

відмінність між «своїми» і «чужими» общинами віруючих і що держави повинні надавати офіційне визнання їх статусу, сприяти набуттю ними правосуб'єктності або корпоративного статусу релігійної організації. Відмова у законному визнанні статусу реально існуючої організації є запереченням релігійної свободи, оскільки без визнання правосуб'єктності релігійні організації не можуть набувати власності або інших матеріальних цінностей, необхідних для відкритого виявлення релігійних почуттів і віри. Таким чином, відмова в офіційному визнанні релігійної групи як юридичної особи допустима лише в тому випадку, коли необхідно захищати якісь знехтувані державні інтереси, що не можуть бути досягнуті менш обмежувальним способом. Той же пункт передбачає рівний статус для всіх релігійних об'єднань утверджує принцип презумпції (дана релігійна організація не винна і заслуговує захисту релігійної свободи, поки не доведене зворотнє).

Інші пункти статті 16 зорієнтовані на забезпечення автономії і самовизначення релігійних громад, на визнання свободи будувати свою організацію у відповідності до власних традицій (наявність або відсутність ієрархії), на вибір церковного персоналу, на запобігання дискримінації у фінансових справах релігійних організацій, на можливість і необхідність консультацій держави з релігійними інституціями, на право на релігійну освіту і виховання тощо.

Висновки і рекомендації

Історичний досвід різних країн у сфері релігійної свободи і його порівняльний аналіз приводить до деяких нормативних висновків. Більша релігійна свобода найвірогідніша при режимах, які мають рівне ставлення до окремих осіб і релігійних спільнот. Норма законного стримування на допустимі обмеження виявлення релігійної свободи не адекватна. Однією із найбільш важливих рис релігійної свободи, те, що робить її основним і невід'ємним правом, є її первинність як в часі, так і за ступенем обов'язковості щодо вимог цивілізованого суспільства. Держава, яка робить вигляд, що будь-який закон, який вона приймає, навіть якщо цей закон носить загальний характер і зовнішньо нейтральний, не здатна зрозуміти, наскільки істотною є релігійна свобода.

Незважаючи на те, що інститути релігійної свободи різні внаслідок дії місцевих традицій і культур, нині набутий значний історичний досвід щодо релігійної свободи, за допомогою якого можна вже ідентифікувати безсумнівні принципи, які заслуговують загального визнання. На мінімальному рівні вони включають не тільки принципи релігійної свободи, які проголошені в основних міжнародних документах з прав людини, а також і у Віденському заключному договорі, в Декларації Об'єднаних Націй 1981 р. із усуненням всіх форм нетерпимості й дискримінації, що ґрунтуються на релігії або віросповіданні. Необхідно прийняти практичні заходи з метою ототожнення конституційних і встановлених законом положень, що не відповідають цим принципам за мінімальним міжнародним стандартом. Мають бути зроблені також кроки в напрямку більш широкого схвалення цих принципів. Гарантія забезпечення офіційного визнання і реального здійснення всіх цих принципів допоможе подальшому поступу в сфері релігійної свободи.

Петро Яроцький

РЕЛІГІЙНИЙ ПЛЮРАЛІЗМ – ОСНОВА СВОБОДИ СОВІСТІ

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

II Ватиканський собор прийняв відповідні документи ("Декларація про ставлення Церкви до

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

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

1. Гідність людини – основа релігійної свободи

Звертаючись до “Декларації про релігійну свободу”, прийнятої II Ватиканським собором, необхідно зазначити, що Собор Римо-католицької церкви вперше за свою минулу історію сформулював доктринальні основи релігійної свободи, акцентуючи увагу на принципах релігійної свободи, які мають розумовий, інтелектуальний вимір, які уґрунтовані в Об’явленні, і повинні бути гармонізованими між Об’явленням і розумовим пізнанням. Підставою релігійної свободи, як з боку Об’явлення так і розумового сприйняття, вважають гідність людської свободи. Отже можна констатувати, що поняття релігійної свободи, не виводячи його за сакральну дужку, Навчальна влада Церкви обґрунтувала історичним досвідом і гуманістичною потребою сучасності. “Постулат свободи в людському суспільстві головним чином стосується гуманістичних духовних вартостей, насамперед потреби вільного сповідання релігії в суспільстві”.² Таким чином, Церквою продекларовано право особи і спільнот на суспільну і цивільну (приватну) свободу в релігійних питаннях.

Людська особа має право на релігійну свободу, бо це випливає із гідності людини. На цьому постулаті ґрунтується універсальний принцип релігійної свободи. “Всі люди повинні бути вільними від будь-якого примусу як з боку окремих людей і групових спільнот, так і людської влади, так щоб в релігійних справах нікого не примушували до дій і вчинків всупереч його совісті і ніколи не чинилося перешкод в діях і вчинках згідно своєї совісті в сфері приватній і публічній, індивідуальній або спільно з іншими в гідній людині спосіб”.³ Право свободи на релігійну свободу, як заявила Віронавчальна влада Церкви, повинно саме таким чином бути визнаним в правовому устрої суспільства і мати статус цивільного права.

