор філософ. наук, професор, зав. відділом історії релігії і практичного релігієзнавства ВР ІФ НАН України, віце-президент УАР

ЯРОЦЬКИЙ Петро – доктор філософ. наук, професор, провід. наук.співробітник ІФ НАНУ

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

РЕЛІГІЙНА СВОБОДА

№№ 17-18

2012-2013 роки

**Збірник наукових статей з теми
«Свобода буття релігії
в сучасному соціумі»**

**За загальною редакцією
д.філос.н. А.Колодного**

Збірник наукових праць

Підписано до друку 24.12.2013
Формат 60х90/8. Ум. др. арк. 26,75
Наклад 320 прим.
Комп'ютерний набір редакції.
Комп'ютерна верстка І.Ничай

01001 Київ-1, вул. Трьохсвятительська, 4
Відділення релігієзнавства
Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України