

Міністерство освіти і науки України  
Державний заклад «Південноукраїнський державний педагогічний університет  
імені К. Д. Ушинського»

На правах рукопису

**ШЕВЧЕНКО Світлана Альфредівна**

УДК: 322.2 (348.71): 32.001

**КЛЕРИКАЛІЗМ В СИСТЕМІ ДЕРЖАВНО-НАЦІОНАЛЬНИХ  
ВІДНОСИН ЄВРОПЕЙСЬКИХ КРАЇН:  
ПОЛІТИКО-ПРАВОВЕ РЕГУЛЮВАННЯ**

Спеціальність 23.00.02 – політичні інститути та процеси.

Дисертація на здобуття наукового ступеня  
кандидата політичних наук

Науковий керівник:  
Музиченко Ганна В'ячеславівна –  
доктор політичних наук, професор

Одеса – 2015

## ПЛАН

<b>ВСТУП</b>	3
<b>РОЗДІЛ 1.</b> Теоретичні витoki та сучасні підходи щодо аналізу відносин державних та релігійних інститутів	9
1.1. Державно-релігійні відносини як об'єкт науково-теоретичних досліджень	9
1.2. Сучасний науковий дискурс щодо постсекулярних перспектив конструювання системи державно-релігійних відносин в країнах Європи	21
1.3. Концептуалізація моделей державно-конфесійних відносин в Європі	33
Висновки до 1 розділу	44
<b>РОЗДІЛ 2.</b> Розвиток методології дослідження клерикалізму як політичного феномену	47
2.1. Методологічні засади дослідження місця та ролі релігії в соціально-політичному просторі	47
2.2. Методологічні основи аналізу державно-релігійних відносин у другій половині ХХ – на початку ХХІ ст.	62
2.3. Методологічні особливості політології релігії	73
Висновки до 2 розділу	82
<b>РОЗДІЛ 3.</b> Феномен клерикалізму та процес клерикалізації в постсекулярній Європі: особливості політико-правової регламентації	84
3.1. Релігійне різноманіття в Європі: сучасний стан та динаміка розвитку	84
3.2.«Синкретична модель» державно-конфесійних відносин у Європі: особливості нормативно-правового закріплення та розвитку в ХХІ ст.	94
3.3. Симбіотично-партнерська модель державно-релігійних відносин в Європі на початку ХХІ ст.	116
Висновки до 3 розділу	137
<b>РОЗДІЛ 4.</b> Державно-релігійна ситуація в Україні в контексті загальноєвропейського постсекулярного розвитку	141
4.1. Конфесійна структура українського суспільства в контексті національно-державного розвитку	141
4.2. Державно-релігійні відносини в Україні: інституційна взаємодія	155
Висновки до 4 розділу	187
<b>ВИСНОВКИ</b>	190
<b>СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ</b>	200

## ВСТУП

**Актуальність теми дослідження.** Ознаками сучасної політичної ситуації в світі є політизація релігії та клерикалізація політики. Політичні процеси як міжнародного, так і національного рівня все більш зазнають впливу релігійних змістів. Релігійні питання стають предметом дискусій, а політика визначається за допомогою релігійних ілюстрацій. У політичних дискурсах спостерігається зміщення з атеїстичної догматики, з характерним для неї секулярним підходом, у постсекулярний, з акцентуванням на проблемі місця релігії в соціально-політичних процесах. Європа ХХІ ст. демонструє конкуренцію політичних проектів, представлених релігійними контекстами. Країни регіону реалізують запит на релігію як джерело національних ідей, інструмент долання демографічних, соціально-культурних загроз. Декларуючи ідеї культурного плюралізму, необхідні для забезпечення соціально-економічної сталості через процес забезпечення трудових міграцій в Європу, уряди країн ЄС, одночасно, прагнуть реалізувати запит національних суспільств на захист їх культурних традицій. Популярним стає процес латентної клерикалізації політичних систем, який передбачає моделювання структури суспільної свідомості громадян держави у контексті релігійних формул, що займають місце секулярних догматів. Зростання політичного впливу релігійних ортодоксій постає наслідком кризи довіри до національно-державних інституцій, які втрачають важелі впливу в умовах глобалізації та інтеграції.

На рубежі ХХ-ХХІ ст. в Україні відбувається процес переосмислення державної політики в сфері релігії, зростання кількості релігійних організацій та їх конкуренція, а разом із цим – формування інтересу держави до створення Національної Помісної Церкви. Отже, наукове осмислення європейського досвіду політико-правового регулювання клерикалізму, порівняння його із українським соціально-політичним контекстом має сприяти визначенню адекватності загальних тенденцій національного розвитку у питаннях

державно-релігійних відносин і встановленню параметрів політичних практик, асоційованих із європейськими.

**Зв'язок з науковими програмами, планами, темами.** Тема і зміст дисертаційного дослідження є складовою частиною комплексних науково-дослідних тем кафедри політичних наук і права Державного закладу «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського» «Трансформаційний процес в Україні : основні проблеми та умови їх вирішення» (№ державної реєстрації 0109U000215) (2010-2014 рр.) та «Соціально-політичні проблеми України в контексті глобальних процесів» (№ державної реєстрації 0114U007155), одним із виконавців яких є дисертантка.

**Мета** дисертаційного дослідження – узагальнення політико-правових засад регулювання клерикалізму в національно-державному розвитку європейських країн.

Зазначена мета досягається вирішенням наступного комплексу **завдань**:

- здійснити аналіз науково-теоретичних досліджень державно-релігійних відносин;
- виявити особливості сучасного політико-правового дискурсу щодо постсекулярних перспектив конструювання систем державно-релігійних відносин в країнах Європи;
- проаналізувати та узагальнити концептуальні моделі державно-релігійних відносин в Європі;
- дослідити процес формування та розвитку сучасної методології дослідження клерикалізму як політичного феномену;
- розглянути сучасний стан та динаміку розвитку релігійного різноманіття в країнах Європи;
- здійснити аналіз політико-правового закріплення клерикалізації політичних процесів в «синкретичній» та «симбіотично-партнерській»

моделях державно-релігійних відносин країн Європи;

– проаналізувати державно-релігійну ситуацію в Україні в контексті загальноєвропейського постсекулярного розвитку;

– дослідити формування сучасної конфесійної структури українського суспільства в контексті національно-державного розвитку;

– проаналізувати інституційні взаємодії держави та релігійних груп в Україні в умовах трансформації моделі державно-релігійних відносин.

*Об'єктом дослідження* є політичний феномен клерикалізму в національно-державному розвитку країн Європи.

*Предметом дослідження* є політико-правові аспекти клерикалізації політичних процесів в національно-державному розвитку європейських країн.

*Методологічна основа дослідження.* Специфіка об'єкту дослідження обумовила застосування системного, міждисциплінарного та комплексного підходів та досліджувалася за допомогою:

– методу діалектики, який дозволив аналізувати державно-релігійні відносини з позицій бінарності процесів політизації релігії та клерикалізації політики;

– загальнонаукових методів: аналізу та синтезу, дедукції та індукції, формально-логічного методу, структурно-функціонального, узагальнення та аналогії; порівняння, які дозволили проаналізувати моделі державно-релігійних відносин, здійснити їх порівняльний аналіз, узагальнити висновки. Так, за допомогою структурно-функціонального методу здійснено теоретичне моделювання відносин політики та релігії та виокремлення моделей державно-конфесійних відносин за сукупністю параметрів. Інституційний метод дозволив проаналізувати взаємодію державних та релігійних інститутів;

– спеціально-політологічні методи дослідження: дескриптивний та прогностичний методи, а також багатофакторний аналіз, контент-аналіз, які дозволили здійснити опис сучасних державно-релігійних відносин в країнах

Європи, проаналізувати національні та міжнародні документи та простежити розвиток експертного дискурсу з проблем державно-релігійних відносин.

**Наукова новизна одержаних результатів.** Здійснене дослідження дозволило сформулювати та обґрунтувати нові наукові положення, що виносяться на захист:

*Вперше:*

доведено, що тенденція клерикалізації політичних процесів пов'язана з інституційно-функціональним запитом світської влади на привласнення ідеологічного простору, який будучи звільнений від секулярних догматів виявився підконтрольним релігійним настановам;

систематизовано новітній політико-правовий дискурс в контексті опозиційності тенденцій конс'юмеризації релігійної сфери та постсекулярного запиту національно-державних ідеологій в країнах Європи;

визначено, що клерикалізація політичної сфери в Європі є наслідком процесів актуалізації національних ідей в умовах постмодерної кризи, що проявляється в позитивній дискримінації певних релігійних деномінацій, імітаційному характері плюрально-орієнтованих світських держав.

*Уточнено:*

положення про клерикалізм як політичний феномен та результат практичного втручання релігійних інституцій в політичний процес, про чинники клерикалізації пов'язані із інституційно-функціональним запитом світської влади на привласнення ідеологічного простору;

політико-правові механізми, що регулюють сучасні державно-релігійні відносини в країнах Європи та розвиваються в напрямі відновлення впливу на релігійний простір;

уявлення про підвищення запиту на «націоналізацію» релігії в сучасних суспільно-політичних процесах, обумовлено внутрішнім потенціалом релігії щодо формування відповіді на виклики глобалізації, на зростання соціально-культурної, ідеологічної, соціально-політичної і загально цивілізаційної кризи;

*Дістало подальшого розвитку:*

новітній дискурс з проблем клерикалізації політичного процесу в країнах Європи, який розвивається в контексті постсекулярного розвитку та демонструє зміцнення релігійно-консервативних настроїв;

тенденції розвитку «синкретичної» та «симбіотично-партнерської» моделей державно-релігійних відносин в країнах Європи на початку XXI ст., які характеризуються активним процесом латентної клерикалізації;

дослідження сучасного процесу політико-правового регулювання державно-релігійних відносин в країнах Європи шляхом оновлення наявної емпіричної бази з цих питань;

знання про конфесійну структуру українського суспільства з урахуванням нових тенденцій початку XXI ст.: розкол християнських конфесійних груп; інституалізація нових релігійних рухів і нетрадиційних конфесійних інститутів.

**Практичне значення одержаних результатів** полягає в тому, що положення та висновки компенсують існуючі в політології прогалини щодо аналізу розвитку державно-конфесійних відносин і можуть бути використані при розробці нових та удосконаленні існуючих заходів в процесі створення державної політики в сфері релігії сучасних країн. Представлений аналіз клерикалізму, як актуалізованого в постсекулярний період політичного феномену, може бути використано в процесі політико-правового регулювання системи релігійних відносин сучасних суспільств. Матеріали дослідження можуть використовуватися як науково-практична основа для розробки програм та концепцій державно-релігійних відносин, для активізації механізмів координації діяльності органів влади в сфері релігійної політики. Положення дослідження можуть використовуватися у навчальному процесі, при підготовці курсів з політології, соціології, релігієзнавства тощо.

**Апробація результатів дослідження** здійснювалася на конференціях та методологічних семінарах кафедри політичних наук і права Державного

закладу «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського». Результати дослідження оприлюднювалися на регіональних, всеукраїнських і міжнародних науково-практичних конференціях: Актуальні питання зовнішньої політики України (грудень 2013 р., м. Одеса), Гуманітарний всесвіт: люди, ідеї, події», (березень 2014 р., м. Львів), «Гуманітарне знання у соціально-правовому дискурсі» (Полтава, 31 жовтня 2014 р.), Україна і світ у третьому тисячолітті: політичний, економічний, правовий та культурний виміри (березень 2015 р. м. Одеса); Політологічних читаннях імені професора Богдана Яроша (Луцьк, 14 квітня 2015 р.).

**Публікації.** Основні ідеї, положення та висновки дисертаційного дослідження викладені автором у 8 публікаціях, 6 з яких надруковані у фахових наукових виданнях із політичних наук, зокрема – 1 у міжнародному виданні, 2 тезах виступів на науково-практичних конференціях.

**Структура дисертації** складається з вступу, 4 розділів, 11 підрозділів, висновків, списку використаних джерел. Основний текст дисертації складає 198 сторінок. Список використаних джерел займає 52 сторінки (483 найменування, з яких: 78 – це нормативно-правові акти, 84 – іноземна література).



## РОЗДІЛ 1

### ТЕОРЕТИЧНІ ВИТОКИ ТА СУЧАСНІ ПІДХОДИ ЩОДО АНАЛІЗУ ВІДНОСИН ДЕРЖАВНИХ ТА РЕЛІГІЙНИХ ІНСТИТУТІВ

#### *1.1. Державно-релігійні відносини як об'єкт науково-теоретичних досліджень.*

Наукові гіпотези доводять, що релігійні зв'язки в суспільстві є старшими за правові, чи державні. Дж. Мур писав, що релігія старша і за право, і за державу [54]. Редкліф-Браун вважав, що в первісному суспільстві важко розділити політичні й ритуальні функції. Згідно з Г. Зіммелем, ранні форми розвитку культури позначені відсутністю спільнот, які водночас не були б культовими організаціями [115]. Отже, тривалий час релігія не розглядалася як щось зовнішнє відносно держави – уявлення про сакральне походження держави було важливішим чинником її легітимації.

Знання про зв'язок цих феноменів накопичуються з об'єднання людської спільноти у суспільство, з виникненням таких інститутів як держава, право, влада, власність, з усвідомленням людиною себе суспільною істотою, з осмислення значення цього зв'язку. За А. Колодним, «первинні політологічно-релігієзнавчі знання акумулюються у сфері філософсько-історичного світогляду, коли можна говорити про протополітологію релігії, яка підготувала теоретичну базу для синтезу знань в перспективну і цілісну наукову систему» [141]. Протоелементи цих знань з'являються на рівні міфологічного і релігійного світогляду у давньосхідних суспільствах Єгипту, Вавилону, Індії, Китаю. Так, протополітологічні вчення народів Індостану викладені у Ведах, Дхармасутрах, Законах Ману. Релігійні настанови, викладені в священних текстах, виступали ще й регуляторами суспільно-політичного буття. Такі давньокитайські релігійно-етичні і політико-правові вчення як конфуціанство, моїзм, легізм, даосизм стосувалися проблем суспільного договору, державного управління, контролю, влади,

співвідношення людини і держави та ролі на рівні цих суспільно-політичних сегментів релігійного чинника.

Антична філософія вплинула на процес розвитку «політології релігії» [141]. Вчення Піфагора, Демокріта, Протагора, Гіппія, Сократа, Платона, Аристотеля піднімали питання функціонування держави, моральності політики, відстоювали взаємодоповнювальність божественного, природного і позитивного права на основі принципу справедливості [38, с. 83]. Платон вважав, що державна релігія об'єднає і гуртує громадян, сприяє формуванню єдиної думки, а тому державні закони мають оберігати державну релігію [38, с. 83-84]. Релігія для Платона – це корисна вигадка, яка дає змогу пояснити нерівність людей шляхом поширення ідеї, що хоча в ідеальній державі всі браття, але бог, створюючи людей, в людей, які мають правити, додав золото, а в їх помічників – срібла [215, с. 52].

