

I. BAUDŽIAMOJI TEISĖ IR PROCESAS

TIKĖJIMO LAISVĖ KAIP MORALINĖS MOTYVACIJOS TEISĖ

Doc. dr. Saulius Arlauskas

Lietuvos teisės universiteto Teisės fakulteto Teisės filosofijos katedra
Ateities g. 20, 2057 Vilnius
Telefonas 271 46 97
Elektroninis paštas tfk@ltu.lt

Pateikta 2002 m. gruodžio 17 d.

Parengta spausdinti 2003 m. balandžio 17 d.

Recenzavo Lietuvos teisės universiteto Teisės fakulteto Teisės filosofijos katedros vedėjas profesorius habil. dr. Alfonsas Vaišvila ir šio Universiteto Socialinio darbo fakulteto Psichologijos katedros profesorius habil. dr. Viktoras Justickis bei Filosofijos, kultūros ir meno instituto vyr. mokslinis bendradarbis docentas dr. Arūnas Sverdiolas

S a n t r a u k a

Straipsnyje analizuojama tikėjimo laisvės teisės istorinė genezė, turinys, visuomeninė funkcija bei konstitucinės apsaugos sąlygos. Straipsnyje siekiama parodyti, kad būtent Kanto filosofiniai argumentai tinkamai pagrindžia tikėjimo laisvės konstitucinės apsaugos šiolaikinėse demokratinėse valstybėse nuostatas. Straipsnyje pateikiami argumentai, kokiomis sąlygomis tikėjimo laisvės teisės kontekste gali būti toleruojamos ateistinės pažiūros, taip pat argumentuojama, kodėl laisvamanybė gali būti traktuojama kaip sekuliarizuota tikėjimo forma. Straipsnyje aptariama religinės tolerancijos politikos socialinė funkcija ir su šia funkcija susijusi valstybės teisė globoti tik tas religines bendruomenes, kurių tikėjimas grindžiamas moraliniu požiūriu pozityviomis vertybėmis, o ne destruktiviai tikinčiųjų psichiką ir socialinę santarvę veikiančiomis tikėjimo doktrinomis. Straipsnyje taip pat aptariami pagrindai, kuriais remiantis galima teigti, kad tikėjimo platinimas peržengia juridines ribas.

I v a d a s

Visuotinės žmogaus teisių deklaracijos 18 straipsnis [1, p. 16] bei Europos žmogaus teisių ir pagrindinių laisvių apsaugos konvencijos 9 straipsnis [2, p. 638] skelbia maksimaliai liberalią žmogaus teisę pasirinkti tikėjimą ir jį skleisti. Kiekvienas valstybės, konvencijos dalyvis, gyventojas, remdamasis konvencijos normomis, turi teisę keisti savo religiją ar tikėjimą, taip pat vienas ar kartu su kitais, viešai ar privačiai, laisvai skelbti savo religiją ar tikėjimą, laikydamas pamaldas, atlikdamas apeigas, praktikuodamas tikėjimą ar mokydamas jo. Europos žmogaus teisių ir pagrindinių laisvių apsaugos konvencijos to paties 9 straipsnio 2 punkte nurodoma, kad laisvė skelbti savo religiją ar tikėjimą gali būti ribojama, bet tik tiek, kiek: „<...> yra nustatęs įstatymas ir kiek būtinai reikia demokratinėje visuomenėje visuomenės saugumui, viešajai tvarkai, sveikatai ir moralei ar kitų asmenų teisėms ir laisvėms apsaugoti“ [2, p. 638]. Suprantama, kad žmogaus tikėjimo jausmas – labai asmeniškasis. Tikinčiojo religinius jausmus nesunku užgauti, įžeisti. Tikėjimo klausimai yra tokie jautrūs, kad daugelis modernių komentatorių yra įsitikinę, jog tikėjimo laisvės teisė, kaip ir žodžio laisvės teisė, turi būti konstituciškai privilegijuota, palyginti su kitomis žmogaus teisėmis [3, p. 266].) Todėl demokratinėje visuomenėje maksimaliai liberalus tikinčiojo įsitikinimų toleravimas yra normalus reiškinys. Tačiau, kaip matome iš Europos žmogaus teisių ir pagrindinių laisvių

apsaugos konvencijoje deklaruojamų nuostatų, netgi demokratinėje visuomenėje tikėjimo laisvė turi tam tikras ribas. Todėl suprantama, kad kalbant apie tikėjimo laisvės teisės praktinį pripažinimą nepaprastai svarbu žinoti šios teisės ribas ir jas nubrėžti taip, kad liktų saugi ir tikėjimo laisvė, ir būtų apsaugota visuomenė nuo žmogaus psichiką ir moralę žalojančių tikėjimų skleidimo. Kaip tai padaryti?

1. Tikėjimo laisvės istorinė genezė

Siekiant išsiaiškinti tikėjimo laisvės teisės apimtį ir ribas pradžioje būtų tikslinga apžvelgti šios teisės istorinę genezę. Kalbant apie tikėjimo laisvę, svarbiausia vertybė yra pati tikėjimo laisvė. Pažiūrėkime, kaip ši vertybė istoriškai išsilo, kada ir kaip tapo visuotinai pripažinta teise. Istorikai tikėjimo laisvės šūkis reikšėsi visų pirma kaip konfesinio tikėjimo laisvė. Konfesinio tikėjimo laisvės teisės požiūriu reiškia tai, kad religinės bendruomenės veiklos, tikėjimo doktrinos savo prievartos priemonėmis negali varžyti valstybės. Todėl natūralu, kad konfesinio tikėjimo laisvės siekis teisine prasme ėmė ryškėti tuomet, kai prasidėjo Katalikų bažnyčios atsiskyrimo nuo imperinės valdžios diktato istorinis procesas. Nuosekliai laikantis tokio požiūrio, galima konstatuoti, kad tikėjimo laisvės principas religinio tikėjimo nepriklausymo nuo valstybės prasme pirmą kartą istorijoje buvo įformintas 1122 m., kai Katalikų bažnyčia ir Vokiečių nacijos šv. Romos imperijos sostas Vormse pasirašė taikos sutartį – Vormso konkordatą. Iki šios sutarties pasirašymo Katalikų bažnyčia visiškai priklausė nuo imperatorių ir karalių valios. Haroldas J. Bermanas, popiežių revoliucijos tyrinėtojas, remdamasis gausiais istoriniais šaltiniais, teigia: „Karolis Didysis šaukė Bažnyčios susirinkimus ir leido bažnytinius įstatymus dar prieš sutikdamas priimti imperatoriaus karūną iš Romos vyskupo rankų“ [4, p. 98]. Cituodamas kito autoriaus Christopherio Dawsono veikalą „Europos susikūrimas“ (Making of Europe) H. J. Bermanas formuluoja tokias mintis: „Karolis laikė popiežių savo kapelionu ir aiškiai pasakė Leonui III, kad karaliaus reikalas – valdyti ir ginti Bažnyčią, o popiežiaus pareiga už ją melstis... Karalius buvo ir Bažnyčios, ir valstybės valdytojas, o jo išleisti įstatymai nustatydavo griežčiausias ir smulkiausias dvasininkų elgesio normas ir Bažnyčios doktriną bei ritualą“ [4, p. 98, 750]. Po Vormso konkordato padėtis iš esmės pasikeitė. Kovodama už celibatą ir prieš pasaulietinę investitūrą, popiežių partija pasiekė ir dar vieną tikslą – Bažnyčios nepriklausomybę. „Prie šių senesnių tikslų buvo pridėtas naujas šūkis „Laisvę Bažnyčiai“, t. y. Bažnyčios laisvės nuo „pasauliečių“ kontrolės reikalavimas. Šis šūkis buvo nukreiptas į dvasininkų klasinę sąmonę, o kartu ją žadino. Negana to, pats imperatoriaus valdžios Bažnyčiai fakto pasmerkimas Grigaliui davė galimybę sunaikinti seną Karolingų idealą“ [4, p. 151] – teigia H. J. Bermanas. Bažnytinio imperiumo, kaip aukščiausios nepriklausomos Bažnyčios jurisdikcijos atsiradimas, reikšė Katalikų bažnyčios nepriklausomybę nuo pasaulietinės valdžios. H. J. Bermanas pažymi: „Bažnyčia paskelbė, kad ji esanti nepriklausoma, hierarchinė viešoji valdžia“ [4, p. 158].