Кожна родина як спільнота, що користується “власним і первинним правом”, має незаперечне право і привілей вільно організувати релігійне життя в домашньому вогнищі під керівництвом і опікою батьків. Саме тому цивільна влада повинна визнати і поважати права батьків обирати для своїх дітей ті чи інші школи або форми навчання і виховання. Проте, як зазначається в “Декларації про релігійну свободу”, права батьків порушуються, якщо їхніх дітей в школі примушують відвідувати лекції, які суперечать переконанням батьків, або застосовуються такі форми виховання, з яких цілком усувається релігійний контекст.⁴

Релігійна свобода базується на таких суспільних, загальнолюдських і особистих пріоритетах: визнання і пошанування права всіх громадян і релігійних спільнот на свободу в сфері релігії; неприпустимість спроб державної влади примушувати громадян визнавати або не визнавати будь-яку релігію, перешкоджати будь-кому вступати до будь-якої релігійної спільноти або виходити з неї; користування релігійною свободою не звільняє від особистої і суспільної відповідальності поважати права інших, виконувати свої обов’язки щодо інших, турбуватися про спільне добро всіх, хто

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

² Deklaracja o wolności religijnej // Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje.- Pallottinum. Krakow, 1967.- S.414.

³ Ibidem.- S. 415.

⁴ Ibidem.- S. 418.

користується релігійною свободою; суспільство має право протидіяти зловживанню правом на релігійну свободу, турбуючись про гармонійне співжиття громадян різних віровизнань, міжконфесійний мир, цілісність й інтегральність свободи; релігійна свобода повинна слугувати і вести до того, щоб люди при виконанні своїх обов'язків в суспільному, громадському житті поступали з найбільшою і усвідомленою моральними й правовими заходами відповідальністю.

Отже засади і принципи релігійної свободи мають гармоніювати з гідністю людини і Об'явленням Бога. Церква визнає, що в минулому траплялися прикрі порушення цієї гармонійності, коли “всупереч євангельському духу” діяв супротивний, хоча Церква й визнавала, що “нікого не вільно примушувати до віри”.¹ І лише з часом люди почали ґрунтовніше усвідомлювати гідність особи і дозріли до переконання, що в релігійних справах в суспільстві потрібно дотримуватися вільного вибору і ухилятися від будь-якого примусу. Одним словом, релігійна свобода означає свободу від будь-якого релігійного примусу і повагу прав як віруючих, так і невіруючих.

Існує зв'язок між релігійною свободою, свободою і гідністю та свободою Церкви. Там, де гарантується релігійна свобода, Церква має правом забезпечені й практичні умови для виконання своєї місії.² Християнам, як і всім іншим людям – віруючим і невіруючим – цивільне право має гарантувати безперешкодне співжиття в суспільстві згідно свого світоглядного вибору і сумління. Отже, тільки за таких умов можна говорити про узгодження між церковною свободою і релігійною свободою, яка всім людям і спільнотам повинна бути визнаною як право, санкціоноване і гарантоване правовим полем громадянського суспільства. Саме такий погляд на релігійну свободу є передумовою неупередженого сприйняття і толерування релігійного плюралізму.

2. Релігійний плюралізм – основоположний принцип свободи совісті

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

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

Впродовж тисячоліть цей принцип не викликав будь-яких сумнівів в католицизмі. Нові часи викликали ряд складних проблем, які щораз нагальніше почали вимагати ревізії цієї освяченої практикою засади. Піддано сумніву насамперед традиційне переконання про незаперечну негативну вартість нехристиянських релігій. Все частіше і послідовніше почала пробиватися думка, що нехристиянські релігії посідають змістовні вартості, які не лише є позитивні, а й безмірно цінні з погляду бачення правдивого релігійного життя. З погляду того незаперечного факту, що “Християнство є релігією обмеженого часового і просторового обсягу”, посилюються докази, що “нехристиянські релігії в оздоровленні релігійного життя були і можуть бути корисними”.³ Ряд християнських теологів ставить питання: “чи в Божому плані нехристиянські релігії не мають виконати важливого завдання людства; чи, іншими словами, через них не виконується якась частка божественного плану спасіння людства?”⁴ Зокрема, береться до уваги той факт, що “демографічний вибух”, тобто динамічний приріст народонаселення земної кулі, сприятиме постійному відсотковому зниженню кількості християн у світі. Стає очевидним нагальність релігійного плюралізму як явища постійного і звичайного. Саме це диктує необхідність докорінної зміни в позиції християнства в оцінці нехристиян як з точки зору сотеріологічної, так і морально-етичної.

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

¹ Ibidem.- S. 423.

² Ibidem.

³ Wprowadzenie do Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich // Sobór Watykański II ... S. 328.

⁴ Ibidem.- S. 328-329.