В процесі диференціації суспільств, відокремлення від релігії права і політики, виокремлення релігійних інституцій і ускладнення державних організацій, відносини між релігією і державою стають об'єктом досліджень філософів – Епікура, стоїків (Зенон, Клеанф, Аврелій, Сенека). Оцінюючи роль релігії в суспільстві, Сенека писав : «Чернь вважає релігію правдою, мудрець брехнею, правитель – корисною вигадкою» [Цит. за : 38, с. 87].

З твердженням християнства як державної релігії в Римській імперії віротерпимість змінюється релігійною нетерпимістю. Значну роль відіграли апологети християнства – Тертуліан, Юстин, Оріген [38, с. 89]. В епоху середньовіччя патристами (Василій Великий, Аврелій Августин) закладені підвалини релігієзнавства, здобутки якого вплинули на становлення релігієзнавства і політології релігії, оскільки тривалий час богословська християнська думка визначала пріоритети політичного розвитку.

Августин, розвиваючи християнську концепцію історії, вважав всі соціальні, державні та правові установи наслідком гріховності людини. У праці «Про град Божий» він визначав історію як боротьбу між християнами,

що будують «град Божий», і послідовниками Сатани, які побудували світську державу – «град земний» – і відстоює теократичну форму державного правління з верховенством церковної влади над світською [215, с. 103].

В політичному житті середньовічної Європи піку могутності досягло папство в XIII ст. Тоді завершилося становлення схоластики, орієнтованої на виправдання постулатів віри засобами розуму. Ф. Аквінський, який, крім теології, розглядав питання політики і права, продовжує ідеї Аристотеля про те, що в людях як «політичних товариських тваринах» вміщено прагнення жити в політичній спільноті, де влада встановлена богом, а діяльність монарха схожа із діяльністю Бога [215, с. 115]. Ф. Аквінський створив основу неотомізму – вчення XX ст., яке після II Ватиканського собору визначало тенденції соціального і політичного вчення католицизму [141, с. 53].

В середні віки виникали і єретичні вчення (Іоанна Еріугена, П'єра Абеляра, Марселія Падуанського та ін.), які створили спротив владним амбіціям церкви й стали ідеологічною базою релігійно-політичних опозиційних рухів (богомолів, альбігойців, катарів, вальденсів, амальрикан, гуситів, лолардів та ін.) [38, с. 8]. Вчення, рухи, ідеї Реформації та гуманістів періоду Відродження підготували новий етап осмислення співвідношення суспільних феноменів – релігії і політики, раціоналізму і просвітництва. В цей час превалюють ідеї цінності людської особистості, твердження громадянських прав і свобод, свободи релігії, віросповідання, совісті, відокремлення освіти від церкви, відокремлення церкви від держави [141]. Ці ідеї обґрунтовують Б. Спіноза, Т. Гоббс, Д. Юм, П. Бейль, Ш. Монтеск'є, П. Гольбах, Т. Джефферсон, А. Сміт, Т. Пейн, Б. Франклін та ін.

Так, Т. Гоббс в праці «Богове і кесареве, підпорядкування релігії державній владі» прагне довести, що християнська держава і церква – це одне й те саме, вказуючи, що «держава називається громадянською державою в силу того, що її піддані – люди, і церквою – в силу того, що його піддані – християни» [69, с. 25-27]. Він виступає проти ідеї «універсальної церкви» і

розділення понять «мирська» та «духовна» влада, оскільки «церква – це спільнота людей, що сповідують християнську релігію і об'єднані в особі одного суверену...», адже «в християнській державі ніхто, окрім суверена, не може знати, що є і що не є словом божім» [69, с. 29].

«Князь атеїстів» (за Л. Фейербахом) – Б. Спіноза – у «Богословсько-політичному трактаті», ототожнюючи Бога із природою і вважаючи, що все в світі підпорядковується причинно-наслідковій залежності, стверджував, що найголовнішим для людини є «свобода волі». Як раціоналіст в державному управлінні він вказував на затребуваність релігії державою. Використовуючи страх людей та керованість їх релігійними догмами, держава управляє натовпом: «таємниця монархічного правління в тому, щоб тримати людей в омані, а страх, який вони повинні стримувати, прикривати ім'ям релігії, щоб люди билися за своє поневолення, як за благополуччя і вважали почесним не шкодувати живота і крові заради марнославства однієї людини» [302].

Такої ж думки дотримувався Д. Юм, який писав, що «забобонність вигідна владі, вона спирається на страх... пригніченість духу» [391, с. 29]. І далі: «забобонність вкрадається в життя людей і робить їх покірними..., не конфліктуючи з цивільною владою, вона здається нешкідливою народу, поки жрець, твердо встановивши свою владу, не стає тираном...» [391, с. 31].

Скептик XVII ст. П. Бейль, виступив проти догматизму і клерикалізму, але однаково боровся як проти схоластики, так і проти спроб філософської розумової релігії [23]. Твердження П. Бейля, що «функціонування соціально-політичних інститутів та дотримання вимог моральності можуть в суспільстві атеїстів перебувати на більш високому рівні, ніж у суспільстві, пронизаному релігійними віруваннями», дозволило Ш. Монтеск'є сформулювати «парадокс Бейля», який Монтеск'є не розділяв [207, с. 33].

Ш. Монтеск'є в роботі «Про відношення законів до встановленої в країні релігії» розглядав релігію як механізм, що пом'якшує деспотію світського правителя, як механізм управління людською природою і державою [207,

с. 33]. Ш. Монтеск'є – прихильник законодавчого закріплення віротерпимості, оскільки «релігія, яку гноблять, як тільки випадок дозволить їй, нападе на релігію, яка її гнобила, але як на тиранію» [207, с. 39]. Він порівнював вплив релігій на тип правління, вказуючи, що католицька церква співвідноситься з монархічним, а протестантська – з республіканським типом правління. В країнах, де утвердилася протестантська релігія, «перевороты відбувалися відповідно із їх політичним ладом : Лютер, що спирався на можновладців, не міг би заставити їх визнати церковний авторитет особи, що не мала атрибутів влади, а Кальвін, на боці якого були мешканці республіки, відтіснені монархією, легко обходився без привілеїв та чинів» [207, с. 36].

А. Сміт у праці «Дослідження про природу і причини багатства» розглядав релігії як конкуруючі фірми, які виходять на ринки, щоб задовольнити попит, і аналізував роль держави у творенні релігійної монополії [16, с. 180]. Монополія через встановлення державної релігії знижує зусилля «продавця» релігії по задоволенню споживчих смаків. Церкви, підтримані державою, дистанціюються від своїх членів. А. Сміт міркує про вплив держави на конкуренцію між релігійними організаціями : «конкуренція проповідників є небезпечною тільки там, де допущена лише одна секта або де все суспільство поділяється на 2 – 3 секти». За А. Смітом, втручання держави в конкуренцію між релігіями негативно для якості релігійного продукту. Відсутність державного регулювання, навпаки, стимулює конкурентоспроможність релігійного товару, активізує поведінку церкви на релігійному ринку [298, с. 731-732]

Економічний підхід А. Сміта до релігії став популярним наприкінці ХХ ст., а філософи ХVІІІ ст. аналізували різницю релігії та держави, повертаючись до обговорення «Парадоксу Бейля». Ж. Руссо в праці «Про суспільний договір або початки політичного права» не погоджується з П. Бейлем, що жодна релігія не корисна для політичного організму, оскільки «державна не була заснована без того, щоб релігія не послужила для неї

підставою», при цьому заперечує положення, що державна влада від Бога. За Руссо, релігія дає розраду людині в світі, де справедливість не реалізується, а відтак, позбавлення людини релігії сприятиме соціально-політичним катаклізмам. Релігія – це політичне знаряддя в руках можновладців для легітимації влади. Ж. Руссо розвинув ідею громадянської релігії, яка змушує людей визнавати цивільні обов'язки [291, с. 49]. Він визнавав, що політеїзм – це наслідок національних кордонів, джерело нетерпимості, тому він прихильник монотеїзму громадсько-державного, де «релігія має змушувати громадянина любити свої обов'язки, а не опікуватися долею громадянина у загробному світі чи в наступному житті» [291, с. 47]. Ж. Руссо критикує традиційні типи релігії: релігію людини (внутрішня віра) і релігію громадянина (в одній нації, де єдині боги, догмати, обряди, вівтарі). Якщо перша віддаляє людей, оскільки їх близькість в суспільстві підтримується лише формальним законом, який не підкріплено силою релігійних інститутів, то остання робить людей легковірними, призводить до встановлення тиранії [291, с. 44]. Уявлення Ж. Руссо про громадянську релігію були використані якобінцями, коли Конвент заснував таку форму релігії.

В праці «Релігія в межах лише розуму» І. Кант відстоює моральний принцип релігії, за яким «ніщо не має збуджувати нас робити те, що ми вважаємо сумнівним». І. Кант доводив, що релігія відрізняється від моралі не за змістом, а за формою, надаючи моральному законодавству вплив на людську волю через ідею Бога» [127, с. 50]. Він вважав, що «церковна віра» має привести до «єдинокоролів'я релігійної віри», адже «ходіння до церкви – це обов'язок громадян як членів світської і божественної держави, що представляється як обов'язок, обов'язковий для цілого» [127, с. 59].

Г. Гегель визнав, що «релігія і основа держави – тотожні» [65, с. 62]. Він вважав, що «релігія не може виступати з повчаннями по відношенню до держави, яка є втіленням «абсолюту». Існування держави – це «божественна воля як дух, який розгортається в реальний образ і організацію». Держава та

релігія можуть мати різні закони, оскільки сферою релігії є святість, а сферою держави – право та моральність. З цього є висновок, що «Церква, діюча подібно державі, вироджується в тиранічну релігію», звідси «релігія не повинна правити». Усунення теократії, клерикалізму і незалежність державної влади від Церкви – благо Нового часу, коли відбулося «впровадження розуму в реальність». Г. Гегель зазначав необхідність для держави підтримувати релігію як «інтегруючий момент» і вимагати від громадян самотійного входження в релігійні громади, щоб підкреслити свободу вибору. «Народ, що має погане поняття про Бога, має і погану державу, поганий уряд і погані закони» [65, с. 62].

Релігія існує для освячення «недосконалої держави», якою є «християнська держава», що «відноситься до релігії політично, а до політики – релігійно», – вважав К. Маркс [188, с. 84]. В демократичній державі, на його думку, потреби в релігії не існує через те, що така держава не потребує політичної підтримки, бо в ній мирським шляхом здійснена людська основа релігії». Політичну емансипацію К. Маркс пов'язав з «емансипацією держави від релігії». Етапом завершення емансипації є «переміщення релігії з держави у громадянське суспільство» [188, с. 82]. Критикуючи релігію, він зазначав, що «це... дух бездушних порядків, опіум для народу» [189, с. 85]. Останнє було дуже поширеним висловом у радянські часи.

Сучасні автори виокремлюють «класичні» теорії державно-релігійних відносин, що починаються від К. Маркса і закінчуються П. Бергером. Між ними – М. Мюллер, Е. Тайлор, В. Сміт, Дж. Фрезер, Е. Дюркгейм, З. Фрейд, М. Вебер, Б. Маліновський, К. Юнг, Е. Еванс-Прічард, К. Гірц. До цього списку О. Агаджанян додає теорії Р. Отто, Т. Парсонса, П. Бурд'є, В. Тернера, Р. Белли, М. Спайра; і «сучасні», до яких віднесені ті, що виникли з 1990 р. – коли відбувся стрибок у появі нових теорій [1, с. 7-31].

В руслі раціоналізації відбувався розвиток релігієзнавства і політології релігії в Україні. Спадщина Іларіона, Кліма Смолятича, Данила Заточника, які

проповідували повагу до суспільних інтересів, усвідомлення людиною гідності, знайшла переосмислення у працях Г. Смотрицького, К. Ставровецького, К. Саковича, І. Вишенського, Г. Сковороди, С. Оріховського та ін. [375, с. 124]. Так, зокрема, С. Оріховський заперечував теорію божественного походження влади на користь ідеї суспільного договору. На його думку, гарантією існування держави є Закон, перед яким усі є рівними незалежно від соціального статусу [141, с. 804-805].

Співвідношення релігії і політики було об'єктом дослідження Острозького культурно-освітнього центру, Києво-Могилянського колегіуму, а згодом – Києво-Могилянської академії. В XIX–XX ст. на національному ґрунті, використовуючи світовий досвід, формували теорії О. Новицький, Я. Рубан, П. Юркевич, С. Подолинський, М. Драгоманов, І. Франко. Двох останніх називають засновниками світського українського релігієзнавства. І. Франко пропагував свободу віровизнання, критикував клерикалізм. Ідеалами М. Драгоманова були лібералізм і громадянська церква [37, с. 144].

Особливе місце в історії релігієзнавства займає спадщина діячів українського відродження початку XX ст. – М. Грушевського, І. Огієнка, М. Шаповала, О. Бочковського, В. Липинського, А. Річинського. В. Липинський обстоював нейтральні позиції щодо традиційних конфесій в Україні – православної та греко-католицької [176, с. 56]. Він запропонував модель відносин між релігією та політикою, в якій релігія є основою держави, наголосив принцип розподілу духовної та світської влади, поставив питання про типи державно-церковних відносин і на основі теорії еліт та способу їх організації виділив три типи відносин між державою і церквою : 1) партнерські – при сильній державній владі й її підтримці духовної влади; 2) при слабкій світській владі частина її повноважень делегується церкві; 3) антагоністичне відокремлення церкви від держави [37, с. 145]. Останній тип був реалізований в СРСР, частиною якого була Україна.



В ХХ ст. релігієзнавство загальмувалося у розвитку через розгляд державно-релігійних відносин в межах «наукового атеїзму», але згодом розвивається академічне релігієзнавство (основа політології релігії). Виникають праці В. Гараджі, А. Сухова, Д. Угриновича, І. Яблокова, які присвячені соціології релігії, аналізу європейських досліджень з питань релігійної антропології та соціології [59; 306; 323; 395]. Відокремлення релігії від держави стало предметом аналізу І. Бражника і М. Персіца [37]. Взаємовідносини релігії, держави і права досліджували П. Грязневич та С. Прозорова, В. Клочков, Ю. Кобіщанов [122, 136, 137]. За даними О. Бучми, розвиток політології релігії відбувся в працях В. Танчер, А. Єришева, М. Бабія, К. Дмитрука, М. Болдижара, О. Огнєва, О. Онищенко, В. Суярко, О. Уткіна, В. Щедрина та ін. [25; 37; 88; 141]. В працях цих авторів сучасні дослідники знаходять наукове підґрунтя, раціональні ідеї.