Negalima sutikti su teiginiu, kad Katalikų bažnyčios nepriklausomybė nuo imperinės valdžios jau galėjo reikšti konfesinio tikėjimo laisvės teisės pripažinimą. Katalikiškuose kraštuose egzistuoja daugybė akivaizdžių istorinių faktų, bylojančių apie kitatikių, eretikų nuožmius persekiojimus. Šie istoriniai faktai rodo, kad Katalikų bažnyčios vaidmuo kitų konfesijų tikėjimo laisvės atžvilgiu buvo reakcingas. Šia prasme yra visiškai teisūs A. von Kampenhauzenas ir A. Chollerbachas, teigdami, jog: „Tikėjimo laisvės šiuolaikinė samprata buvo svetima viduramžiams“ [5, p. 273]. Tikinčiųjų dvasinė padėtis viduramžiais tikrai nebuvo laisva šiuolaikine asmens tikėjimo laisvės prasme. Taigi apie tikėjimo laisvės teisę šioje epochoje reikėtų kalbėti tik kaip apie katalikų bendruomenės *in corpore*, tiesiog kolektyvinę tikėjimo laisvę. Bet tai jau šis tas. Todėl neatsižvelgiant į XX amžiaus tikėjimo laisvės šalininkų kritišką viduramžių epochos tikėjimo laisvės vertinimą, mūsų amžių ir viduramžius, kad ir labai keista, jungia būtent ta pati kovos už tikėjimo laisvę gija. Jeigu Katalikų bažnyčia nebūtų išsikovojo juridinės nepriklausomybės nuo pasaulietinių valdovų, tai nebūtų ir realių istorinių prielaidų tikėjimo laisvės šiuolaikinei sampratai atsirasti. Paprasčiausiai nebūtų istorinių prielaidų konstituciškai ginamos tikėjimo laisvės idėjai iškilti.

Vis dėlto, kad nepadarytume skubotos išvados, dar kartą prisiminkime, kaip konservatyvi viduramžių katalikų dvasininkija padarė nuolaidų religinės tolerancijos srityje. Kaip pažymi A. von Kampenhauzenas ir A. Chollerbachas: „Istoriniu požiūriu tikėjimo laisvės pradžia Vokietijoje yra susijusi ne su asmens individualia laisve, bet su tolerancija, laisvai pasirenkant religinį tikėjimą“ [5, p. 273–274]. Skirtingų religinio tikėjimo idealų pasirinkimas yra susijęs su alternatyvų buvimu. Todėl konfesinio tikėjimo laisvė toliau galėjo plėtotis tik pačiuose katalikiškiausiuose kraštuose atsirandant alternatyvų katalikybei. O tai reiškia, kad visų pirma Reformaciją reikėtų laikyti religinės tolerancijos politikos atsiradimo katalizatoriumi. Žinoma, M. Liuteris neįsivaizdavo, kad jo veikla ir idėjos atvers kelią krikščioniškojo tikėjimo srovėms, kurios vėliau lems religinės tolerancijos politikos įsigalėjimą. Istoriniai faktai verčia teigti, kad protestantų bendruomenėms kovojant dėl nepriklausomybės nuo Romos katalikų bažnyčios 1555 m. Augsburgėje sudaryta religinės taikos sutartis pagal principą „kieno žemė, to ir tikėjimas“ (*cujus regio – ejus religio*) tarp Vokiečių nacijos šv. Romos imperijos imperatoriaus Karolio V ir Vokietijos žemių kurfiurstų, ir tai reiškia daugiau politinių nei teisinių religinės tolerancijos politikos prielaidų susiformavimą [6, p. 421]. Kalbėti apie konstitucinį religinės tolerancijos politikos įtvirtinimą šiame istoriniame laikotarpyje yra dar problemiška todėl, kad kunigaikščiai nemanė, jog jų valdose galimi keli alternatyvūs valstybės toleruojami tikėjimai. Netgi galima teigti, kad protestantiškuose kraštuose valstybės ir Bažnyčios santykiuose įvyko regresas. George'as H. Sabine ir Thomas L. Thorsonas pažymi: „Ten kur žlugo Romos bažnyčios vadovavimas, atsakomybė už tikėjimo išsaugojimą teko valdžios organams, nes niekas daugiau nesugebėjo to imtis. Pagaliau spręsti apie doktrinos grynumą beveik visur ėmėsi valdovai pasauliečiai“ [7, p. 375].

Istoriniai faktai liudija, kad religinė tolerancija, kaip valstybės religinės politikos norma, pirmąkart įstatymiškai buvo įtvirtinta Prancūzijoje po 36 metus (1562–1598 m.) trukusių pilietinių ir religinių karų tarp katalikų ir protestantų (hugenotų) partijų ir po vieno žiauriausių šios kovos epizodų – šv. Baltramiejaus nakties skerdynių (1572 m.), kai buvo išžudyta daug hugenotų, atvykusių į jų inspiruotą hugenotų lyderio Henriko Burbono (Navariečio) ir Prancūzijos karalienės Karolio IX sesers Margaritos Valua dinastines vedybas. Skerdynes organizavo katalikų partijos lyderiai hercogai Gizai ir karaliaus motina Jekaterina Mediči, bijodami hugenotų politinio sustiprėjimo. Katalikų ir hugenotų partijų kova truko tol, kol pagaliau 1598 m. Prancūzijos karalius Henrikas IV išleido Nanto ediktą, kuriuo buvo siekiama sutaukyti kovojančias šalis. Šis karaliaus išleistas juridinis dokumentas ir buvo pirmasis istorinis valstybės religinės tolerancijos politikos pavyzdys [6, p. 493].