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

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

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

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

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

Великого значення надається ісламові, що пояснюється Соборною декларацією насамперед тим, що іслам досягнув високої релігійної зрілості в опрацювання теодицеї, етики і есхатології. Саме це дає можливість католицькій церкві налагоджувати з ісламом співпрацю і шукати дотичності і взаємного зрозуміння.

Загалом оцінюючи релігійну зрілість і духовні цінності нехристиянських релігій, II Ватиканський собор констатував: “Релігії, пов’язані з різними культурами, намагаються відповісти на ті самі питання за допомогою витончених понять і високоосвічених мовних засобів. Так, наприклад, в індуїзмі досліджується і виражається божественна таємниця через надмірне багатство міфів і вдумливі філософські концепції, а визволення з-під ударів долі шукається або в різних формах аскетичного життя, або в заглибленій медитації, або втечею до Бога з любов’ю і надією. Буддизм, в

¹ Ibidem.- S. 330.

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

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

різних своїх формах, визначає цілковиту недостатність цього змінного світу і пропонує способи, за допомогою яких люди в душі набожності могли б або досягнути стан досконалого визволення, або дійти, чи то за допомогою власних сил, чи вищої інстанції, до найвищого освітлення. Подібно й інші релігії, які існують в цілому світі різними способами намагаються вийти на зустріч неспокою людського серця, вказуючи шлях, тобто виробляючи доктрини і практичні вказівки, а також сакральні обряди. Католицька церква не заперечує і не відкидає все те правдиве і святе, яке є в усіх цих релігіях. З щирою повагою ставиться до їхніх способів діяльності й життя, до їхніх вказівок і доктрин, які хоча й відрізняються в багатьох випадках від католицизму, все ж таки відображають промінь тієї Істини, яка освітлює всіх людей.¹

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

3. Інкультурація як засіб утвердження релігійного плюралізму

Іоан Павло II сформулював концепцію інкультурації тобто євангелізації церкви і світу за допомогою синтезу Євангелії і національної культури. Сьогодні, коли Євангелія поступово досягає до культурних просторів, які залишаються поза сферою християнського впливу, ставиться нове завдання перед інкультурацією. Щоб йти вперед до третього тисячоліття, папа вважає необхідним здійснювати інкультурацію в країнах Сходу. Індія, Китай, інші азійські й африканські країни і народи, як заявляє голова Римсько-католицької церкви, мають самобутню культуру, багату філософію, давні релігійні традиції, притаманний їм спосіб життя і менталітет. Експериментальною базою інкультурації стає Індія. Папа Іоан Павло II з великою пошаною ставиться до духовних надбань цієї країни і вважає, що “індійська думка з великою енергією набуває досвіду, який, визволяючи людину з обмежень часу і простору, має абсолютну цінність”.³ Звідси завдання християн, як підкреслюється, з багатих надбань індійської культури, філософії, релігії взяти “елементи, згідні з їхньою вірою, щоб таким чином збагатити християнську думку”.⁴ Інакше кажучи, в даному випадку духовні елементи індійської культури “інкультуруються” в християнську культуру, а християнські в свою чергу “інкультуруються” в індійську культуру. Папа готовий зробити такий радикальний крок. Невідомо чи до цього готова вся католицька церква, і, що важливо, як на це відгукнеться індійська культура.

Оптимізм Івана Павла II щодо можливості такої “інкультурації” ґрунтується на таких критеріях. Перший: універсалізм людського духу, підґрунтя якого можна знайти в незмінному вигляді в розмаїтих культурах. Другий: коли християнська церква йде на зустріч з великими культурами Сходу (китайською, індійською), то “вона не відмовляється від того, що запозичила завдяки інкультурації з греко-латинською культурою”.⁵ Звідси й формулюються, по суті, пророчі завдання “інкультурації” для християнської церкви: “Ці критерії, зрештою, зобов’язують церкву кожної епохи, також церкву завтрашнього дня, яка стане багатшою завдяки своїм контактам з східними культурами і з цього факту зачерпне нову вказівку, щоб встановити плідотворний діалог з культурами, які людство може створити і розвинути у своїй подорожі в майбутнє”.⁶

“Інкультурована” церква завтрашнього дня уявлятиме собою синтез великих культур, філософій, релігій, пристосованих до Євангелія. Якщо такий проект буде реалізований, то в XXI

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

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

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

⁴ Ibidem.

⁵ Ibidem.

⁶ Ibidem.

столітті людство зустрінеться з новою універсальною релігією, якій немає аналогу. Але як би там не було, концепція “інкультурації” засвідчує про широке визнання релігійного плюралізму як невідмінної і важливої умови свободи совісті, дійового інструменту здійснення екуменічної програми у третьому тисячолітті.

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

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

Віктор Єленський

РЕЛІГІЙНІ ІНСТИТУЦІЇ В ЗАКОНОДАВЧОМУ ПОЛІ ПОСТКОМУНІСТИЧНОЇ ЄВРОПИ

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

Церкви й режими: п’ять моделей

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

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