В 1991 р. в структурі Національної Академії Наук України в Інституті філософії створене Відділення релігієзнавства, яке очолюване з 1993 р. А. Колодним. В 2000 р. вийшла фундаментальна наукова праця «Академічне релігієзнавство», де О. Саганом окреслено основи політології релігії [141].

В Україні вийшли монографії В. Бондаренка [26], В. Войналовича та Н. Качан [55], І. Гаваньо [60], Н. Дудар та Л. Філіпович [351], В. Єленського [97], С. Здіорука [111], Ю. Калниша [125], А. Колодного [139], В. Клімова [134], О. Лотоцького [178], В. Пащенко [231], О. Сагана [292], Я. Стоцького [304], С. Шкрібляка [382], О. Шуби [385], П. Яроцького [397], П. Яцишина [398], присвячені генезі релігійних груп, особливостям трансформації візантійської етатистської ідеї з формуванням концепції православ'я як системи помісних Церков, політичним проблемам державно-релігійних відносин, інституційної взаємодії держави та релігії.

Про підвищення інтересу до процесу взаємодії релігії та політики, до особливостей релігійної політики в країнах світу, Європи та України свідчать напрацювання таких авторів як О. Горкуша та Л. Филипович [72], І. Курас та

М. Рибачук [167], Т. Краснопольська [165], А. Нікітіна [216], М. Палінчак [226], Р. Пасічний [229], Ф. Сисин [295] та ін.

В системі НАН України функціонують й інші наукові інституції, які займаються проблемами політології релігії. Так, в структурі Інституту політичних і етнонаціональних досліджень НАНУ функціонує Центр проблем Церкви і етноконфесійних досліджень, співробітники якого (М. Рибачук, М. Кирюшко, П. Фещенко, О. Уткін та ін.) досліджують проблеми суспільно-політичних орієнтацій релігійних організацій [167].

Важливим є дослідження державно-релігійних відносин дослідниками Інституту філософії ім. Г. Сковороди НАН України – А. Арістовою, А. Колодним, С. Пролєєвим, П. Яроцьким та ін. [4; 141; 397].

На початку ХХІ ст. проблематика державно-конфесійних відносин знаходиться у колі міждисциплінарних досліджень. Так, дослідженню ролі релігії в глобальних суспільно-політичних трансформаціях присвячені праці таких вчених як А. Кирлежев [169], А. Сухов [306], Е. Сьюелл [308], Дж. Темперман [313], Д. Узланер [327], С. Феррари [349], О. Форостюк [355], Ю. Хабермас [358], С. Холмс [361], О. Четверикова [372], М. Штерин [383], Д. Шумунова [387], Д. Эрвье-Леже [388].

Сучасний науковий дискурс щодо процесів десекуляризації та постсекулярних перспектив конструювання систем державно-релігійних відносин в країнах Європи представлено завдяки аналізу напрацювань П. Бергера [17], А. Гірца [68], О. Дубиної [89], Д. Ервье-Леже [388], П. Ердо [389], Н. Зелінської [114], Л. Юніна [120], Дж. Капуто [128], А. Килежива [171], О. Морозова [208], Б. Трейнора [320], в яких відбувається переосмислення сутності та змісту принципу «світськості держави».

Концептуалізація моделей державно-конфесійних відносин в Європі розробляється такими дослідниками як В. Безуглий та С. Козинець [14], Д. Вовк [53], О. Головіна [70], А. Дилюс [83], О. Журавльова [99], Ю. Калниш [82], Р. Маранов [186], О. Мірошнікова [199], С. Оніщук [222],

В. Петрик [82], С. Сьомін [307], Е. Сьюелл [308], С. Холмс [361],  
 О. Цуканова [366] О. Чернишева [370], О. Четверикова [372],  
 С. Феррарі [350], А. Юдін [390], Н. Юскаєв [392] та ін.

Слід зазначити значущість зарубіжних монографій з питань еволюції взаємин держави і церкви в Європі: «Держави та релігії в Європейському Союзі» (Г. Робертс) [464]; «Держава та церква в ХХ ст.: еволюція взаємин, політичний та соціокультурний аспекти: досвід Росії та Європи» (ред. А. Филимонової) [71], «Релігійна свобода і безпека. Громадський порядок на основі обмеження свободи релігії в Туреччині та Західній Європі» (П. Кітінг) [440]; «Релігійно-державні відносини в Європі» (Р. Торфс [478]).

Західна історіографія вивчає процеси державно-церковних відносин. Дослідження охоплюють спектр суміжних питань – конфесійний чинник в міжнародних відносинах (Дж. Фокс та Ш. Сандлер [426]); зв'язок політичних традицій і питань релігійної свободи (Е. Джилл [429]); мутація пам'яті в суспільствах Європи, належність до релігійних громад без віри (Г. Девіс [419]); релігія в модерних відносинах (Х. Казанова [410]); питання соціального порядку (Ф. Рифф, К. Півер, Дж. Хантер [463]) та ін.

Теоретико-методологічні основи відносин політичних та релігійних інститутів досліджували А. Агаджанян [1], Б. Андрусишин [5], Е. Арінін [7], Л. Астахова [8], А. Багінський [10], А. Белокобильський [15], Б. Вільсон [48], О. Биков [19], О. Бортнікова [29], І. Васільєва [44], В. Гараджа [59], Г. Зіммель [115], С. Коначєва [143], М. Кравчук [164], В. Катасонов [131].

Проблеми співвіднесення когнітивної науки і релігії, особливості розробки методології взаємодії релігії і науки постали предметом дослідження таких відомих фахівців з філософії релігії як К. Антонов [6], В. Катасонов [131], Е. Кожемякін [138], В. Разд'яконов [265], Дм. Узланер [328], О. Кирлежєв [170], М. Шахновіч [378] та ін.

До комплексних досліджень співвідношення політики та релігії можна віднести дослідження А. Колоднія [141], Т. Лебедевої [175], М. Мчедлової [211], А. Нурулаєва [219], О. Осавелюка [223], О. Четверікової [372], І. Яблокова [394]

Вплив релігії на етнонаціональну і цивілізаційну ідентифікацію та роль релігії в політичних конфліктах досліджували М. Палінчак [226], А. Панков [228], В. Петрухин [234], П. Пучков [263], Дж. Ричардсон [286], Ч. Тейлор [312], Б. Тернер [315], С. Хантінгтон [360], Д. Узланер [329].

Оскільки гострота релігійних протиріч є чинником безпеки, то ряд дослідників розглядають релігійну політику в контексті забезпечення національної безпеки С. Здірук [112], Дж. Капуто [128], А. Кирлежев [169], О. Саган [293], Н. Сикорская [294], В. Рогатін [288], Ф. Плещунов [238], Дж. Темперман [313], М. Топчієв [319], Э Трельч [321], С. Феррари [424], Н. Юскаєв [392] та ін.

Феномен політичного ісламу та його впливу на трансформацію релігійної політики країн Європи досліджували С. Бородай [28], П. Грязневич і С. Прозоров [122], О. Четверікова [371].

Правові аспекти забезпечення свободи совісті та віросповідання, проблеми регламентації державно-релігійних відносин досліджують І. Алебастрова [2], Б. Андрусішина [5], О. Бабошиної [9], О. Білаш [22], А. Белькова [16], О. Бись [20], А. Верховського [46], Т. Гірко [67], Н. Зелінська [114], В. Клочков [136], Т. Маринкович [187], В. Мішак [204], О. Натарова [213], Ж. Таранюка [310], В. Токман [316], Б. Шанда [377].

Західні традиції правового регулювання статусу релігійних громад і форм існування в просторі держави представлені в працях Г. Бермана [18], К. Бодака [24], К. Бріса [35] Дж. Гілла [66], В. Захарова [107], В. Лакера [173], Т. Лебедева [175], Т. Шульца [386]. Уваги заслуговує аналіз практики Європейського Суду з прав людини у сфері релігії, здійснений в праці Р. Маранова [186], І. Мишак [203].

Про актуальність досліджуваної проблематики свідчить обговорення проблеми на наукових конференціях : «Держава, Церква, Право :

конституційно-правові та богословські проблеми» (2012), «Держава і Церква в новітній історії України» (2012) та ін. Зокрема, в травні 2014 р. проведена конференція: «Держава і Церква : форми взаємодії в умовах трансформації українського суспільства», на якій обговорені актуальні для України проблеми: «громадянської Церкви» (О. Горкуша, Л. Филипович), діяльності релігійних організацій після Майдану (А. Юраш), моделі державно-церковних відносин (Л. Виговський, М. Щербань С. Бочулинський), правове регулювання державно-конфесійних (Л. Приймак, Н. Куліш) та ін. [81].

Різноманітні аспекти державно-релігійних відносин в дисертаційних дослідженнях розглядали А. Багінський [10], А. Бальжик [11], Л. Гарас [62], Т. Євдокімова [92], Т. Краснопільська [165], І. Міма [197], О. Недавня [214], М. Палінчак [226], Д. Шумунова [387], О. Шуба [384] та ін.

Аналіз теоретичної основи обраної проблематики засвідчує наявність значної кількості авторських і колективних монографій, наукових розробок, розміщених в періодичних виданнях, велику кількість досліджень, предметом яких є різноманіття форм взаємовідносин політики та релігії, державних та релігійних інститутів.

Втім, динамічність державно-релігійних відносин, розвиток різноманіття чинників, що впливають на систему цих відносин обумовлює необхідність аналізу даної проблематики з урахуванням новітніх тенденцій в країнах Європи та з урахуванням практичної потреби компаративного аналізу політики реагування на ці тенденції для забезпечення ефективності політичних рішень Україні.

## *1.2. Сучасний науковий дискурс щодо постсекулярних перспектив конструювання системи державно-релігійних відносин в країнах Європи.*

Більшість сучасних авторів, що досліджують державно-релігійні відносини, акцентують увагу на парадоксі ХХІ ст. – на посиленні «релігійності» та популярності «релігійних дискурсів» в «суспільствах розвинутого модерна», тобто в суспільствах, які активно реалізовували доктрину світського характеру політичної влади.

Йдеться про намічені тенденції переходу до «де-секуляризації» або до епохи «постсекуляризму». На це вказують розробки як апологетів, так і критиків цієї ідеї: зарубіжних авторів – Д. Белла [405], П. Бергера [17; 406] Ю. Габермаса [359], Г. Дейві [419], Х. Казанови [411], Дж. Капуто [128], Ф. Ріффа [463], Р. Старка [468], У. Коноллі [416], Ч. Тейлора [311; 474] Б. Тернера [315], Б. Трейнора [320] та ін.; українських – О. Дубіни [89], Н. Зелінської [114], М. Палінчака [226] та ін.

Як вказує Д. Узланер, важко вказати, коли вперше використано поняття «постсекулярного», але в 90-х роках ХХ ст. воно стало об'єктом досліджень, присвячених критиці практики і теорії секуляризму [325]. У фокусі уваги ЗМІ постсекулярне виявилось завдяки Ю. Габермасу, який заговорив про «постсекулярний стан суспільства» після подій 11 вересня, які підірвали «напружені відносини між секулярним суспільством і релігією», на це зокрема вказує Д. Узланер і Б. Тернер [315; 327; 357].

Поняття «десекуляризація» ввів П. Бергер у 1999 р., щоб вказати на відродження релігії в умовах сучасності [129]. П. Бергер в роботі 2012 р. «Фальсифікована секуляризація» визнав, що теорія, за якою «збільшення модернізації обумовлює посилення секуляризації» помилкова, адже сучасність не породжує секуляризацію, ... але вона породжує плюралізм [17, с. 8]. П. Бергер виокремлює три типи секуляризму. При першому – діє ідеологія, яка визнає інституційну спеціалізацію релігії. Держава не ворогує з релігією, але утримується від прямої участі в релігійних справах, визнає автономію релігійних інститутів. При другому типі – держава вороже ставиться до публічної ролі релігії, релігійні символи або дії виключаються з політичного життя, але приватизована релігійність охороняється законом. При третьому типі – релігія обмежується простором «приватного».

Межу, що гарантує нейтралітет держави при секуляризації першого типу, визначає Ч. Тейлор. Він вказує, що завданням держави є створення політики, яка б гарантувала стійкість від надання переваги або ігнорування

будь-яких фундаментальних переконань. «Ми не можемо віддавати перевагу християнству або ісламу, ми не можемо благоволити релігії на шкоду атеїзму – і навпаки [312, с. 231] Отже, секуляризм важко реалізувати, і тому всі типи секуляризму, визначені П. Бергером, критикуються. Навіть помірний варіант стикається з викликом сучасних релігійних рухів, які не миряться з другорядним статусом релігії як інституту в політичній системі [17, с. 11-12].

Д. Мартін у роботі «Загальна теорія секуляризації» визначив «порочну» і «добродійну» секуляризацію. При «порочній спіралі» – секуляризація приймає форму антирелігійної боротьби; при «добродійній» – пов'язана із релігійним плюралізмом [Див. : 177, с. 145].

Передчуття «постсекулярності» описав в ХХ ст. Д. Белл, який передбачив появу відповіді на «профанацію» культури (тобто, на її секуляризацію, яка виражалася у видаленні з культури сакрального елемента) [Див. : 129, с. 127]. Домінуючий в секуляризованій культурі акцент на переході кордонів, які раніше вважалися священними, і на «звільненні» від обмежень створює тенденцію до нігілізму, який робить людське існування безглуздим, а співіснування – неможливим. Майбутня відповідь відображає культурний патерн постійного «повернення», коли сакральне знову стверджується. Це дає людям відповіді на питання про їх існування.

Цю думку підтверджує Д. Узланер : «При відсутності межі відбувається накладання просторів «світського» та «релігійного» і переход до постсекуляризму, в умовах якого межа, що відокремлює релігійне / сакральне від світського / профанного, стає рухливою». Спірним стає як статус явищ (релігійний або світський), так і те, хто має повноваження засвідчувати цей статус. Останнє слово в конфлікті інтерпретацій залишається за державою, яка через інститути правоохоронної та судової системи – із залученням фахівців як частини «ідеологічного апарату» – має вирішувати ці конфлікти. У новій постсекулярній ситуації держава є втягнутою в (квазі) богословські суперечки. Навколо-релігійна та суспільно-політична акція – «Панк-молебень» групи

«Пуссі Райот» (у 2012 р.) і дискусія навколо неї – це ілюстрація постсекулярних процесів. Адже «панк-молебень» є прикладом феномену, що сформований на межі «релігійне / світське», прикладом «постсекулярного гібриду», коли традиційна для секулярної свідомості картина соціально-диференційованого суспільства, де релігійне та світське розведені по різних кутках, зламується, породжує «взаємоторгнення» моделей «релігійного» та «світського» просторів [329, с. 132].