Religinės tolerancijos idėja, kaip politinis šūkis, suskambo Anglijos XVII a. revoliucijos metu. George'as H. Sabine ir Thomas L. Thorsonas pažymi, kad Anglijoje iki XVII a. pilietinių karų Bažnyčios ir valstybės sujungimo idėją ir karaliaus, kaip valstybės vadovo, statusą gynė anglikonai [7, p. 457]. Ir katalikai, ir presbiterionai: „... sutarė, kad karaliaus viršenybė Bažnyčioje yra kėsinimasis į dvasinę nepriklausomybę“ [7, p. 457]. Tačiau jų sąjunga prieš anglikonus buvo neįmanoma. Presbiterionai (nuosaikieji kalvinistai), taip pat independentai (radikalieji kalvinistai) buvo aršūs popiežiaus diktato priešininkai. Ypač aktyvūs tikėjimo laisvės šalininkai buvo independentai. Jie reikalavo valdžios pakantumo tikinčiųjų kongregacijoms ir, aišku, visų pirma pakantumo sau [7, p. 459–460]. Taigi būtent Anglijos XVII a. revoliucija padėjo kertinius akmenis religinio tikėjimo laisvės politikai ir valstybinei religinių konfesijų įvairovės globai šioje šalyje. Kalbant apie konkrečią istorinę datą, kuri bylotų apie religinės tolerancijos politikos Anglijoje pradžią, būtų galima paminėti „Teisių bilį“, kuris buvo priimtas 1689 m., nušalinus nuo sosto kataliką Jokūbą II ir karaliumi paskelbus Jokūbo II dukters Marijos vyrą protestantą Olandijos Respublikos štathalterį Vilhelmą Oranietį. Būtent teisių bilis patvirtino šalyje protestantizmo viešpatavimą [7, p. 528]. O 1701 m., priėmus Santarvės aktą tarp parlamento ir karūnos, kuris numatė, kad Anglijos karališkojo sosto neturi teisės paveldėti katalikas, galima sakyti, kad katalikybės viešpatavimas Anglijoje baigėsi ir į teisinę erdvę įžengė įvairios nepriklausomos protestantiškos sektos [8, p. 66–67, 71]. Kaip matome, religinės tolerancijos politika Anglijoje prasidėjo netoleruojant katalikybės! Tai natūralu. Ortodoksiška katalikybė iki Šlovingosios revoliucijos nepripažino jokios kitos krikščionybės versijos, išskyrus bažnytinę katalikybės liniją. Tuo tarpu įvairios kalvinistų sektos,

priešingai, siekė laisvės, interpretuodamos Šventąjį raštą. Vadinasi, draudimas užimti Anglijos karališkąjį sostą katalikui tikrai garantavo įvairių protestantiškos krypties sektų ramų egzistavimą. Kita vertus, Anglijos valstybės valdžia pripažino nuo valstybės nepriklausomą ir valstybės nedraudžiamą įvairių religinių konfesijų veiklą, todėl galėtume teigti, kad greta Prancūzijos karaliaus Nanto edikto Santarvės aktas buvo kitas sektinas pavyzdys visai krikščioniškajai Europai, kad valstybės politikoje turėtų būti garantuojama įvairių religinių tikėjimų tolerancija. Vormso konkordatas įtvirtino tikinčiųjų tikėjimo praktikos nepriklausymą nuo valstybės. Nanto ediktas ir Santarvės aktas garantavo įvairių religinių konfesijų valstybės ginamą autonomiją. Vormso konkordatas teisiškai legitimavo vieningos tikinčiųjų bendruomenės tikėjimo nepriklausomybę nuo valstybės, o Nanto ediktas ir Santarvės aktas politiškai deklaravo ir konstituciškai legalizavo religinę toleranciją. Apžvelgiant daugiaamžę tikinčiųjų bendruomenių kovą dėl religinio tikėjimo laisvės, dėl valstybės pareigos ne tik nereguluoti tikinčiųjų bendruomenių vidaus gyvenimo, bet ir priedermės vienodais pagrindais globoti visas tikinčiųjų bendruomenes galima teigti, kad tikėjimo laisvės teisė iš tiesų yra privilegijuota žmogaus teisė visų kitų žmogaus teisių atžvilgiu.

2. Laisvamaniškos pasaulėžiūros ypatybės ir tikėjimas

Europos žmogaus teisių ir pagrindinių laisvių apsaugos konvencijos 9 straipsnio 1 punktą, pripažindamas minties laisvę, kartu suteikia teisę skleisti ne tik kokios nors religinės konfesijos tikėjimą, bet ir individualų, galima sakyti, unikalų žmogaus tikėjimą. Bet ar gali šis tikėjimas būti bet koks? Egzistuoja nuomonė, kad šiuolaikinė tikėjimo laisvės samprata taip pat implikuoja teisę neturėti jokio tikėjimo [5, p. 274]. Šiuo atžvilgiu darytina išvada, kad istorinio tikėjimo sekularizacijos proceso viršūnė yra netikėjimo kultas! Taip formuluojant mintį kyla klausimas, ką reiškia žmogui „neturėti jokio tikėjimo“? Gal tai reiškia būti ateistu ar laisvamaniu? Ateistinė pasaulėžiūra iš tiesų yra susijusi su religinio tikėjimo kritika ir dievo kaip tikėjimo simbolio neigimu. Apskritai galima teigti, kad ateistinės pasaulėžiūros ir tikėjimo sąvokų santykis yra gana prieštaringas. Kitaip tariant, dar reikia pasiaiškinti, ar religinio tikėjimo dogmatiškas neigimas apskritai neneigia tikėjimo. Kaip minėjome, konvencijoje nekalbama nei apie teisę neigti tikėjimą, nei apie teisę propaguoti netikėjimą. Taigi konvencijos kontekste negali būti ir vienareikšmiškai interpretuojamas ateistinės pasaulėžiūros legitimumas. Būtina pažymėti, kad, be ateistinės pasaulėžiūros, demokratinėse visuomenėse yra toleruojama ir laisvamaniška pasaulėžiūra, kuri taip pat susijusi su religinės pasaulėžiūros kritika. Todėl pabandykime pradžioje pasiaiškinti, kuo ypatinga laisvamaniška mintis ir koks jos santykis su tikėjimu.

Prie ateistinės pakraipos mąstytojų sovietiniai ateizmo apologetai yra priskyre anglių neopozityvistą Bertrand'ą Russellą (1872–1970) [9, p. 41]. Tačiau, nuodugniau pastudijavus B. Russello darbą *Religija ir mokslas* [10], vargu ar įmanoma įtartį šį žmogaus minties laisvės gynėją esant ateistą. Vertinant tikėjimo laisvę tiek teoriniu, tiek ir praktiniu aspektu, B. Russello mintys tikrai yra vertos dėmesio. Tyrinėdamas gnoseologinį žmogaus sąmonės ir realybės santykį, B. Russellas įtikinamai argumentuodamas parodo, kad moksliniai tikrovės reiškiniai tyrimai tiek determinizmo (priežastingumo) principo dogmatinis interpretavimas, tiek ir jam oponuojančio valios laisvės principo absoliutinimo požiūriu yra vienodai nepriimtini. Taip pat nepriimtinas šių principų ignoravimas arba kryptingas bandymas sukonstruoti kažkokį sintetinį tikrovės tyrimo metodą [10, p. 144]. Tai suprantama, nes mokslinė mintis negali būti įsprausta į kokius nors kategoriškus metodologinius rėmus. Mokslininkas privalo būti visiškai laisvas, tiek apibrėždamas tyrimo objektą, tiek ir pasirinkdamas tyrimo metodą. Racionalūs ir B. Russello samprotavimai apie kosminio tikslo sąlyginumą. Nėra pagrindo manyti, kad tai, ką žmogus regi veidrodyje, stovėdamas priešais jį, yra kosminis tikslas, kuris iš pat pradžių pasaulio kūrėjo buvo numatytas [10, p. 185]. Žmogus nėra įstabesnis nei liūtai ar tigrui, nei lakštingalos ar vieversiai [10, p. 185].