Ф. Ріфф, названий Д. Гленом «пророком антикультури», визначав, що сутність секулярної культури (у його термінології – «третьої світової» культури) полягає в деструкції / демонтажі сакральних порядків «другої» (теїстичної) культури. За думкою Ф. Ріффа, сучасна антикультура у запереченні авторитету влади є «трансгресією» («трансгресія» у Ріффа – це гріх, порушення заборони, замах на владу) [463, с. 214]. Теїстична культура хоч і пригнічується натиском секуляризації, але не усувається, оскільки трансгресії і деструкції відсилають до того, що піддається руйнуванню. Метод Ф. Ріффа – деструктивне діяння третьої світової культури, виявляє те, проти чого спрямовані ці діяння, тобто священні смисли. Отже, поле культури перетворюється на поле битви. «Боротьба культур між другим світовим сакральним порядком і третім світовим антисакральним порядком йде по всьому світу», – пише Ф. Ріфф [463, с. 2]. Він припускає, що ми близькі до кінця модерністської інверсії сакрального порядку [129, с. 128].

Соціолог Х. Казанова в книзі «Публічні релігії в сучасному світі» визнає, що постсекуляризм як феномен «публічних релігій» обумовлений безвихіддю, в яку потрапили європейські суспільства внаслідок секулярної модернізації, адже сусідство мусульман примушує співгромадян-християн співвідносити діяльність з практикою «конкуруючої віри» [411]. Визначаючи ці причини десекуляризації, Б. Тернер розширює підхід Х. Казанови. Він підтверджує альтернативність (по відношенню до іммігрантських груп) релігійної інтеграції: «через включення іноземних культур в «традиційну» культуру



країн Європи активізовано механізм конкуренції культур та релігій і розпочато політизований діалог із державою» [315, с. 29]. Він вказує, якщо в секулярному світі релігія перетворилася в приватну справу, оскільки подолання аграрної фази підвищило життєві стандарти і знизили ризики і страх людини, яка почала звертатися до релігії лише за власною потребою, то в постсекулярному світі релігія, залишаючись слабкою через її деритуалізованість, відірваність від життєвого циклу людини, від річного сільськогосподарського кола, має єдине релігійне публічне свято – Різдво, що насправді є комерційною подією. Отже, причиною постсекуляризму є те, що обмеженість традиційної теорії секуляризації обумовила ідею постсекулярного світу, підтриману попитом на релігію як на товар.

Б. Тернер, використовуючи ідеї Е. Джіла, висловлені у роботі «Політичні витоки релігійної свободи», акцентує увагу, що і секуляризація, і постсекуляризація є формами «мінімізації ризиків управління», формами регулювання державою відносин із релігійними групами [429; 479]. Якщо секуляризацію викликано «змаганням на релігійних ринках», і держава, встановлюючи релігійну свободу, регулювала цей ринок, то сьогодні релігійна свобода є політичною метою маргіналізованих рухів і груп. Парадокс сучасної демократії в тому, що саме тому, що релігія значима як носій ідентичності, держава має її контролювати, щоб мінімізувати витрати управління. Цю ситуацію і слід назвати «постсекулярною» [315].

Спираючись на ідеї Х. Казанови про секуляризацію, можна припустити, що цей феномен включає три не інтегровані процеси: 1) занепад релігійних вірувань і практик; 2) приватизацію релігії (її відокремлення від публічної сфери); 3) диференціацію соціетальних інститутів від релігійних норм [410]. Термін «секуляризація» зберігає емпіричну значимість лише в третьому значенні [411].

Навіть у третьому значенні секуляризація є сумнівною, адже якщо релігія є інтегральною частиною політики, то вона не може бути байдужа до

дискусій про економіку, освіту та ін. Вторгнення релігії в ці дебати призводить до гібридизації, до втрати автономності релігії [325].

Відштовхуючись від ознак секуляризації, Х. Казанова, В. Карпов пропонує концептуалізацію де-секуляризації, що включає три контрсекуляризаційних процесу: а) наближення між секуляризованими інститутами і релігійними нормами; в) відродження релігійних вірувань та практик; с) повернення релігії в публічну сферу. Контрсекуляризаційні процеси можуть бути не пов'язані один з одним. Наприклад, зростання суспільної ролі релігії не обов'язково передбачає зростання релігійності серед населення. Секуляризаційні тенденції в одній сфері можуть співіснувати з десекуляризаційними тенденціями в інших галузях [129, с. 123]. Погоджуючись із П. Бергером, автори визначають, що секуляризацію було сфальсифіковано, і концепція «секуляризації» не здатна пояснити реальність, тому їй на заміну приходить концепція «постсекулярного».

За О. Морозовим, пафос раціоналізації, який розпочато метафорою М. Вебера про «розчаклування світу», втратив силу. І суспільно-політичний дискурс повертається до ідеї «повторного зачаклування» через архаїзацію суспільної свідомості, яка під впливом масової культури занурюється в магію [208]. «Якщо секуляризм заганяв релігію в релігійне гетто, то постсекуляризм постмодерну «розчиняє «в собі» [169, с. 256]. Рисами постсекулярної ситуації О. Кирлежев називає: 1) піднесення значення ритуалу; 2) потреба в релігійному як у маркуванні належності до «традиції»; 3) визнання релігії як інтегруючого чинника в умовах кризи держави; 4) «секуляризація» секуляризму, як «позбавлення пафосу «антирелігійного пафосу»; 5) надання релігії статусу публічного інституту і повернення її у політику; 6) відмова від «релігійного лібералізму» як прояву модерну і тенденція до «релігійного тоталітаризму – фундаменталізму»; 7) глобалізація робить актуальними релігійні спільноти (міні-цивілізації).

Отже, головна інтенція Просвітництва – раціоналізувати особистість – зазнала невдачі. Непереконливість секулярного створила умови для повернення релігії в сферу загального інтересу. Як показує С. Лебедев, існують три типи взаємодії світської та релігійної культур : конкурентний, паралельний, синергійний. С. Лебедев звертається до спадщини П. Сорокіна відносно того, що секуляризація є маятникоподібним рухом [208].

Ідеї постсекуляризму, на думку О. Морозова, підготовлені соціально-політичним дискурсом ХХ ст., результатом якого є три погляди на стан релігійного. Перший (виражений П. Б'юкененом в праці «Смерть Заходу») – криза релігійності, втрата ідеалу, моральне виродження, цивілізаційна безпорадність, наближення цивілізаційного зсуву на користь арабів, китайців та ін. Другий – єврокультура трансформувала середньовічний християнський ідеал в сучасні ідеали свободи і гідності особи. При такому погляді секуляризація представляється природнім процесом переходу християнства в сучасність. Віра при цьому стає «приватною справою» і перестає бути сакральною скріпою колективної ідентичності. Третій погляд (сформований С. Хантінгтоном в книзі «Хто ми? Виклики американській національній ідентичності») констатує, що в останній чверті ХХ ст. спостерігається «відродження релігії у приватному і в суспільному житті». Очікуваним є претензія релігійної свідомості на проникнення у сферу політичного і громадського. Світське і релігійне – іноді в конфлікті, іноді – на паралельних шляхах, а іноді у співпраці – будуть співіснувати до кінця історії [208].

Ці ідеї дозволяють подивитися на секуляризацію і десекуляризацію як на тенденції, що відображають культурну динаміку, яка коливається (за П. Сорокіним) між «ідеаціональною» і «чуттєвою» системами [129]. За мегаісторичною моделлю П. Сорокіна, ні секуляризація, ні десекуляризація не є характеристиками та наслідками модерну [129, с. 154]. За суттю вони є фазами історичного циклу внутрішньої динаміки соціокультурних систем. Повернення до ідеаціональної культури (центром якої є віра в надприродне)

відбувається тоді, коли експансія деструктивних, нігілістичних тенденцій «чуттєвої» системи починає загрожувати існуванню людей. У цьому ідеї П. Сорокіна збігаються з тим, що через півстоліття досліджували Родні Старк, Уільям Бейнбрідж і Роджер Фінке. Так, Р. Старк відстоював думку, що секуляризація обмежує сама себе і породжує протилежно спрямовані і врівноважуючи її процеси відродження та релігійної інновації [129, с. 155].

В 2004 р. запропонований підхід, який розглядає модерн як зовнішню причину десекуляризації. Дж. Фокс і Ш. Сандлер узагальнили версії цього аргументу, перерахувавши сім причин, за якими модерн «призводить до відродження релігій» [426, с. 12]. Бергер встановлює зв'язок між модерном і десекуляризацію, але не дає підстав вважати, що існує пряма причинна залежність останньої від першого [129, с. 153; 406, с. 11]. Дискурс щодо причин десекуляризації та тенденції розвитку постсекуляризму як феномену, що супроводжує соціетальний поворот до постмодерну, знаходиться на стадії розробки. А відсутність масштабних досліджень обумовлює критику цього дискурсу і звинувачення у спекулятивності ряду теорій.

Б. Тернер звинувачує теорії постсекуляризму у західноцентризмі і неувазі до світових тенденцій, у не розведені понять «політична секуляризація» і «соціальна секуляризація» [315, с. 21]. Держава, яка здійснює політику у сфері регулювання релігійних відносин, має розрізняти політичну та соціальну секуляризацію. Якщо створити умови для юридичного регулювання релігій в політичній сфері можливо, то над соціальними функціями релігії державі здійснювати контроль важко, що доводить досвід посткомуністичних країн [315, с. 29]. Секуляризація на соціальному рівні проявляється в дієвості релігійних практик у повсякденному. Отже, І. Кант, на думку Б. Тернера, мав рацію, коли вказав, що протестантизм став своїм могильщиком, бо як відрефлексована віра не потребував культової практики. Ситуацію в країнах Європи демонструє феномен, визначений Г. Деві як «віра без належності», а за межами Європи є очевидним факт відродження релігії,

яке описують термінами «фундаменталізм». Отже, «традиційне уявлення про секуляризацію, на думку Б. Тернера, слід скоригувати, або відкинути» [315, с. 28].

На думку Б. Тернера, «сучасні віруючі» відмінні від «віруючих традиційних»: якщо «традиційні» знаходять сенс у існуючих напрямках християнства, то інші «створюють власні релігії, використовуючи ринок духовності, навмисно уникаючи традиційні релігійні громади, ідентичності та теології» [315, с. 31]. Нові форми приватної релігійності перетворюються у глобальні, що пов'язано з Інтернетом, кінематографією, музикою. Про них можна говорити як про «саморобні» релігії: індивідуалістичні; неортодоксальні; синкретичні. Вони не мають зв'язків з публічними інститутами, як церкви, мечеті або храми, в цьому сенсі вони постінституційні, постмодерні. Якщо глобальний фундаменталізм передбачає модернізацію, то постінституційні релігії є проявами постмодернізації.

За визначенням Д. Ерв'є-Леже, «нова релігійність поєднується з сферами терапії, психології чи «управління особистісною або професійною ефективністю». Складається релігійність «паломницького» типу: індивідуальна і мобільна; легко модифікується; зовнішня по відношенню до повсякденного життя. Потреба в «базовій платформі визначеності» породжує почуття спільності у групі. Індивідуалізація, яка розчиняє успадковані культурні ідентичності, веде до формування ідентичності малих спільнот. Цей парадокс співвідноситься з поширенням «культів», веде до посилення фундаменталістських тенденцій у великих релігіях [388, с. 159]. Б. Тернер зазначає, що, оскільки глобальне середовище стає більш комунікаційним, в цій комунікації важливе значення займає не писемне слово, а іконічний образ. Накопичення образів вимагатиме нової ієрархії. Нова релігійність є «низькоемоційною», адже звернення до таких «релігійних груп» схожі на зміну споживчих брендів: їх можна спожити та відкинути [315, с.43-44].

Ці риси «нових релігій» підкреслив Р. Белли, який виокремив індивідуалізм, занепад авторитету традиційних інститутів, готовність до експериментування з релігійними ідіомами, усвідомлення, що релігійні символи є конструктами [405, с. 11]. Пророцтва Р. Белли виправдалися у зростанні деінституціалізованих, комерціалізованих і постхристиянських релігій. Нова духовність – це конс'юмеристська релігія, і якщо фундаменталізм кидає виклик споживчим цінностям, то вона фактично продає спосіб життя, заснований на певних режимах здоров'я, виховання, практиках, пов'язаних з техніками роботи над собою.

Якщо теорія глобалізації підкреслює тріумф фундаменталізму, то дійсний наслідок глобалізації полягає в тріумфі гетеродоксальної, комерційної, синкретичної популярної релігії над ортодоксальними, офіційними, професійними версіями духовної життя. Ідеологічний вплив нових релігій не може бути поставлено під контроль релігійних авторитетів. У термінах М. Вебера, це тріумф масової релігійності над віртуозною.

Габітус сучасної релігії сумісний зі способом життя комерційного світу. Це можна назвати соціальною секуляризацією, але, парадоксальним чином, релігія може зберігати вплив на політичному рівні в силу того, що вона виконує функцію транснаціонального носія публічних ідентичностей. Отже, релігія відіграє важливу роль в публічному просторі, хоча в багатьох суспільствах ліберальна модель секуляризації більше не працює. Релігія діє в публічній сфері як обґрунтування націоналізму, або є носієм етнічної ідентичності для меншин в мультикультурному суспільстві.

У політичному контексті поняття постсекуляризму вказує на космополітизм і етику визнання. Це передбачає раціональні норми публічного дискурсу, в якому релігійні твердження не відкидаються як ірраціональні, але приймаються як законні компоненти публічного діалогу.

Світові релігії зростають, а нові релігійні феномени множаться і здатні сприяти утворенню субкультур. Однак має місце і глобальне перетворення

релігії в товар, що робить її практику сумісну з секулярним капіталізмом. Напруга між релігійним і секулярним зникає внаслідок включення релігії в конс'юмеризм. Історичний розвиток ставить питання про можливість виживання сакрального в контексті секулярного процесу «коммодифікації».

Окрему групу в теоріях постсекуляризму складають «економічні теорії релігії» У. Бейнбріджа, Ф. Дейга, Р. Фінке, К. Мілтона, Р. Старка, К. Хілтона, Л. Яннаконе, та досліджені в працях С. Опалєва, Р. Сафронова [16, с. 179]. А. Белькова, досліджуючи теорії цієї групи, вказує, що вони мають коріння в теорії А. Сміта, який розглядав релігії як конкуруючі фірми на ринку, де роль держави постає у створенні релігійної монополії [16, с.180].

Так, «теорія раціонального вибору» Р. Старка і Р. Фінке критикує ідеї секуляризації і «нового атеїзму», пропонує «нову парадигму дослідження», де релігія є системою ідей і дій, заснованих на раціональному, і узгоджується з Модерном. Релігія для них є природною потребою людини, яку люди раціонально вибирають на ринку релігій. Мета вибору – «отримання прибутку», яким є «порятунок». Р. Старк і Р. Фінке описують релігійний ринок на трьох рівнях – мікро (індивід), мезо (церкви і секти) і макро («релігійна економіка» в цілому). Ця теорія піддана критиці за «економічний редуccionізм і надмірний раціоналізм» [1, с. 7-31].