Įdomu tai, kad B. Russellas nėra toks mokslinio pasaulio aiškinimo optimistas, kai ima kalbėti apie etinius dalykus. Jis pripažįsta, kad: „... mokslas nieko negali pasakyti apie ver-

tybes, jis nepajėgus įrodyti tokių teiginių, kaip „geriau mylėti negu neapkęsti“ arba „švelnumas labiau pageidaujamas negu žiaurumas“ [10, p. 148]. Būtent vertybių klausimo aptarimas išduoda paties B. Russello moralines aspiracijas. Tame pačiame veikle *Religija ir mokslas* skyriaus *Mokslas ir etika* pabaigoje, dėstydamas savo asmeninę nuomonę vertybių klausimu, jis teigia: „Mūsų troškimai iš tikrųjų yra daug bendresni ir ne tokie savanaudiški kaip įsivaizduoja daugelis moralistų; jei taip nebūtų, morališkai nepadėtų tobulėti jokia etikos teorija. Iš tikrųjų ne etinės teorijos, o didelių ir kilnių troškimų ugdymas protingumo, laimės ir laisvės nuo baimės pagrindu gali paskatinti žmones daugiau veikti visuotinės laimės labui, negu jie veikia dabar“ [10, p. 202]. Matome, kad pačiam šių minčių autoriui be galo reikšmingi yra tokie dalykai kaip visuotinė laimė ir laisvė. Galbūt tai nėra vertybės pačios savaime, galbūt, kaip mano B. Russello, tai tik troškimai. Bet šie troškimai aiškiai pozityviai kryptingi. Jų siekinys – visuotinė laisvė ir laimė. Argi tokios nuostatos nerodo paties filosofo moralinių intencijų? Jei taip, tai ar yra pagrindas teigti, kad B. Russello nepripažįsta tikėjimo svarbos greta racionalios minties nepriklausomybės?

Turbūt būsime teisūs, jei tarsime, kad B. Russello laisvamaniška mintis įrodo, kad Vakarų Europoje laisvamanybė, atsiradusi kartu su deistine Naujųjų amžių pasaulėžiūra ir ilgainiui evoliucionavusi, neprarado svarbiausio dalyko – paprastos žmogiškos pagarbos gėriui, grožiui ir tikėjimo tiesos idealais bei šių idealų perspektyvumu. Būtent šiomis savybėmis laisvamaniška asmenybės savivoka ir turėtų skirtis nuo akiai ateistinio tradicinių vertybių neigimo. Laisvamanybė, kaip kūrybingos, moraliai pozityvios ir kilnios pasaulėžiūros forma, pagrįstai yra pripažinta žmogaus teisė turėti savo asmeninį požiūrį į žmogaus santykį su universumu bei žmogaus istorinę misiją.

3. Laisvės netikėti niekuo iliuzija ir pavojai. Tikėjimas kaip gyvybingos sąmonės egzistavimo būdas

Tarptautinės konvencijos žmogaus teisių klausimu, kaip įsitikinome, laisvamanybę ir ateizmą skiria. Bet kuo šie du fenomenai skiriasi tikėjimo požiūriu? Kitaip tariant, reikėtų pasiaiškinti, koks galėtų būti ateizmo santykis su netikėjimu apskritai, kuris gali plaukti iš tiesmukiško ir kategoriško Dievo buvimo neigimo. Tai būtina išsiaiškinti, nes įstatymai turi konkrečiai numatyti, kaip gali būti užkirstas kelias asmenybės dvasinei destrukcijai, kurią galėtų vykdyti socialiai žalingų ir žmonių psichikai pavojingų „tikėjimų“ skleidimas. Visų pirma reikėtų tiksliai įvardyti ateistinės (Dievą neigiančios) sąmonės požymius. Iš to, kas iki šiol pasakyta, negalima spręsti, kuo ateistinis mąstymo būdas skiriasi nuo laisvamaniško. Kalbant apie mokslinę sąmonės formą, galima sakyti, kad, tarkime, B. Russello ir marksistinių ateistų pozicijos beveik nesiskiria. Jos abi neigia išankstinę dieviškos esybės prielaidą mokslinėje pasaulėžiūroje. Moksliniu požiūriu gana pagarbi yra ir kita marksistinio ateizmo nuostata, kritikuojanti valdžios ir Bažnyčios aljansą. Šiuolaikinė demokratijos samprata numato griežtą Bažnyčios ir valstybės atskyrimą. Taigi kuo tuomet ateistinė sąmonė galėtų būti ydinga? Kai kalbama apie tikėjimo ir žinojimo santykį bei tikėjimo funkciją žmogaus sąmoningame gyvenime, regis, gana produktyviai gali būti panaudoti I. Kanto argumentai. Su I. Kanto argumentais polemizuoti religijos klausimu pabandė B. Russello. Tik gaila, kad I. Kanto pasiūlytą išeičių suderinti tikėjimą su žinojimu jis pavadino „neaiškia“ ir „pasiekusia tik pusiaukelę“ idėja [10, p. 104, 105]. B. Russellui pasirodė nepriimtina I. Kanto aptarta daikto savyje sąvoka, kuri buvo pavartota tikėjimui pagrįsti [10, p. 105]. Jo manymu, labai greit G. Hėgelio filosofijoje daikto savyje, arba dar kitaip vadinama substancijos, idėja buvo paneigta, ir tikrovės sampratoje liko vien tik reiškinių sąvoka [10, p. 105–106]. Čia nėra galimybių ir reikalo polemizuoti su šia B. Russello G. Hėgelio filosofijos interpretacija. Tiksliau būtų panagrinti paties I. Kanto doktriną tikėjimo klausimu. Pažiūrėkime, kokie yra jos pagrindiniai elementai. Pradžioje reikėtų paminėti, kad I. Kantas žmogaus laisvės realumą įrodo žmogaus galimybe remtis grynuoju proto dėsniu – kategoriniu imperatyvu, t. y. moraline žmogaus sąmonės determinacija. „... laisvė tikrai yra, nes ši idėja pasireiškia per moralės dėsni“, – teigia filosofas [11, p. 16]. Kitaip tariant, anot mąstytojo, žmogus gali suvokti, jog yra laisvas

tuomet, kai savo sprendimuose besąlygiškai vadovaujasi moraliniu proto dėsniu – kategori- niu imperatyvu, nes tuomet jo valia yra „aukščiausių dėsnių kūrėja“ ir negali priklausyti „nuo kokio nors intereso“ [12, p. 66]. Kai žmogus savo valios maksima laiko kokio nors asmeniškai malonaus rezultato pasiekimą, t. y. kai jis, anot I. Kanto, vadovaujasi „polinkiu ar proto vaizdiniais“, jo valia nėra laisva [12, p. 78]. Iliustruodamas savo mintis pavyzdžiu, I. Kantas teigia, kad žmogus, tarkime, privalo „prisidėti prie kito laimės“ ne todėl, kad tai jam būtų svarbu ar turėtų tam polinkį, ar tokiu būdu siektų malonumo, o todėl, kad tiesiog to reikalauja pareiga [12, p. 79]. Vadinasi, anot filosofo, moralinis žmogaus poelgis negali būti kaustomas kokių nors vilčių, kad tai jam pačiam gali būti naudinga. Apibūdinęs moralinio poelgio formą, I. Kantas aptaria ir moralinio veiksmo objektą. „Vadinasi, vieninteliai praktinio proto objektai yra *gėris* ir *blogis*. Pirmuoju laikomas būtinas sugebėjimo norėti objektas, o antruoju – būtinas sugebėjimo bjaurėtis objektas, bet abiem atvejais pagal proto principą“ [11, p. 76]. Iš I. Kanto praktinės filosofijos plauktų, kad kiekviena moraliai laisva būtybė yra tiesiog „pasmerkta“ rūpintis gėrio pergale prieš blogį. Štai dėl šios loginės dedukcijos, anot I. Kanto, ir iškyla Dievo idėja. Pasirodo, kad žmogus, būdamas moraliai įpareigotas kurti aukščiausiasį gėrį (visą gėrio visumą – [11, p. 133], t. y. jausdamas savo sąžinės paliepimus gyvenimą skirti moralinių idealų įprasminimui, privalo būti įsitikinęs, kad tai turi kokią nors prasmę. Kitaip tariant, kai žmogaus protas, kuris jam kategorinio imperatyvo forma įsako veikti vardan žmogaus būties, nesuteikia tos būtinos informacijos, iš kurios jis galėtų spręsti, kad ryt, poryt, gyvenimo gale, o galbūt ir po mirties visas jo triūsas nenueis veltui, belieka ... tikėjimas, kad tai, kaip jis gyvena, yra prasminga. Kai žmogaus protas pasirodo bejėgis, ką nors tvirtai atsakyti dėl moralinio pasiaukojimo savo veikloje prasmės, žmogui padeda tikėjimas. Štai kodėl I. Kantas teigia, jog: „... aukščiausias gėris galimas tik su sąlyga, kad yra Dievas...“ [11, p. 149]. Kitaip tariant, galima teigti, kad, I. Kanto požiūriu, Dievo idėja, tai tokia idėja, kuri įprasmina žmogaus pasiaukojimą kurti moralinį gėrį. Dievo idėja tokiu atveju tarsi užpildo dvasinį vakuumą tikėjimu kasdienės moralios veiklos prasmingumu ir taip kompensuoja proto bejėgiškumą pagrįsti žmogaus moralinio gyvenimo perspektyvą.