Втручання держави примушує підтримувати офіційну релігію, перешкоджає вільному інвестуванню релігійного капіталу, впливає на якість релігійного продукту. Підтримка державою релігійної монополії забезпечує зовнішнє благочестя, за цим криється неефективне духовенство і апатичне населення. У роботі «Дерегулювання релігії : економіка церкви і держави» Л. Яннаконе, Р. Фінке і Р. Старк стверджують, що невтручання держави в релігійні справи сприяє плюралізму, який створює конкуренцію між релігійними організаціями і впливає на життєздатність релігії [16, с. 183].

З точки зору релігійної економіки, режим регулювання державою релігійної сфери впливає на характер конкуренції між релігійними групами.

До м'яких методів впливу відносяться: державна підтримка релігійних організацій, вимога реєстрації, закриття доступу до медіапростору, особливі режими оподаткування нетрадиційних сект і культів [16, с. 186].

К. Хілтон, Ю. Родіонова і Ф. Денг, аналізуючи проблему державного регулювання релігії, виходять з того, що релігія обмежує масштаби поведінки, яка порушує суспільні норми. Втручання держави послаблює мотивацію церков до корисної діяльності, оскільки, підтримуючи релігію, держава створює «ледачу монополію» (термін А. Хіршмана) [437, с. 35]. К. Хілтон, Ю. Родіонова і Ф. Денг вважають, що в обмін на урядові субсидії релігійні організації надають підтримку політичним акторам.

Втручання держави в релігійну сферу оцінюється негативно, а відсутність такого втручання як таке, що сприяє плюралізму, який підвищує конкуренцію. Конкуренція змушує церкви-фірми покращувати якість релігійного продукту, як наслідок, рівень релігійності в суспільстві підвищується. Незважаючи на те, що деякі автори піддають цю тезу сумніву, полеміка ведеться навколо наслідків втручання держави в релігійну сферу.

Отже, державне регулювання релігійного ринку обумовлено соціальною функцією релігії та побічними ефектами діяльності релігійних організацій : релігія сприяє соціально орієнтованій поведінці, релігійні організації займаються благодійною діяльністю, тобто ефект, вироблений завдяки діяльності релігійних організацій, відчуває на собі як віруючий, так і суспільство. В цій ситуації держава змушена компенсувати расходи релігійних організацій. Влада субсидує лише деякі релігійні організації, це пов'язано з необхідністю контролювати витрати коштів, що найпростіше здійснити при роботі з керованою організацією, що має досвід взаємодії з органами влади. Тому держава, регулюючи релігійний ринок, класифікує конфесії на традиційні і нетрадиційні.



### *1.3. Концептуалізація моделей державно-конфесійних відносин в Європі.*

Характер автономії та продуктивної взаємодії державних і церковних інститутів є індикатором секуляризації права в системі соціальних норм, розвиненості демократії і громадянського суспільства.

Питання типологізації державно-церковних відносин, царин компетенції та співробітництва держави і церкви, деякі аспекти правового регулювання релігійного життя, особливо у сфері свободи віросповідання розглянуті як вітчизняними, так і зарубіжними фахівцями з філософії права, теорії держави і права, конституційного права та політології, зокрема, І. Бальжиком [11], Д. Вовком [53], О. Журавльовою [99], Ю. Калниш [125], Є. Колпинською [142], Г. Котляревською [163], Г. Лупарєвим [180], Р. Марановим [185], Л. Морозовою [209], І. Мімою [196], С. Оніщук [222], І. Понкіним [242], О. Саган [293], А. Чернія [369] та ін.

Сьогодні не склалося єдиної типології моделей державно-церковних відносин. Прагнучи їх узагальнити, В. Безуглий та С. Козинець визначили два типи відносин: 1) клерикальні, при яких є практика здійснення церквою, релігійними організаціями системи заходів, спрямованих на досягнення домінуючої ролі релігії й церкви в суспільному житті; 2) плюралістичні, в яких встановлено дію плюралізму як ідейно-регулятивного принципу соціально-політичного розвитку; система влади, що заснована на взаємодії партій та громадсько-політичних організацій при відсутності переваги будь-якої конфесії [14, с. 72-73]. Автори віднесли до клерикального типу держав скандинавські країни, в яких монархи є главами Церкви; Велику Британію, в якій монарх є головою Англіканської церкви і визнано державні церкви; Ватикан, Ірландію, в яких визначено привілейоване значення католицизму; Грецію, в якій православ'я є державною релігією [14, с. 72-73].

Ю. Калниш представив моделі, в основі яких політичні відносини Церкви та Держави: 1) синкретична модель: держава і Церква є взаємозалежними частинами суспільно-політичного організму, коли один з

інститутів займає вищий ранг в системі інститутів. В цій моделі автор виокремив субмоделі – «теократичну державу», «систему державної церкви», «систему національної церкви», «клерикальну систему»; 2) антагоністична модель : держава розглядає церкву як суспільне утворення, що вважається ворожим в державному організмі. Автор виокремлює субмоделі : «вороже ставлення Держави до Церкви», «відділення Церкви від держави, в якій Церква діє в межах державних Законів»; 3) симбіотично-партнерська модель : держава розглядає Церкву як партнера на соціальному полі. Ця модель поділяється на систему розділення Церкви і Держави, у якій конфесії діють як суспільні корпорації, утворюється державно-церковний координаційний орган; на ліберально-симбіотичну субмодель, яка передбачає укладення угод між державними органами і релігійними організаціями; систему державно-церковного договору (конкордату), у якій відносини між державою та церквою будуються за нормами міжнародного права [82, с. 72].

При цьому, С. Здіорук і С. Оніщук визнали систему конкордату як одну із найбільш поширених у відносинах церкви із державою. Конкордатна система базується на угоді між головою Римсько-католицької церкви та католицькою державою, яка регулює правовий стан Римсько-католицької церкви у державі, відносини цієї держави зі Святим Престолом [369, с. 163]. Підписання конкордату має силу міжнародного права, а його умови не можуть бути змінені в односторонньому порядку. Конкордатна система, як модель державно-церковних відносин, притаманна в Європі – Італії, в Латинській Америці – Чилі, Аргентині [111, с. 482–483].

С. Оніщук зазначає, що Конкордати можна класифікувати за суб'єктами – на конкордати папські, соборові, єпископські; за формою – на конкордати з папською Буллою, подвійним одночасним і незалежним документом або з двостороннім актом; за терміном дії вони можуть бути обмеженими або необмеженими в часі [221]. Е. Кудрявцева, зазначає, що існують дві форми конкордатів : 1) міжнародний договір укладається у формі одностороннього

юридичного акту, і тоді конкордат іменують «буллою» або «бреве», якщо ініціатива підписання виходить від церкви, або «конституцією», якщо ініціатором виступила держава; 2) частіше практикується конкордат – двосторонній нормативний акт (текст угоди підписується за участі обох сторін: держави і Святого престолу) [166].

До особливого виду конкордатів відносять округо-розпорядчі булли – нормативні акти, видавані церквою, які встановлюють зміни кордонів між єпархіями на підставі домовленості з державою. Конкордати володіють статусом міжнародних договорів, трактуються юристами як акти подвійного законодавства в державі. Тим самим висувуються претензії на автономність канонічної правової системи. Вирішальну роль відіграє державна влада, бо, тільки пройшовши ратифікацію, конкордат вступає в силу [166].

Аналіз історичних фактів показує, що інститут конкордату започаткований з міркувань захисту церкви від утисків держави [307, с. 151]. В середньовічних конкордатах переважала політико-релігійна концепція юрисдикційного дуалізму: існування суспільства під двома владами – державною і церковною. Всі протистояння того часу стосувалися обмеження цих влад, або надання привілеїв, підкреслення політичного визнання. Вормський конкордат вважають першим – це договір між Каликстом II Папою Римським та імператором Священної Римської Імперії Генріхом V, підписаний у 1122 р. та ратифікований у 1123 р. на Першому Латеранському соборі. Він припинив боротьбу за інвеституру, забезпечував церкві та державі мир [369, с. 168]. Пізніше були підписані конкордати у Європі та Латинській Америці [205, с. 95]. Вони поширювалися як нормальна система відносин між церквою і державою у католицьких і некатоліцьких державах і в XIX ст. Після Першої світової війни укладено 14 конкордатів, в тому числі з Латвією (1922 р.), Баварією (1924 р.), Польщею (1925 р.) та ін. [20, с. 218]. Найважливішим був конкордат із Італією (1929 р.) у результаті чого створено державу Ватикан та відновлені привілеї для церкви [11]. Італійська держава

уклала угоди за зразком конкордату із деномінаціями меншин : угоди з вальдезіанцями (1984 р.), п'ятидесятниками й адвентистами (1986 р.), іудеями (1987 р.), баптистами і лютеранами (1993 р.) [221].

В такій державі основна частина конституційного права щодо врегулювання державно-церковних відносин базується на договірному зобов'язанні [273, с. 106]. Релігійно-політичні обставини і характеристики конкордатів нової доби запропонували основу для сучасної конкордативної теорії : рівноправності у відносинах церкви і держави, використовуючи інструменти позитивного міжнародного права. Конкордат стає угодою між державами та іншими суб'єктами міжнародного права з питань, що мають для них спільний інтерес і регулюють їх відносини шляхом визначення взаємних прав і обов'язків [5]. У період Другої світової війни і до II Ватиканського Собору (1939-1962 рр.) підписані три конкордати : Португальської (1940 р.), Іспанської (1953 р.) і Домініканської Республіки (1954 р.) [66, с. 6; 389]. Іспанський конкордат 1953 р. укладений відповідно до традиційних принципів публічного церковного права надає католицькій церкві юридичного статусу офіційної церкви і визнавав її юрисдикцію на території Іспанії [99]. Апостольська Столиця уклала численні конкордати із країнами, в яких переважає католицьке населення: Венесуела (1964), Аргентина (1966), Колумбія (1973). Більшість конкордатів укладена з країнами християнської більшості, але релігійно плюралістичними : Австрія (1964, 1968, 1969), Мала Саксонія (1965), Баварія (1966, 1968, 1974), Ренанія-Палатінат (1969) і Саар (1966). Укладені конкордати із соціалістичними країнами: Угорщиною (1964), Югославією (1966), та інші [210, с. 97].

Католицькою церквою за період з 1978-2000 рр. укладено 75 договорів, із них 60 – з європейськими державами. Термін «конкордат» став виходити із вжитку, поширилися двосторонні документи – конвенції, протоколи, фінансові узгодження [389]. Раніше конкордат, який був скріплений підписами обох

сторін, одразу набував юридичної сили. Нині конкордат стає офіційним міжнародним документом після ратифікації [210, с. 108].

С. Феррарі зазначає, що у Європі співпраця між державою і релігією є правилом і може мати різний обсяг, різні цілі, форми [348]. Це співробітництво регулюється конкордатами, договорами або законами. У державах співіснують дві системи – двостороння і одностороння (Італія).

На думку С. Феррарі, у більшості країні ЄС взаємодію держави та релігійних організацій можна уявити як пірамідальну модель. В основі піраміди – група віросповідань, що мають обмежене співробітництво з державою: вони отримують юридичний статус через форми, встановлені для об'єднань, вони не мають доступу до державних коштів, інформації та зв'язку, не впливають на систему освіти. Ці групи регулюються загальним законом, який регулює всі об'єднання. Друга група релігій займає вищу позицію: вони отримують підтримку від держави у вигляді податкових пільг, субсидій, їх духовництво може здійснювати обряди з цивільними наслідками. Ці релігії регулюються особливими правилами, і перехід з першої групи в другу підлягає державному контролю. Так, в Іспанії та Швеції це відбувається при реєстрації релігій, в Італії – через процедуру «визнання» відповідно до закону. Буває третій рівень піраміди, на якому знаходяться релігії, які користуються максимальною співпрацею з державою. Це рівень національних і державних церков – Католицької церкви в «конкордатних» країнах, Православної церкви в Греції, релігійних громад, з якими укладено угоди в країнах, що передбачають цю форму регулювання відносин.

Майже у всіх країнах Європи держава співпрацює з релігіями, прямо і побічно підтримуючи їх матеріально. У Бельгії держава платить священикам визнаних віросповідань; в Іспанії віруючі громад, які уклали договір з державою, можуть віднімати з своїх податків пожертвування, зроблені ними на користь релігійної громади; в Греції Православна церква отримує фінансову підтримку від держави. Деякі європейські держави дозволяють релігійну

освіту в державних школах. С. Феррарі впевнений, що «співпраця держави з релігіями в країнах ЄС є вибірковою» [348].

Визначаючи статус церкви в державно-правових відносинах, С. Бублик надав класифікацію держав: 1) з панівною або державною церквою; 2) з визнаною традиційною релігією; 3) з узаконеним відокремленням релігії від держави і школи від церкви [273, с. 303]. О. Журавльова вважає, що «класифікація церковно-державних систем у Європі може бути вписана в цю систему з корективами», визнаючи, що дослідники виділяють три типи систем – конкордату, національних церков і системи відділення [99; 206]. Становлення церковно-державних відносин через конкордат (Італія, Іспанія) відрізняється від становлення через закон (Бельгії), або від змішаної системи з перевагою національних церков (Англія, Греція).

Три моделі державно-конфесійних взаємин в Західній Європі виділяє Р. Маранов: 1) коопераційну; 2) сепараційну; 3) ідентифікаційну [185, с. 6-13]. Фактично, «коопераційна» модель, або «модель нейтралітету» є тотожною «конкордатної» моделі, оскільки передбачає співпрацю держави та релігійних організацій. На основі принципу відділення та за відсутності державної релігії реалізується співпраця держави та релігійних організацій. Політика співпраці набула поширення в Європі з причини взаємної вигоди і для держави при вирішенні соціальних проблем, і для церкви, що стає інститутом громадянського суспільства. Внаслідок поширеності цієї моделі в Європі її називають «європейською». Вона існує в Австрії, Бельгії, Німеччині, Португалії, Іспанії, Італії, Швеції.

Сепараційна модель державно-конфесійних відносин не передбачає співпраці, але позначає функції держави в релігійній сфері: контроль за дотриманням принципу відокремлення релігійних організацій від держави; правове регулювання створення та діяльності релігійних об'єднань; контроль за дотриманням законодавства; захист прав віруючих та їх об'єднань. Така модель склалася у Франції, Нідерландах, Ірландії [185, с. 7].

Ідентифікаційна модель – побудована на ототожненні держави і релігійного інституту. Така модель присутня у Великобританії, Данії, Греції, Люксембурзі. В її рамках богослови розробили три варіанти державно-церковних відносин: цезаропапізм (коли держава виступає від імені церкви), папоцезаризм (коли церква виступає від імені держави) і симфонія влад. Симфонія влади – принцип взаємовідносин між церковною і світською владою, сформований у Візантійській імперії, який полягає в тому, що світська і церковна влада перебувають у гармонії, за аналогією з Божественною і людською природою Христа, «нероздільні і неслиянні». Згода виражається у взаємовизнанні в якості суверенних суб'єктів, що діють кожен у своїй сфері на загальне благо. Ці сфери відповідають поділу життя людини і суспільства на зовнішню (матеріальну) і внутрішню (духовну).

Досліджуючи моделі державно-церковних відносин, С. Оніщук розширила класифікацію, назвавши такі «типові моделі»: теократичну (папоцентризм); цезаропапістську; протекціоністську (клерикальна модель); секуляризаційну; партнерську [222]. Авторка зазначає, що за теократичною моделлю влада в державі належить главі панівної церкви та її ієрархії. Прикладом теократії в Європі є Середньовічна Папська область, а з 1929 р. – Ватикан. З цезаропапістської моделі держава присвоює собі абсолютну владу у справах церкви, і до такого типу належать Росія XVIII–XX ст., де головою церкви був імператор, а церква перетворена на інститут бюрократичної системи. При «протекціоністській моделі» певній конфесії забезпечено привілейований статус державної церкви, яка є інститутом підтримки світської влади. Історично така модель склалася в епоху Реформації, вона передбачає фінансування державою інституцій церкви і контроль за використанням коштів, делегування церковним структурам державних функцій. Прикладом є Греція, Англія, Норвегія, Швеція, Данія, Фінляндія. До секуляризаційної моделі відносять такі, де держава відокремлює себе від Церкви. Це системи 31 країни світу, які оголосили секулярний характер держави, і 20, які

конституційно закріпили його [421]. З спектру моделей у межах секуляризаційного типу державно-церковних відносин цитована дослідниця виокремлює «дві як показові» – сепараційну і конфронтаційну.

Сепараційна модель характеризується відділенням церкви від держави, яке базується на невтручанні Держави у справи Церкви, і при збереженні доброзичливих відносин. Така модель характерна для США, Росії, Франції, для окремих земель Німеччини, Португалії [222]

Конфронтаційна модель відокремлення держави від церкви характеризується обмеженням державою матеріального і правового становища Церкви. Такий тип антагоністичних відносин склався у Франції.

Партнерська (коопераційна) модель ґрунтується на «симфонії влад» [293, с. 140]. Коопераційна модель ґрунтується на системі конкордатів, у яких регламентуються сфери діяльності кожного з інститутів. Система конкордатів має місце в країнах ЄС, які мають традицію укладання таких угод (Італія, Австрія, Польща, Угорщина, Литва, Словаччина) [222].

Класифікація Д. Вовка розподіляє державно-правові відносини за критерієм правового статусу церкви у державі: 1) примат церкви над державою; 2) підпорядкування церкви державі; 3) державно-церковне протистояння та автономія держави і церкви [53, с. 177]. Модель примату церкви над державою зумовлює домінуюче становище церкви в суспільстві. Державні інститути підпорядковуються церкві, що пояснюється уявленнями про Церкву як представника Бога. У країнах, де панує ця модель, право не відокремлене від релігії, а тому примусовий характер правового регулювання поширюється і на релігійні канони [376, с. 75]. У країнах цієї моделі відсутня свобода віросповідання, державна влада характеризується як теократична.

Модель підпорядкування церкви державі виникла в країнах Європи, де перемогла Реформація, та у деяких католицьких країнах у відповідь на державницькі прагнення католицької церкви у вигляді територіалізму (визнання суверенітету на території). Девізом системи став вислів: «чия влада,



того і релігія». Така модель обумовлює наявність державної церкви. У радикальних варіантах принцип територіалізму виявляється у примушенні до переходу громадян у лоно провідної церкви, вигнанні або знищенні прихильників іншого віровчення. Різновидом цієї моделі є православна концепція «симфонії влади» [53, с. 177]. При симфонії стирається грань між державою і церквою: вони зливаються в єдине утворення, метою якого є досягнення божественного царства [12, с. 69]. Держава одержує від церкви «освячення» політичного устрою, а церква розраховує на сприяння з боку держави. Особливе місце церкви зумовлює матеріальну допомогу держави, монополію церкви у питаннях статусу громадян, надання церковним нормам правового характеру, функціонування релігійних судів, дискримінацію за ознакою віросповідання. Прикладом цього типу стосунків був статус православної церкви в Російській імперії у синодальний період [345, с. 15].

Модель державно-церковного протистояння визначає відносини держави і церкви як стосунки гонителя та гнаного [13, с. 15]. Церковні інститути усуваються від впливу на політико-правові процеси. Держава, яка впроваджує подібну модель, є антицерковною, але не антирелігійною. Функції релігійного комплексу перебирає панівна секулярна ідеологія.

Останньою із моделей є автономне існування держави і церкви. Процеси десакралізації буття призводять до відмежування цих утворень. Вітчизняні дослідники, погоджуючись із іспанським фахівцем Г. Моран, у межах цієї моделі виділяють сепараційну і коопераційну форми [163, с. 65]. Сепараційна модель (у православній традиції – «а-симфонія» [425, с. 42]) передбачає рівність усіх релігійних організацій перед законом, невтручання держави у справи церкви, відстороненість церкви від виконання державних функцій [196, с. 65]. До держав, де впроваджена така форма, відносять Францію, Японію, США та ін. [53, с. 177-178]. Натомість коопераційна форма відносин держави і церкви зумовлює їх взаємодію : визнання релігійних шлюбів (Канада, Іспанія, Італія, деякі ісламські країни), наявність релігійної освіти у державних

закладах, що поєднується із правом відмовитися від неї (Велика Британія, Ізраїль), державна матеріальна підтримка церкви (Данія, Швеція, Велика Британія), фінансування соціальних програм церкви та співпраця у галузі охорони релігійних та історичних пам'яток [163, с. 83-84]. До держав з таким типом стосунків С. Феррарі відносить конкордатні (Італія, Іспанія, Литва), держави з офіційною церквою (Велика Британія, Скандинавські країни) [424, с. 78]. Коопераційна форма державно-церковних відносин обґрунтовується авторами як «нова симфонія» [367, с. 51-53].

Поряд із французькою моделлю взаємин церкви та держави, що стверджує відділення церкви від держави, існують і типи статусів, які передбачають диференційоване відношення держави до конфесійних спільнот [371, с. 75-76]. Більшість країн континенту, серед яких Ватикан, Ліхтенштейн, Мальта, Мальтійський орден, Монако, Сан-Марино, Швейцарія, Ісландія, Норвегія, Данія, Фінляндія, Швеція, Англія, Албанія, Греція, Болгарія, Македонія, Угорщина мають тісні відносини з релігійними установами. Ці відносини характеризуються як «державні», «офіційні», «конкордатні». Виокремлюють види регулювання: 1) статус державної церкви, при якій вона наділяється повноваженнями (Ліхтенштейн, Мальта, Мальтійський орден, Монако, Ісландія, Великобританія, Данія, Греція, деякі кантони Швейцарії); 2) договірні, конкордатні відносини (Італія, Іспанія, Німеччина, Фінляндія, деякі кантони Швейцарії); 3) статус офіційно визнаних релігій, які не користуються прямою підтримкою держави, але наділені додатковими правами (Швейцарія); 4) статус домінуючих, традиційних, національних (Бельгія, Швеція, Норвегія) [371, с. 75].

В межах наведених класифікацій відносин державних та релігійних інститутів можливе існування різних версій [222; 350, с. 68]. Науковці Інституту політичних та етнонаціональних досліджень у 2002 р. представили класифікацію державно-церковних відносин, взявши за основу політичний аспект. С. Сьомін, В. Петрик, В. Острухов представили класифікацію типів

політики щодо релігійних організацій : 1) теократична, де релігійна ідеологія є державною ідеологією, а релігійна доктрина – складовою політичного життя; 2) «пом'якшена редакція» теократичної політики – це політика держави, що ототожнює себе з однією релігією; 3) політична модель, яка передбачає існування державної церкви; 4) політика виокремлення групи релігійних організацій, які отримують політичне та юридичне визнання і захист держави; 5) коопераційний тип політики держави, що спрямована на співпрацю з релігійними організаціями; 6) сепараціоністський тип політики, що може перебувати в діапазоні від нейтральної до антагоністичної [82,с. 56]. Розвиваючи вищенаведений підхід, В. Войналович зазначив, що третя політична модель – як модель підтримки державної церкви вирізняється від другої моделі політики, де неспростовними є масові порушення релігійної свободи. Ця модель реалізована в таких країнах (Англія, Шотландія, Норвегія, Данія, Фінляндія, до 2000 р. – Швеція), де державна церква є історико-культурним феноменом, «парасольковим» інститутом, що об'єднує громадян країни попри їх переконання [54, с. 254]. Наводячи приклади до четвертої моделі – «моделі визнання», В. Войналович зазначив на різниці політики визнання: якщо в Німеччині спеціальний статус і пільги мають півтора десятка релігійних спільнот, то в Бельгії – лише шість деномінацій. В якості прикладів країн, що реалізували «коопераційну модель» автор назвав Іспанію, Італію, Польщу, а до тих, що реалізували «сепараціоністську модель» назвав США, де реалізовано «нейтралістський тип» цієї моделі, Польщу та Словенію, де реалізовано «доброзичливий тип» цієї моделі, та СРСР – де було реалізовано «антагоністичний тип» цієї моделі [54, с. 256].

На класифікацію державно-релігійних відносин впливає система фінансування релігійних установ. За дослідженням О. Білаш, з 28 країн ЄС лише у 8 держава бере участь у фінансуванні релігійних установ. Відповідні статті бюджету є у Великобританії, Данії, Бельгії, Греції, Естонії, Болгарії, Чехії, Словаччини. О. Білаш, виокремлює дві моделі фінансування церков та

релігійних організацій у ЄС : 1) держава фінансує церкву та її діяльність; 2) діяльність церкви фінансують віруючі, які зобов'язані надавати допомогу церкві. Виокремлюють 4 способи фінансування церкви віруючими : а) змішана система – включає пожертви, церковний податок, доходи з церковних підприємств (Франція, Португалія, Нідерланди); б) система обов'язкового церковного внеску (Австрія); в) обов'язковий церковний податок для віруючих церкви. Від імені церкви податок збирає держава (Німеччина, Данія, Швеція); г) збори, що нараховуються податковими службами пропорційно прибутку платника (Італія, Іспанія, Угорщина). Ці засоби комбінуються з державними дотаціями і пільгами [22, с. 177].

Класифікацію моделей державно-релігійних відносин для країн «радянського типу» запропонував В. Єленський : 1) секуляристський абсолютизм (Албанія); 2) антагоністичне відокремлення церкви від держави (СРСР); 3) нерівноправний союз держави з церквою, яку держава використовує як інструмент легітимізації режиму і зміцнення націоналізму (Румунія, Болгарія); 4) ліберальна модель, коли режими погоджуються з роллю церкви у підтриманні моралі й дають їй свободу дій в обмін на відмову від несанкціонованої активності (НДР, Чехословаччина, СФРЮ); 5) польська модель – взаємодія церкви, яка спирається на підтримку народу, і держави в режимі вимушеної співпраці і конкуренції[96, с. 30-36].

Кожна з цих моделей є наслідком взаємодії таких важливих чинників, як рівень політичної і релігійної культури – це внутрішній базовий чинник, а також зовнішньополітичними обставинами.

#### *Висновок до I розділу*

Дослідження теоретичних витоків та сучасних підходів щодо політико-правового регулювання відносин державних та релігійних інститутів свідчать про існування постійного інтересу дослідників до проблеми релігійної політики як політики, що визначає пріоритети державно-релігійних відносин.

Науковий дискурс розвивався в різних напрямках: визначаючи роль держави та релігії в процесі суспільного розвитку. Так, уявлення про сакральні коріння держави з давніх часів були важливим чинником легітимації політичної влади, яка за допомогою релігії керувала суспільством; з іншого, богословська християнська думка тривалий час визначала пріоритет політичного розвитку держави, освідчуючи «недосконалість» держави.

Сучасний дискурс щодо критики процесів секуляризму, десекуляризації та постсекулярного розвитку спрямований на пошук закономірностей та оптимальних форм відносин між державою та релігією в умовах співіснування модерних і постмодерних суспільств. Політичного значення набула проблема визначення межі, яка гарантує: 1) нейтралітет держави щодо соціальної дії релігійних громад, 2) механізм правового регулювання релігійного життя.

Практика державного регулювання демонструє, що можливо створити діючі правові механізми для регулювання поведінки релігійних громад в політичній сфері, але здійснити адекватний контроль над соціальними функціями релігії є складним завданням для держави. Повсякденні релігійні практики на соціальному рівні важко піддаються секуляризації.

Видалення з культури сакрального елемента в політичному контексті вказує на трансформацію етики визнання, що передбачає відкидання з публічного дискурсу релігійних норм, як ірраціональних. Значимим процесом стає перетворення нових релігійних феноменів в товар (конс'юмеризація релігії), що робить цю практику сумісну з секулярним капіталізмом. Розростання «нових релігій» сприяє утворенню субкультур, які розглядають державний простір, як ринковий. Отже, елементи сакрального в секулярному процесі представлені у вигляді розростання сфери впливу світових релігій, формування нових форм релігійних утворень (деінституціолізованих, постхристиянських), формування нерелігійних субкультур та ін. Важливо і те, що практично у всіх країнах Європи держава співпрацює з релігіями, прямо і побічно підтримуючи їх матеріально

Відсутність єдиної типології моделей державно-церковних відносин, наявність значної кількості авторських класифікаційних схем, що пропонують аналіз державної політики є відбитком постсекулярної ситуації в конструювання системи державно-релігійних відносин в країнах Європи. Жодна з представлених класичних класифікацій державної політики щодо релігії, церкви та віруючих не описують вповні політичну реальність.

Серед класичних моделей державно-релігійних відносин, що склалися в Європейських державах, виокремлюють: клерикальні і плюралістичні, сепараційні і коопераційні, конкордатні, синкретичні, симбіотично-партнерські, законодавчо-врегульовані ті змішані з виокремленими домінуючими конфесіями, протекціоністські, секуляризаційні та інші.

У більшості країні ЄС взаємодія держави та релігійних організацій представлена у вигляді пірамідальної моделі, коли конфесії поділяються на національні, традиційні та нетрадиційні. Держави прагнуть знайти опору або вибудувувати сталі відносини із організаціями, які мають досвід взаємовідносин із органами державної влади. В країнах Європи найбільш широко представленими моделями державно-релігійних відносин є синкретична та симбіотично-партнерська моделі. Існуючі моделі демонструють тенденції клерикалізації політичних процесів.