Teoriniu požiūriu nepaprastai svarbu įvertinti tai, kad I. Kanto filosofijoje Dievo idėja, kaip ir laisvės bei nemirtingumo idėja, yra praktinio proto postulatai [11, p. 156]. Pasvarsty- kime, kodėl būtent postulatai? Jau minėjome, kad realiai laisva gali būti tik moralinė būtybė. Jei žmogaus poelgis yra amoralus, toks poelgis nėra laisvės pasireiškimas. Sunku patikėti, kad kuris nors padorus žmogus netrokštų laisvės. Tačiau, jei tik jis trokšta laisvės, neišven- giamai yra įpareigojamas siekti gėrio. O jei tik siekia gėrio, neišvengiamai privalo patikėti Dievo buvimu, kuris įprasmina jo nesavanaudišką auką, gyvenimą vardan idealų. Taigi I. Kanto argumentacija vienareikšmiškai teigia, jog prasmingą moralinį gyvenimą gyvenantis žmogus neišvengiamai TIKI Dievą, netgi nepriklausomai nuo to, ar priklauso kokiam nors Bažnyčiai, ar save laiko laisvamaniu, ar ateistu. Taigi I. Kanto filosofijos kontekste sunku nu- brėžti takoskyrą tarp laisvamano ir ateisto. Jeigu ir vienas, ir kitas gyvena moraliai pra- smingą gyvenimą, ir vieno, ir kito sąmonėje tikėjimas atlieka savo pozityvų vaidmenį.

Suprantama, kad I. Kanto filosofijos išvados gali šokiruoti kiekvieną tikintį, kurio santy- kis su dievybe yra intymiai asmeniškasis, kuris turi susikūręs savo individualų dievybės vaiz- dinį ir juo besąlygiškai tiki. Skelbdamas, kad Dievas yra viso labo tik praktinio proto postu- latus, I. Kantas tarytum braunasi su savo racionaliomis abstrakcijomis ten, kur proto argu- mentai mažai ką gali paaiškinti. Šio straipsnio tikslas nėra atskleisti tikėjimo fenomeno ypa- tybes taip, kaip jas įsivaizduoja konkrečios religijos ar pavieniai tikintieji. Šio straipsnio tikslas yra pateikti tokį požiūrį į tikėjimo fenomeną, kuris turėtų tokį loginio aiškumo laipsnį, kad galėtų padėti teisiškai reglamentuoti tikėjimo laisvę. Būtent turint tokį tikslą, I. Kanto „religijos tik proto ribose“ koncepcija, regis, ir gali būti tuo teoriniu pamatu, kuris paaiškina visas reli- ginės tolerancijos politikos konstitucinio įgyvendinimo nuostatas, panaudojamas šiuolaiki- nėse demokratinėse valstybėse.

„Religijos tik proto ribose“ doktrina rodo, kad tikėjimo laisvė iš esmės reiškia asmeny- bės moralinę intenciją. Tikėjimas paskatina žmogų susikurti savo vaizduotėje pozityvių ver- tybių sistemą ir šią sistemą realizuoti savo gyvenime. Taigi tikėjimas žmogui būtinas tam, kad jis įgytų moralinius motyvus veikti ir apskritai gyventi prasmingą gyvenimą. Šiuo atžvilgiu

tikėjimo laisvės teisę galima būtų įvardyti kaip moralinės motyvacijos teisę. Žmogus turi teisę turėti savo tikėjimą, nes jis yra moralinė būtybė, ir atvirksčiai. Kadangi žmogus tiki, jis turi teisę ir privalo save realizuoti kaip moralinę būtybę. Žmogus iš principo negali egzistuoti niekuo netikėdamas. Žinoma, jo tikėjimo nereikėtų interpretuoti empiriškai. Empiriniu požiūriu žmogus bet kada gali kuo nors patikėti ar nustoti kuo nors tikėti. Tarkime, žmogus gali patikėti, kad bus ankstyvas pavasaris arba, priešingai, netikėti, kad pavasaris bus ankstyvas. Vis dėlto ši jo laisvė pasirinkti „tikėti ar netikėti“ nereiškia, jog jis balansuoja tarp tikėjimo ir netikėjimo gyvenimo prasingumu. Tikėjimas gyvenimo prasingumu nėra empiriškai sąlygotas tikėjimas, bet vartojant I. Kanto terminologiją galima sakyti yra transcendentaliai nulėmtas tikėjimas. Žmogus tiesiog yra „pasmerktas“ tikėti, jei tik siekia bent kiek prasingai gyventi.

I. Kanto filosofiniai argumentai visų pirma atsako į klausimą, kodėl demokratinėse valstybėse negali būti legitimi egzistencinio *netikėjimo* laisvė, kuri gali reikštis įvairiais pavidalais, ir kuri rodo, kad netikintis žmogus nebemato prasmės gyventi. Šiuo atžvilgiu jokia visuomenė negali būti abejinga savižudybėms, tiksliau, yra įpareigojama rūpintis, kad nebūtų aplinkybių, kurios kartais priverčia žmones anksčiau laiko palikti gyvenimą. Taip pat būtų galima paminėti ir tokias atskirų žmonių nuomones ir pozicijas, kai jų tikėjimo objektas yra ne Dievas, o koks nors destruktivus įvaizdis, šėtonas ar kita. Beje, neretai girdime apie sektas, kurių tikėjimo objektas ir yra būtent šėtonas. Šėtonas – tai blogio, agresijos ir netgi mirties simbolis. Jei moraliniu gėriu laikysime visa tai, kas susiję su gyvybės atsiradimu, globa ir išsaugojimu, blogis reikš priešingą kryptį. Blogis bus visa tai, kas veda į mirtį, į nebūtį. Moralinis gėris yra nukreiptas į žmogaus būties palaikymą. Blogis nukreiptas į šios būties sunaikinimą. Vadinasi, tikėjimas šėtonu ar kitu destruktiviu įvaizdžiu yra orientuotas į naikinimą to, kas kuriama pozityviai tikint. Šia prasme tikėjimas moralei priešingais simboliais rodo netikėjimą moraliniais idealais. Iš esmės tai tikėjimo neigimas. Prisiminę, kad tikėjimas yra žmogaus egzistencijos prasingumo atributas, galime pasakyti, kad ir netikėjimas, ir tikėjimas šėtonu yra gyvenimo beprasmybės atspindys žmogaus sąmonėje. Garbinant šėtoną ar kitą destruktivų turinį implikuojantį stabą ir per šį tariamą tikėjimą sąmoningai naikinant visa tai, kas yra pozityviai vertinga, kas gyva, kas veda į būtį, galima sakyti, vyksta žmogaus dvasinis konfliktas su savimi, pasireiškiantis realybės atstūmimu ir neigimu. Dvasiškai pasiklydęs žmogus linkęs naikinti viską, kas bent šiek tiek liudija apie gyvenimo prasingumą. Kaip ir savižudybės atveju, tikėjimas destruktiviais simboliais yra, galima sakyti, „bėgimo iš pasaulio“ būdas.