Політологія релігії, як напрям наукового аналізу державно-релігійних відносин спрямований на пошук перспектив конструювання адекватних соціополітичних моделей в країнах Європи.

## РОЗДІЛ 2

### РОЗВИТОК МЕТОДОЛОГІЇ ДОСЛІДЖЕННЯ КЛЕРИКАЛІЗМУ ЯК ПОЛІТИЧНОГО ФЕНОМЕНУ

*2.1. Методологічні засади дослідження місця та ролі релігії в соціально-політичному просторі.*

Методологія – це вчення про структуру, логіку організації, методи та засоби діяльності в галузях науки, її теорії та практики [44, с. 39]. Довгий час методологія розглядалася лише як вчення про методи діяльності, що обмежувало предмет методології аналізом методів [76, с. 211]. У філософському словнику 1972 р. методологія визначалася як : 1) сукупність прийомів дослідження; 2) вчення про метод пізнання і перетворення світу [352, с. 241]. Таке визначення зустрічається і нині [225, с. 363]. Втім, на думку О. Бикова, методологія є складовою наукової діяльності і під нею слід розуміти концептуальний виклад мети, змісту, завдань і методів дослідження, які забезпечують отримання інформації про процеси та явища [19, с. 37-40].

Методологія будується на основі пізнавальних принципів: об'єктивності, історизму, діалектичності, плюралізму [141, с. 63]. Принцип об'єктивності потребує в релігієзнавчому пізнанні доповнення принципами позаконфесійності, плюральності та цілісності.

Методологія дослідження релігії характеризується різноманітними підходами, розбіжності між якими зумовлені відмінностями у світогляді дослідників, умовами соціального буття, політичною ситуацією.

Намагання пояснити релігію «зсередини», з позиції віруючої людини, реалізується у богослов'ї, яке поділяється на догматичне, моральне, пастирське і яке вивчає екзегетику, патристику, літургіку та ін. У богословському розумінні «релігія – це зв'язок людини із джерелом буття». У православному вченні підкреслено різницю між «знанням про Бога» і «знанням Бога». В. Катасонов зазначає, що «релігія як вчення виступає у формі богослов'я, яке виступає як

знання про Бога, відкрите Богом. Це знання не є теорією, яку може замінити поліпшена теорія, як це відбувається в науці» [131, с. 44]. Богословський аналіз ставить питання про інтерпретацію, а це вимагає дослідження явищ і встановлення істини, яка виражається у наукових пошуках, де наука є послідовністю верифікованих теорій [131, с. 47].

В. Катасонов зазначає, що «шлях співвіднесення науки і релігії є органічним. Цим шляхом йшла філософія науки, починаючи з Е. Берта, Т. Куна та ін. Методологією дослідження релігійних відносин має стати підхід, спрямований на пошук метафізичних передумов науки, і таку методологію природно назвати «лейбніцівською» [131, с. 46]. За С. Коначевою, «проблема співвідношення релігії і науки належить модерну (XVII – XX ст.), де релігія мислиться як відокремлена від інших галузей діяльності. До Нового часу подібна дихотомія не мала підстав, оскільки «не було окремої сфери, іменованої релігією і відмінної від політики, мистецтва чи комерції» [143, с. 54]. В Новий час філософія релігії стала конструктом, який вмістив моделі опису релігії (кантіанську, гегельянську, феноменологічну, аналітичну), які призвели до появи опозиції наука / релігія і позначили ті зміни, які відбуваються в сучасності в межах секулярного / сакрального, раціонального / ірраціонального.

На думку А. Колодного, «філософія релігії як релігієзнавча дисципліна виокремилася в XVII ст., і історію її починають з праць Б. Спінози, який підіймає питання про «тлумачення Біблії» і стає першим раціоналістом у теології, а апогей розвитку пов'язують з філософією Гегеля» [141, с. 30].

Термін «філософія релігії» з'явився в 90-х рр. XVIII ст., а в науковий обіг увійшов в XIX ст. М. Боголюбов вважає, що філософія релігії, як вчення про релігію, виникає під впливом кантіанської філософії [141, с. 125]. І. Кант прагне показати, що філософія як наука має відмовитися від онтології і стати аналітикою чистого розуму [143, с. 57]. Він доводить, що людське пізнання неабсолютне, проте ставить питання про абсолютне. Обмеження людського



пізнання звільнює місце вірі: «Я не можу ... допустити існування Бога, свободи і безсмертя для цілей практичного застосування розуму, якщо не заберу у спекулятивного розуму його домагань на трансцендентні знання «..» мені довелося обмежити знання, щоб звільнити місце вірі» [126, с. 95]. Релігія у Канта заснована на моралі, а мораль полягає в розташуванні душі, яка і створює віру, оскільки, будучи недосконалими, ми відчуваємо потребу у досконалості. Ставлення Бога і людського мислення описується не як інтелектуальне осягнення божественної природи через аналогію, але як діяння божественної волі, яка сама себе висловлює у відповідь людської волі.

Гегелівська модель повертається до поняття Бога як до предмету теоретичної спекуляції. За Гегелем, Бог не може розглядатися як продукт релігійної свідомості. Адже, «якби під релігією розумілося наше ставлення до Бога, то не допускалося б самостійне буття Бога, і Бог існував би лише в релігії як щось, породжене нами» [64, с. 339]. Гегель бачить в історії релігії різні рівні розвитку ідеї Бога, об'єктом релігії – Бога, суб'єктом – спрямовану на Бога людську свідомість, метою якої є об'єднання обох. Сутність релігії становлять Бог, релігійна свідомість і культ. Богослужіння – це богопізнання, тому релігія і філософія збігаються, розрізняючись методами осягнення. Релігійна достовірність полягає в нашій впевненості в існуванні Бога як у бутті. Релігійна свідомість має форми: відчуття, споглядання, уявлення, мислення. Почуття – елементарна форма релігійної свідомості, воно належить суб'єктивному, випадковому буттю. Отже, «Бог є в мисленні» [64].

Джерелом феноменології релігії вважають роботи Ф. Шлейермахера, який акцентував неможливість звести релігію до моралі і метафізики [143, с. 57]. Метафізика і мораль мають справу з абстрактними роздумами чи практичними турботами, вони обмежені «кінцевим». Релігія є єдністю споглядання і почуття, отже, залучена до нескінченного. З ім'ям Ф. Шлейермахера пов'язується розвиток методу релігійної герменевтики, засновником якої вважається Оріген, який звернув увагу на проблему пошуку

«внутрішнього змісту» Біблійних текстів. Ф. Шлейєрмахер під герменевтикою розумів мистецтво повторити творчий процес автора тексту. У Ф. Шлейєрмахера простежується тенденція до становлення герменевтики як універсальної методології. Представником філософської герменевтики був і німецький філософ В. Дільтей, який вважав її універсальним методом розуміння культури. Пізніше розвиток отримала так звана «екзистенційна герменевтика», репрезентована працями Р. Бульмана, Е. Фукса і Г. Ебелінга. Ще одним джерелом феноменології релігії стала феноменологія Е. Гуссерля. Завданням дослідника стає опис структури релігійного акту, буття і даності релігійних предметів, розгляд свідомості, що конституює релігію. У феноменології релігії релігійна свідомість розглядається як процес «виходу людського духу із себе», як процес самовідкриття [Див. : 143, с. 59].

Термін «феноменологія релігії» введений в обіг у 1887 р. Ш. Сосеєм, а наукове життя йому дав Г. Лесеув, який написав монографії «Вступ до феноменології релігії» (1925 р.) і «Феноменологія релігії» (1933 р.) [Цит. за : 141, с. 32]. Г. Лесеув вважав, що феноменологія є способом інтерпретації історії релігії, бо вона не має власної сфери. Отже, метод дослідження історичних конкретизацій явища (жертва, вівтаря, молитви, свята, ініціації та ін.) з метою виявлення в них позаісторичного елемента, що складає сутність предмету, розуміється як феноменологічний метод [141, с. 108].

Феноменологічний метод є альтернативою історичному. На місце історизму («поздовжній розріз») пропонується феноменологія («поперечний розріз»), який удосконалюють Ф. Хайлер, Р. Отто, М. Хайдеггер [143, с. 58].

Проте й досі ця галузь релігієзнавства не є концептуалізованою, не має методологічної єдності. Утримуючись від оціночних суджень, орієнтуючись на об'єктивність дослідження, феноменологія релігії прагне досягнути релігійні феномени поза їх зв'язками, послуговуючись ейдетичним баченням – методами інтуїції, включеним дослідженням. Тут визнається, що релігійний досвід не може оцінюватися на підставі позарелігійних або наукових критеріїв.

Звернення до аналізу релігійного дискурсу стало характеристикою аналітичного підходу до розуміння зв'язку релігії та філософії. У роботі «Логіко-філософський трактат» Л. Вітгенштейн задає питання про межі осмислення мови, про «вимовне» і «невимовне» в релігії, про «мовні ігри», в яких люди моляться, проклинають, закликають і залучаються до релігійного простору [143, с. 62]. Мова релігії стає об'єктом наукового аналізу, і у теперішній час – насамперед політологічного.

За Дж. Капуто, ще в сакральний період сформовано онто-теологічний підхід до релігії, в рамках якого передбачається, що релігія не повинна перетворюватися на філософію, проте релігія покладається на філософські підстави, щоб знайти аргументи проти атеїзму. Питання про істинність релігій вирішується через філософські аргументи [128, с. 186-206]. Шляхом релігійного знання стає шлях від Бога-віри як незрозумілого переживання до уявлення про раціональні аргументи існування «незрозумілого».

На зламі XIX–XX ст. у релігієзнавстві окрім систематичного викладу теологічних доктрин, з притаманним йому дискурсом «правильної інтерпретації» догматів проявилось пояснення феномена релігії «ззовні», яке не передбачає у якості передумови існування Бога. На відміну від теолога, філософ дотримується критичного підходу, де справжнім визнається твердження, яке перевірено розумом. Філософський аналіз передбачає раціональне обґрунтування віри. Виникає різниця між Богом як об'єктом віри і Богом як предметом філософського, та соціально-політичного мислення.

Філософія релігії є синтезом метафізики релігії, епістемології релігії і праксеології релігії. Метафізика займається питаннями сутнісного осягнення феномена релігії, її змістом. Предметом метафізики релігії є теорії, де розкриваються сутність релігії, теорії природи Бога і буття. Епістемологія релігії висвітлює можливості пізнання релігії та її форм, джерела і способи виправдання релігійного знання, критерії істинності знання. Праксеологія

релігії вивчає форми людської діяльності, пов'язані з розв'язанням проблем релігії, її цікавлять втілення концептів та уявлень релігійного [141, с. 128].

Філософія релігії, на позаісторичному рівні зайнята контекстом релігійного феномену, проводить концептуалізацію її природи і функцій. В філософії релігії виникають два напрями: філософська апологетика та філософська критика релігії. Якщо філософська апологетика намагається віднайти аргументи на захист релігії, прагне довести її позитивну роль в житті людини і суспільства, то філософська критика виступає з позиції заперечення релігії або критики її окремих сторін. Форми критики – деїзм, пантеїзм, скептицизм, атеїзм.

Критична думка XVII–XVIII ст. зумовлена досвідом релігійної ворожнечі, що викликана Реформацією. Для досягнення миру, соціальна філософська думка мала продумати місце релігії в суспільстві, розмежувати вплив світської та духовної влади. Це був час, коли фанатизм унеможливив інтегруючу дію релігії. Автономію держави, політики, права, моралі, свободу совісті, відмову від релігійного тоталітаризму розробляли дослідники того часу: англійські – Т. Гоббс, Д. Юм, французькі – Ш. Монтеск'є, Ж. Руссо, німецькі – І Кант, Г. Гегель, К. Маркс, М. Вебер.

Отож, формування дискурсу «наука і релігія» припадає на XIX ст. [265, с. 11-29]. Передумовою стала філософська система позитивізму, який проводив розмежування між «наукою», «релігією» і «філософією» [433, с. 333]. Релігія стає предметом наукового дослідження, яке збирає емпіричні дані, аналізує та узагальнює їх. Принципом дослідження залишався принцип дуалізму уявлень про відносини науки і релігії, держави та церкви, світського та релігійного, сакрального та профанного, Божого та Кесарева, іманентного та трансцендентного, тощо.

На рубежі XIX – XX ст. з'являються дослідження взаємозв'язків релігії та держави в контексті їх функціонального, інституціонального впливу на

соціально-політичні процеси : історія релігії, соціологія релігії, антропологія релігії, психологія релігії, географія релігії, політологія релігії та ін.

Порівняльне релігієзнавство досліджує релігію як історичне явище. Принцип історизму дозволяв аналізувати внутрішні зміни, що зумовлюють стабільність релігійних систем. Вперше до історії релігії звернувся Гегель. Історію релігії філософ розглядав як наростання ідеального подвоєння світу. Гегель прагнув поєднати ідею саморозвитку релігії з визнанням її зв'язків з історичними епохами шляхом з'ясування витоків явища, розгляду етапів формування й механізму змін, аналізу стану явища, прогнозування змін, розвитку [141, с. 76]. Історизм конкретизується принципами конкретності, актуалізації, етнічності та конфесійності [141, с. 83].

Розуміння зв'язку релігії з суспільством виникає у Ф. Куланж («Божества цивільної громади стародавнього світу»), Р. Сміт («Ієгова і пророки»), А. Гарнак («Чернецтво у східному та західному суспільстві») [272, с. 10]. Ці дослідження привели до розуміння релігії як елементу соціального середовища, до необхідності доповнення історичних методів антропологічними, соціальними. Увага приділялася генезі релігійних переконань, міфології, релігійному мисленню, культурній цінності релігії.

Міфологічна теорія представлена працями етнографів та антропологів XIX ст. – М. Мюллером, А. Куном, В. Шварцем, О. Афанасьєвим – виходила з того, що релігія виникла на базі уособлення природних явищ, які людина прагла пояснити. Висновки дослідники робили на основі систематизації фактичного матеріалу з міфології індоєвропейських народів. Ця школа релігієзнавства вперше застосувала порівняльний аналіз. Особливу роль зіграли дослідження М. Мюллера, який спирався на порівняльно-історичний метод, стверджуючи, що для розуміння релігії, слід виявити її найдавнішу форму та порівняти з іншими [272, с. 10]. Цей метод дозволяв виокремлювати загальні й специфічні ознаки, закономірності історичного розвитку, порівнюючи форми релігії й, відповідно, державного устрою.

Релігійну свідомість досліджував Дж. Фрезер. У книзі «Золота гілка» він виклав власне розуміння еволюції релігії у первісному суспільстві, за яким магія, як «примітивна наука», передувала релігії [356]. Порівнянням магії та релігії, аналізом релігійних практик у повсякденному житті та дослідження колективних ритуалів, значенням табу займалися соціальні антропологи: А. Редкліф-Браун, Е. Дюркгейм, Дж. Фрезер, Б. Малиновський [272]. Е. Тейлор простежив еволюцію цивілізації від первісної людини до людини сучасної культури. Е. Тейлор розробив теорію анімізму, дослідив елементарну форму релігійного вірування [272, с. 10].