Pagaliau I. Kanto filosofiniai argumentai leidžia atsargiau įvertinti pačią ateistinės pasaulėžiūros idėją. Kiek ši idėja yra susijusi su žmogaus kritiniu požiūriu į religinį fanatizmą, tiek ji yra konstruktyvi. Tačiau jei ateizmą suprasime paraidžiui kaip tikėjimo apskritai neigimą (kantiškaisiais terminais tariant, idėjos, įprasminančios žmogaus gyvenimą, neigimą), tuomet destruktinis tokio ateizmo sąvokos turinio pobūdis akivaizdus.

4. Tikėjimo laisvė Lietuvos Respublikos Konstitucijos požiūriu

Remiantis Kanto argumentais parodžius, kad tikėjimo laisvė yra kiekvieno asmens dvasios siekis per gėrio idėją įprasmingai savo egzistenciją, atsiranda teorinis pagrindas tvirtinti, jog negali būti pateisinama prievarta žmogaus religinių jausmų atžvilgiu. Tai reiškia, kad negali būti jokio viešo autoriteto, kuris turėtų teisę versti žmogų tikėti kokiais nors jam svetimais dievais ir apskritai kokiomis nors „valstybinėmis“ gėrio ideologijomis. Šis tikėjimo (įsitikinimų) laisvės principas įtvirtintas Konstitucijos 25 straipsnio pirmoje – *Žmogus turi teisę turėti savo įsitikinimus ir juos laisvai reikšti* ir 26 straipsnio antroje dalyje – *Kiekvienas žmogus turi teisę laisvai pasirinkti bet kurią religiją ar tikėjimą...* [13, p. 11]. Šios konstitucinės normos, kaip matome, vienu metu ir įtvirtina tikėjimo laisvės principą, ir vienareikšmiškai pabrėžia, kad negali būti kryptingos valstybinės religinės propagandos, protekcionizmo kurios nors vienos religinės konfesijos atžvilgiu bei valstybės ideologinio užsiangažavimo. Kalbant apie tikėjimo laisvę galima teigti, jog veikia principas – kiek žmonių, tiek ir tikėjimų.

Bet tai nėra politeizmo propagavimas, kurį būtų galima interpretuoti kaip skirtingų gėrio modelių konkurenciją, o galbūt ir kovą. Tolerancija tikėjimo laisvės srityje, matyt, reikalinga tam, kad žmonės, gyvendami vienoje valstybėje ir vienoje visuomenėje, būtent ieškodami kiekvienas savo Dievo (savo gyvenimo įprasminimo idėjos), per religinę patirtį sutvirtintų moralines pažiūras. Kiekviena religija yra pozityvi, jei ji aukština gėrį, t. y. jei skatina žmogų pozityviai veiklai. Žmogus pozityviai gali realizuoti save tik gyvendamas tarp kitų žmonių, visuomenėje. Įvairūs, bet iš esmės nukreipti į gėrį visuomenės narių tikėjimai, anksčiau ar vėliau suartėja, suranda bendrą vardiklį, bendrą gėrio sampratą. Tikėjimo laisvės tolerancija kaip būdas žmonėms ieškoti dvasinio bendrumo taškų ir yra visuomenės sutelkimo, jos konsolidavimo priemonė.

Europos žmogaus teisių ir pagrindinių laisvių apsaugos konvencijos 9 straipsnio pirmos dalies pirmoji nuostata teigia, kad kiekvienas žmogus turi teisę į minties, sąžinės ir religijos laisvę. Akivaizdu, kad būtent ši norma visų pirma juridiskai įtvirtina reikalavimą valstybei toleruoti žmonių religinių įsitikinimų įvairovę, taip pat laisvamaniškas pažiūras. Draudimas valstybei užsiimti religine propaganda kaip tik ir yra prievartos tikėjimo laisvės atžvilgiu nebuvimo garantija. Bet nesunku pastebėti, kad nenaudoti prievartos asmens tikėjimo laisvės atžvilgiu viešai skelbiant tikėjimo laisvę įpareigojama visų pirma valstybė. Dar neaišku, ar ši nuostata kuo nors įpareigoja vieną visuomenės narį kito atžvilgiu. Greta tikėjimo laisvės nuostatos konvencijoje deklaruojama kita nuostata, iš kurios plaukia, kad žmogus turi teisę praktikuoti savo religiją kartu su kitais, taip pat *turi teisę privačiai ir viešai skelbti savo religinį tikėjimą* [2, p. 638]. Kaip matome, jei valstybė negali proteguoti kurios nors konfesijos, tai visi visuomenės nariai turi teisę platinti savo konfesinį tikėjimą tarp kitų bendruomenės narių kaip vertingiausią. Kyla klausimas, ar nėra tokiu atveju pavojaus reikštis religinei bei ideologinei valstybės prievartai bei vienu tikinčiųjų religinei prievartai kitų atžvilgiu. Juk religinė agitacija, vykstanti kad ir dialogo forma tarp kelių asmenų, neišvengiamai susijusi su tam tikra vieno asmens ekspansija į kito asmens dvasią. Pokalbio religine tematika paskirtis dažniausiai ir būna palenkti pašnekovo sielą į kokią nors tikėjimą. Atsakant į šį klausimą reikėtų turėti omenyje du dalykus. Visų pirma reikėtų prisiminti teiginius, kad valstybės tolerantiška religinė politika būtina tam, kad būtų garantuota kiekvieno žmogaus tikėjimo laisvė. Tuo tarpu kiekvieno žmogaus tikėjimo laisvė reikalinga tam, kad žmonės savarankiškai, be svetimų spaudimo surastų, susikurtų bendras vertybes, bendrus dievus. Tuo atveju, kai valstybei draudžiama užsiimti religine propaganda, tačiau visuomenės susiklausymas reikalauja, kad jos narių dauguma išpažintų bendrą gėrio sampratą, turėtų vienodą socialinių vertybių sistemą, kurios nors religijos ar kelių religijų, skelbiančių visuomenėje pripažintą gėrio idealą, vyravimas yra neišvengiamas. Šia nuostata būtų galima pagrįsti valstybės teisę „pripažinti visų pirma *tradiciškas* bažnyčias bei religines organizacijas“, įtvirtintą Lietuvos Respublikos Konstitucijos 43 straipsnyje [13, p. 16].

Apskritai būtų galima teigti, kad tikėjimo laisvė ir iš jos išplaukianti tikėjimų įvairovė yra tik *priemonė*, padedanti pasiekti tam tikrą tikslą. Šis *tikslas* yra ne kas kita, o bendros daugumai visuomenės narių gėrio sampratos suformavimas, vienodų moralinių principų įtvirtinimas. Visuomenėje dominuojanti kuri nors viena religinė orientacija gali atsirasti ar būti istoriškai išsaugota, kai patys visuomenės nariai platina tikėjimą ar užsiima bendra religine praktika. Taigi tam tikra religinė „prievarta“ visuomenės narių atžvilgiu, kylanti ne iš valstybės, bet iš pačios visuomenės, yra neišvengiama. Galima visiškai sutikti su B. Russello nuomone, kad vertybės yra subjektyvus dalykas, kad tai galų gale „skonio reikalas“ [10, p. 198]. Bet, regis, anglų mąstytojas tuo neapsiriboja, o pasitelkdamas publicistiką siekia savo liberalų ir laisvamanišką tikėjimą paskleisti, padaryti jį visuotiną. Taigi vyraujantis B. Russello norų motyvas buvo eksplikuoti savo asmenines vertybes, apšviesti visuomenę. Už panašią veiklą filosofas netgi buvo priverstas kalėti, buvo pašalintas iš Kembridžo universiteto.

Ir vis dėlto, jeigu valstybė paliks saviškai visuomenės religinę saviuklą, fanatikai tikėjimo srityje įgis pačias palankiausias teises galimybes brukti savo tikėjimą nesiskaitydami su būdais. Valstybė jokių būdu neturėtų nusišalinti nuo šio savaiminio proceso priežiūros. Tik kaip šią „priežiūrą“ įgyvendinti, nepažeidžiant pačios tikėjimo laisvės? Matyt, demokratiškiausias yra teisminis būdas. Teismai turėtų nagrinėti ieškinius, kuriuose vieni visuomenės

nariai argumentuotai kaltina kitus religine prievarta. Apie religinę prievartą, regis, būtų pagrindas kalbėti tuomet, kai vienas žmogus **be kito visuomenės nario sutikimo (pvz., be tėvų sutikimo) ir leidimo** bruka jam savo religinius įsitikinimus įvairiais pavidalais: pamokslaudamas, piršdamas religinę literatūrą ir t. t. Religinės prievartos pavyzdžiais, matyt, galėtume laikyti atvejus, kai įvairių sektų agitatoriai nekviesti beldžiasi į piliečių namų duris, lankosi pas juos darbovietėse, t. y. veržiasi ten, kur nėra nei laukiama, nei geidžiama religinė agitacija. Tačiau, jei religine agitacija užsiimama maldos namuose ar viešose vietose, kur tai negali sukelti žmonėms jokių nepatogumų, tai jau kitas dalykas. Viešose vietose piliečio valia klausyti ar neklausyti religinio pamokslo, priimti ar nepriimti religinę literatūrą ir t. t.

Kalbant apie konstitucinį atskiro visuomenės nario iniciatyvos, propaguojant savo tikėjimą, įteisinimą, visų pirma reikėtų paminėti tėvų teisę religiškai auklėti vaikus. Visuotinai pripažįstama, kad tėvai turi monopolinę teisę priartinti vaikus prie savo tikėjimo, arba, tik tėvams sutikus, svetimi asmenys gali religiškai auklėti jų vaiką. Tėvų dominavimas religiniame vaikų auklėjime byloja ne tik apie tai, kad jaunuomenės religinių įsitikinimų ugdymas nėra valstybės prerogatyva, bet ir apie tai, kad ši misija negali būti be tėvų sutikimo patikėta ir kitiems privatiems pašaliniais asmenims. Iš kur kyla tokia tėvų monopolija? Atsakyti turbūt galima taip: tėvai turi teisę suformuoti vaikų dvasioje tokią gėrio sampratą, kokią jie patys turi ir kuri užtikrina vaikams padorų, aplinkinių pagarbos vertą gyvenimą. Tėvai turi teisę į šeimos, giminės dvasinių tradicijų tąsą. Būtent pastaroji aplinkybė dar kartą patvirtina, kad ne religinių įsitikinimų įvairovė, bet, priešingai, religinių jausmų bendrumas yra visuomenės gyvybingumo ir išlikimo pagrindas. Remiantis šiais samprotavimais būtų galima paaiškinti Konstitucijos 26 straipsnio penktos pastraipos normą: *Tėvai ir globėjai nevaržomi rūpinasi vaikų ir globotinių religiniu ir doroviniu auklėjimu pagal savus įsitikinimus* [13, p. 11]. Būtina pasakyti, kad mokykla ir apskritai visa valstybės švietimo sistema yra pasaulėžiūros ir, aišku, tikėjimo formavimo instrumentas. Nėra pagrindo kalbėti apie pasaulietines mokyklas, kurios neformuoja jokie jaunuomenės tikėjimo. Jau parodyta, kad konstruktyvus ateizmas, kaip ir laisvamanybė, laikytinos sekularizuoto tikėjimo formomis. Todėl pasaulietinė mokykla neišvengiamai formuoja žmonių tikėjimo idealus. Kita vertus, moralinis jaunuomenės ugdymas pasaulietinėse įstaigose nebūtinai gali reikšti laisvamanybės skleidimą. Pagarbus pasauliečių pedagogų žodis religinių konfesijų atžvilgiu gali tik paskatinti jauną žmogų įsitraukti į kurios nors religinės bendruomenės gyvenimą. Tik tokiu pagrindu būtų galima pagrįsti pasaulietinių švietimo įstaigų pretenzijas būti svarbiausia dorinio jaunuomenės ugdymo atrama. Matyt, tik taip būtų galima pagrįsti Lietuvos Respublikos Konstitucijos 40 straipsnio pirmos pastraipos normą, skelbiančią, kad *Valstybinės ir savivaldybių mokyimo ir auklėjimo įstaigos yra pasaulietinės* [13, p. 15]. Ši norma, kaip matome, jokiu būdu nereiškia, kad pasaulietinė mokykla nėra įpareigojama formuoti jaunuomenės tikėjimą gėrio idealais, arba kad vienintelė pažangi pasaulėžiūra yra laisvamanybė. Beje, pastarąjį mūsų teiginį patvirtina tai, kad toje pačioje Konstitucijos pastraipoje priduriama, jog *tėvų pageidavimu mokyklose mokoma tikybos* [13, p. 15]. Vadinasi, auklėjimas mokyklose gali vykti, sakykime, ir istorijos, ir tikybos pamokose.

Išskirtinė tėvų teisė religiškai auklėti vaikus tik patvirtina tą mintį, kad tikėjimo laisvės teisė nėra savitikslių. Tikėjimo laisvė privalo padėti skleisti visuomenėje bendras dvasines vertybes. Ne visi žmonės, ne kiekviena šeima yra pajėgūs savarankiškai susiformuoti gyvybingą gėrio sampratą, tvirtus religinius jausmus. Čia gali būti reikalingas religinio autoriteto žodis, patarimas, globa. Tik kyla klausimas, kas gali geriausiai atlikti šio religinio autoriteto priedermes? Pripažįstant visų savarankišką gyvenimą gyvenančių visuomenės narių teisę į tikėjimo laisvę, religinio autoriteto iškilimas arba iškėlimas tampa sudėtingesnis. Vienas dalykas yra aiškus. Jei privačiame pokalbyje kuris nors asmuo atstoja kitam dvasinį autoritetą, toks jų padėčių susiskirstymas iš šalies negali būti kvestionuojamas. Kai brandžių žmonių valia kuriasi nauja sekta, taip pat negali būti draudžiama jai atsirasti. Savo ruožtu kiekvienas sektos narys, jei tik sugeba, jei tik iškyla kaip dvasinis autoritetas, turi teisę juo būti. Būtent tokiame kontekste ir galėtų būti interpretuojama Konstitucijos 43 straipsnio pirmos pastraipos nuostata, kuri suteikia teisę valstybei pripažinti *kitas* (greta tradicinių) bažnyčias ir religines

organizacijas – jeigu jos turi atramą visuomenėje ir jų mokymas bei apeigos neprieštarauja įstatymui ir dorai [13, p. 16].

Tvirtinant, kad dvasinio švietėjo vaidmenį turi teisę atlikti kiekvienas tam pasirengęs demokratinės visuomenės pilietis, ir tai, kad niekas nėra įgaliotas drausti visuomenės nariams laisvai reikšti savo religinius jausmus, kyla klausimas, ar neegzistuoja kokios nors sąlygos, ribojančios religinę agitaciją, jei ne personalijų, tai bent skleidžiamo tikėjimo turinio atžvilgiu. Kitaip tariant, reikėtų apsvarstyti, kada prozelitizmas visuomenėje gali būti juridiskai ribojamas. Europos žmogaus teisių ir pagrindinių laisvių apsaugos konvencijos 2 punktas skelbia: „Laisvė skelbti religiją arba tikėjimą gali būti tik tiek apribojama, kiek yra nustatęs įstatymas ir kiek būtina reikia visuomenės saugumui, tvarkai, sveikatai ar moralei arba kitų asmenų pagrindinių teisių bei laisvių apsaugai“ [2, p. 638]. Kaip matome, kai klausimas, kas skelbia religinį tikėjimą, pasidaro nebeaktualus, kyla kitas klausimas, kokio turinio religinės idėjas teisiškai leistina toleruoti. Tarptautiniai dokumentai draudžia propaguoti religines doktrinas, kurios pavojingos „visuomeninei tvarkai“, „valstybės saugumui“, „žmonių sveikatai“, „moralei“, „kitų žmonių teisėms ir laisvėms“. Visi šie apribojimai iš esmės išreiškia visuomenės pozityvių socialinių vertybių gynimą. Šios vertybės dažniausiai įtrauktos į demokratinės valstybės konstitucinių normų turinį. Vadinasi, būtent valstybinės valdžios institucijos ne tik gali, bet ir privalo įsikišti, kai religinė agitacija niekina visuotinai pripažįstamas ir konstituciškai deklaruojamas vertybes. Suprantama, kad už konstitucijai prieštaraujančių religinių tikėjimų propagavimą, ypač kai tai pasireiškia neteisėtais pavidalais, valstybės įstatymuose gali būti numatyta atsakomybė. Valstybė, atsakydama už visuomenėje spontaniškai besiplėtojančios religinės bendruomenės veiklos konstitucingumą, taip pat turi teisę numatyti religinių sektų kūrimosi tvarką, tvirtinti jų statusus, nagrinėti ieškinius dėl asmens teisių pažeidimo religinės bendruomenės viduje ir už jos ribų. Valstybė, remdamasi įstatymų pažeidimų įrodymais, visuomenės narių informacija apie religinių sektų veiklos neigiamus padarinius, taip pat pažangia demokratinė valstybių praktika reglamentuojant netradicinių religinių bendruomenių veiklą turi teisę užkirsti kelią destruktivių tikėjimų plitimui.

Išvados

1. Tikėjimo laisvės teisės istorinė genezė liudija, kad ši teisė yra išskirtinė teisė kitų žmogaus teisių atžvilgiu, ir valstybė privalo ją besąlygiškai globoti. Tikėjimo laisvės teisė yra tiesiogiai susijusi su žmogaus moraline prigimtimi. Tikėjimo laisvė yra asmenybės moralinių motyvų veikti paieškos pagrindas.

2. Netikėjimo teisė, kalbant apie ją egzistencine prasme, neegzistuoja. Ir ateistinės pažiūros, ir laisvamaniškos pažiūros yra visuomenėje legitimios tiek, kiek jos neprieštarauja visuomenės kultivuojamai moralei ir dorai. Visuomenė negali toleruoti tų sektų, kurios šlovina blogio simbolius.

3. Valstybė privalo vienodai pagarbiai elgtis su visomis joje veikiančiomis bažnyčiomis ir religinėmis organizacijomis. Valstybė gali globoti tik tas bažnyčias ir religines organizacijas, kurios turi tradicinę atramą visuomenėje ar kurios tokią atramą įgyja ir kurių mokymas neprieštarauja moraliniams idealams.

4. Tikėjimų ir religijų įvairovė ir jų laisvas praktikavimas padeda susiformuoti visuomenės socialinių vertybių sistemai. Būtent dėl šios priežasties tėvai įgyja teisę rūpintis vaikų religiniu švietimu, o vieni visuomenės nariai skleisti savo tikėjimą kitiems.

5. Jei visuomenė informuoja apie kurios nors religinės konfesijos ar sektos destruktivią veiklą, valstybė, atsižvelgdama į demokratinė valstybių praktiką ir konstitucinius įgaliojimus, turi teisę tokios konfesijos ar sektos neregistruoti ir jų vykdomą prozelitizmą įstatymo numatytu keliu persekioti.



PASTABOS IR NUORODOS

1. **Visuotinė** žmogaus teisių deklaracija // Žmogaus teisės. – Vilnius: Mintis, 1991.
2. **Europos** žmogaus teisių ir pagrindinių laisvių apsaugos konvencija // Berger Vincent Europos žmogaus teisių teismo jurisprudencija. – Vilnius: Pradai, 1997.
3. **Eigruber Christopher L., Sager Lawrence G.** Religious liberty and the moral structure of constitutional rights. Legal Theory. Volume 6. Number 3. September 2000. – Cambridge University Press.
4. **Berman Harold J.** Teisė ir revoliucija. Vakarų teisės tradicijos formavimasis. – Vilnius: Pradai, 1999.
5. **Kampenhauzen A., Hollerbach A.** Svoboda veroispovedanija // Gosudarstvennoje pravo Germanii. Izd. Izenzee I., Kirrhof P. – Moskva: I–tut gosudarstva i prava RAN, 1994.
6. **Istorija** srednich vekov / Pod red. N. F. Kopesnickogo. – Moskva: Prosveščeniye, 1980.
7. **Sabine H. George, Thorson L. Thomas.** Politinių teorijų istorija. – Vilnius: Pradai, 1995.
8. **Naujųjų** amžių istorija. Op. cit.
9. **Ateisto** knyga / Red. S. Skazkinas. – Vilnius: Mintis, 1986.
10. **Russell Bertrand.** Religija ir mokslas. – Vilnius: Mintis, 1982.
11. **Kantas I.** Praktinio proto kritika. – Vilnius: Mintis, 1987.
12. **Kantas I.** Dorovės metafizikos pagrindai. – Vilnius: Mintis, 1980.
13. **Lietuvos Respublikos** Konstitucija. – Vilnius: Teisinės informacijos centras, 1999.



The Freedom of Faith as a Right of Moral Motivation

Dr. Assoc. Prof. Saulius Arlauskas

Law University of Lithuania

SUMMARY

There is analysed in the article the faith freedom right's historical genesis, content and social function. On the ground of Kant's philosophical arguments it is proved not possibility of radical atheistical world outlook and that faith's freedom serves social value system formation in the society. There is disclosed in the article what are the religial propagation legal limits and in what cases there is forbidden in the society the ideas of some religion sects.