Розвиток концепцій, які інтерпретують історію релігії призвів до виокремлення декількох шкіл: компаративістська (М. Мюллер, К. Тіле, А. Лхеліс та ін.), еволюційно-антропологічна (Е. Тейлор, Дж. Леббок, Дж. Фрезер), культурно-історична, дифузна (Ф. Боас, Ф. Гребнер, Л. Фробеніус), прамонотеїзму (В. Шмідт, В. Конперс, П. Шебеста) [141, с.73].

Представники компаративістської школи, розглядаючи релігію як центр духовного життя, на основі співставлення релігійних форм, виділення загальних і специфічних ознак, ставлять питання про закономірності розвитку релігії. К. Тіле виділяє три закони розвитку – асиміляції, єдності духу й неперервності. Представники еволюційно-антропологічної школи на основі емпіричного матеріалу подають історію релігії як результат фіксації релігійних ідей, що відбувається в контексті загального культурного прогресу. Культурно-історична школа не є однорідною. Якщо представники дифузійної течії аргументували ідею, згідно з якою культура не розвивається, а поширюються у вигляді концентричних кіл із декількох культурних центрів, то школа прамонотеїзму, будучи реакцією католицької теології на еволюційне релігієзнавство, запропонувала версію одвічності віри в вічну істоту.

Дослідження встановили таку форму релігії, яка пов'язана із вірою в надприродну «силу» (у меланезійців в «ману»). На психологічному рівні надприродне переживається людиною як страх. Так, історичний підхід

доповнено психологічним аналізом релігії. Релігія постала і як психологічно-особистісний феномен. Психологія релігії отримала розвиток в працях У. Джемса, В. Вундта, З. Фрейда, Е. Фрома, К. Юнга, які досліджували: проблеми релігійної віри та її впливу на поведінку індивіду, психологічний механізм релігійного «катарсису», релігійний фанатизм. В межах психології релігії почали вирізняти теоретичну (В. Джемс, В. Вундт, П. Жане та ін.) й емпіричну психологію релігії (Г. Олпорт, М. Росс, Дж. Леуба) [141, с. 112].

У ХХ ст. психоаналіз доповнив розуміння релігії як на індивідуально-психологічному, так і соціально-психологічному рівні. В роботі «Академічне релігієзнавство» (2000), ці підходи узагальнені під назвою «іраціоналізм», який є відображенням «іраціоналістичної тенденції в філософії та соціології», і в якій виокремлюється – школа «морфології святості» (Р. Отто, М. Еліаде, К. Юнг) та фрейдизм (З. Фрейд, Е. Фромм). Визначальною характеристикою релігії є «святість», в структурі якої виділяється іраціональний, раціональний та моральний компоненти. Головним є іраціональний, що включає в себе: таємне захоплення, страх перед невизначеним і почуття високого. Якщо Р. Отто та прибічники його теорії вбачають джерела релігії у сфері людських почуттів, то фрейдизм віднаходить їх в біологічних інстинктах. [141, с. 107].

Вплив на теорії, що здійснювали редукцію соціокультурної та релігійної проблематики до біологічних та психоневрологічних питань здійснила еволюційна теорія Ч. Дарвіна. У дослідженнях ставилися питання про походження родини, держави, мистецтва, власності, права, моралі, релігії. Еволюційний підхід підтримував О. Конт, стверджуючи, що релігія представляє першу стадію історичного розвитку людства, на заміну якій приходить наука. Закон «трьох стадій історії» О. Конта доводив, що на релігійній стадії у людській свідомості домінують суб'єктивне свавілля; на філософській стадії домінує метафізичний стан, абстрактні, спекулятивні, умоглядні побудови, які приймаються за реальність; а на третій позитивній стадії — наука сприяє досягненню точної оцінки стану речей. Конт визнавав

неминучість конфлікту між релігією та наукою і передбачав перемогу науки, що призведе до розпаду соціальних зв'язків, які історично підтримувались релігійними скрепами, що виконували інтеграційну функцію. Розуміючи проблему втрати релігією авторитета Конт передбачав створення «другого теологічного синтезу» як духовної опори соціальних зв'язків, яку вбачав у «позитивній релігії» – культурі людства як соціального організму. Ця ідея розвинута в марксизмі. К. Маркс визначав релігію історично першою формою ідеології. Ідеологічна функція релігії проявлялась в тому, що вона або виправдовує порядки і так узаконювала або засуджувала їх. Вона може підживлювати соціальний конформізм, або стимулювати протест.

У другій половині XIX ст. ситуація у європейському суспільстві змінюється через процеси індустріалізації, урбанізації і соціальної диференціації. Критичні погляди на значення релігії поступаються аналізу її функціонального значення в соціальному розвитку. Позитивну роль релігії підкреслюють вчені, які звернулися до переосмислення соціальних відносин. В межах теорії соціології формується напрям – соціологія релігії, на розвиток якого вплинули роботи Е. Дюркгема, Г. Зіммеля, Е. Трьолч, П. Сорокіна, М. Вебера, Л. Леві-Брюля, В. Тернера, та ін. [272, с.10].

Соціологія релігії розділяється на теоретичний та емпіричний рівні. Теоретичний (Е. Дюркгейм, М. Вебер, Г. Меншинг) розкриває загальні характеристики взаємодії релігії з суспільством та його компонентами – економікою, мораллю, мистецтвом, філософією. Емпіричний рівень розглядає конкретні стани релігійності (релігійність в регіоні, ставлення до релігії в різних групах населення та ін.), використовуючи анкетування, інтерв'ю, методи спостереження, інші конкретно-соціологічні прийоми.

Представники соціології релігії намагаються віднайти джерела релігії в суспільстві, розкрити її соціальні функції. На думку Е. Дюркгейма, релігія – це продукт суспільної свідомості, «цілісна система вірувань та обрядів, яка відноситься до священних речей, що об'єднують в одну громаду, названу



церквою, усіх, хто їй наслідує» [272, с. 13]. Вона збуджує і культивує колективне уявлення. В релігії суспільство обожнює себе, тут реалізується характерна людям здатність до обожнювання звичайних речей, їм надається сакральне значення, завдяки якому вони здатні з'єднати суспільство. Шанування тотему – це шанування «соціуму», міцність якого – залог продовження життя роду, визнання його влади над кожним і над усіма разом. Тотем – знак, що визначає належність людини до соціального колективу.

Вплив релігії на розвиток економіки та політики досліджував М. Вебер. Об'єктом уваги стали форми інституціоналізації релігії. Якщо Е. Дюркгейма цікавила релігія в її найпростіших формах, то М. Вебер досліджував вплив на історичний процес світових релігій. У праці «Протестантська етика та дух капіталізму» він дослідив вплив протестантизму на історію Заходу, його економічний розвиток та соціальне життя. Вебер доводив що вчення Ж. Кальвіна закрило «шлях на небо» через «добрі справи». Шляхом до успіху визнано професійну діяльність, в той час як мистецтво, духовні пошуки – це ідолопоклонництво. Так, капіталізм реалізував запит суспільства на етику прагматичних відносин. Реформа релігії створила оновлене християнське вчення, пристосоване до нової економіки, а згодом економічний розвиток обумовив перехід до секулярного розвитку суспільства.

Саме соціологія релігії мала дослідити трансформацію релігійних практик через трансформацію економічних та соціальних, процес «розчаклування змістів» як раціоналізацію дій, в основі яких є переконання, що світ є «матерією», яку людина здатна підпорядкувати. Відокремлення «божого» та «світського» призводить до теми про світ «обезбожений». Частиною веберівської соціології релігії є дослідження типів релігійних організацій, яке аналізує співвідношення «церков» та «сект».

До засновників соціології релігії відносять Б. Малиновського. Досліджуючи вірування примітивних народів в 20-ті роки, Б. Малиновський вважав, що релігійне та магічне продовжують співіснувати в сучасних

суспільствах, але в різних ситуаціях, оскільки магічне мислення домінує тоді, коли виникає непередбачуваність результатів діяльності. Б. Малиновський вважав, що магія і наука представляють стадії еволюційного процесу, вони є антропологічними константами, що співіснують у житті людини. Єдність магії і релігії виникає в тому, що в обох випадках мова йдеться про отримання бажаного результату за допомогою засобів, що не підлягають перевірці, до того ж функцією обох є допомога людині долати труднощі.

На рубежі XIX – XX ст. соціологія релігії склалася як самостійна дисципліна. Соціологічний аналіз релігії передбачає визначення її функціональної ролі. Прикладом функціонального визначення релігії може слугувати теза Р. Белла (1957 р.), що релігія – це набір символічних форм і дій, які співвідносять людину із умовами її існування. За цим визначенням все, що в культурі є фундаментальним, можна вважати релігією.

М. Вебер, на відміну від Р. Белла, не прагнув до визначення релігійного феномену, оскільки вважав, що будь-яка дефініція є умовною. Головне, що індивіди діють відповідно обраним методам досягнення цілей, які можуть бути секулярними – добробут, успіх та ін. Але в дослідженні змістовної основи людської діяльності Вебер вбачав завдання соціології релігії, навіть якщо ці «змісти» не ототоженні із релігійними поняттями.

Функціональне визначення релігії, виявляється широким. Якщо релігія – система вірувань та дій, за допомогою яких люди намагаються вирішувати проблеми, то під це визначення потрапляє віра в науку, клас або націю, тобто все, що можна назвати «секулярною вірою». Функціонально воно є еквівалентом релігійної віри і неможливо провести межу між «дійсною» вірою та її сурогатом. Будь-які переконання, в яких вирішуються фундаментальні питання життя людини, можуть називатися релігією, якщо при цьому зберігається умова, що вони не є надбанням групи.

Інший підхід до соціального значення релігії – «структуралізм», пов'язаний з ім'ям К. Леві-Строса, який завданням напряду вбачав те, щоб на

основі аналізу емпіричного матеріалу виявити наявність безсвідомих структур, формальних моделей, притаманних всім народам незалежно від рівня розвитку. Ці структури не усвідомлюються (хоч можуть бути пізнані наукою), а проявляються в міфологічних та релігійних поглядах, у шлюбно-сімейних відносинах, нормах, ритуалах і звичаях. Вчений виокремлював моделі людського мислення, безсвідомі структури, що не залежать від суспільно-історичних умов. Хоча К. Леві-Строс не відкидає історизм, все ж «структура» домінує над «історією», набирає самодостатнього значення.

Проблема «релігія та суспільство» розкривається через аналіз взаємодії між релігією та іншими формами діяльності. До цієї проблематики відноситься: соціальна обумовленість релігії; типи її організації (церква-секта); зв'язок між системами вірувань та соціальними прошарками.

Визначаючи поняття «релігійний культ», А. Колодний пов'язує його з культовою діяльністю – сукупністю дій: молитва, богослужіння, таїнство, каяття, жертвопринесення, тобто дії, які викликані не взаємовідносинами людей, а їх ставленням до Бога [141, с. 146]. Елементи культу властиві всім релігіям, як найбільш стійкий елемент релігійного комплексу.

Позакультовою вважається місіонерська, добродійна діяльність, організація релігійних зборів, форумів, соборів, участь у них. До позакультової діяльності можна віднести і процес викладання релігійних предметів у духовних навчальних закладах і недільних церковних школах.

На основі поняття «релігійні організації і інститути» формується блок понять, що висвітлюють інституційну побудову релігійних відносин. Серед них такі як «релігійне об'єднання», «церква», «секта», «деномінація», «релігійна асоціація», «монастир», «чернечий орден», «релігійні навчальні заклади». Отже, поняття «інституалізація релігії» характеризує процес становлення релігійних організацій. Термін «Церква» набув розповсюдження в історичній, філософській та богословській літературі, як багатозначне поняття. Церква – це об'єднання віруючих на основі спільного віровчення чи

культу [354, с. 646]. Н. Суворов характеризував «Церкву» як союз людей, які сповідають християнську релігію. На відміну від національних і політичних союзів Церква може розглядатися як союз людей, які сповідають вчення Христа; товариство, породжене вірою; установа, яка повинна діяти з метою розповсюдження християнської віри [305, с. 2]. Розповсюдженою є точка зору, що Церква є типом релігійної організації з централізованою та ієрархічною системою взаємодії між священниками і віруючими, що виробляє, розповсюджує релігійну інформацію, організує й координує релігійну діяльність, контролює поведінку віруючих [369, с. 37].

У ст. 5-6 Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» відбувається ототожнення понять «Церква» та «релігійні організації» [100], що є не точним. Тому, до Закону пропонують внести зміни, визначивши Церкву як централізоване й ієрархічне об'єднання віруючих з апаратом управління, створене на основі віровчення [164]. Поняття «релігійна організація» також потребує визначення як «добровільне, організаційно оформлене, діюче об'єднання віруючих, що базується на єдності, спільній віросповідній парадигмі, культовій, ритуальній, обрядовій практиці, створене для задоволення релігійних потреб» [239, с. 69].

Поняття «деномінація» означає релігійне об'єднання, що перебуває в стадії організаційного оформлення. Поняття введено богословом Х. Нібур в 1929 р. як синонім «віросповідання», «конфесія». Від церкви деномінація запозичує ієрархічний принцип управління, відмову від ізоляціонізму по відношенню до держави і суспільства [263].

Різними є визначення поняття правової природи релігійних відносин в соціально-політичній системі. На думку І. Яблокова, релігійні відносини – це суспільні відносини, що реалізуються через стосунки віруючих, релігійні зв'язки громад і церков. Вони регламентуються звичаями, нормами, канонами, статутами. Носіями релігійних відносин є індивіди, групи, інститути, організації [270, с. 50]. Релігійні відносини – це відносини в духовній сфері,

які реалізуються за допомогою релігійної діяльності [270, с. 57]. І. Міма визначає релігійні відносини, як сукупність внутрішньо узгоджених соціальних відносин, врегульованих релігійними нормами [197, с. 14]. Д. Угрінович згадує про ідеологічні суспільні відносини, які складаються та закріплюються у культових діях [324, с. 47].

О. Биков вважає, що релігійні відносини спрямовані на реалізацію суб'єктивних прав і свобод, базуються на вірі у можливість особливих відносин між Богом і віруючою людиною [19, с. 39]. В. Городяненко визначає, що поширеність релігійних відносин у системі суспільних відносин залежить від місця релігії в системі соціальних інститутів [301, с. 379]. На думку автора, характеристикою релігійних відносин є ступінь засвоєння релігійних ідей, цінностей, норм та їх вплив на поведінку віруючих. О. Сидоренко акцентує увагу, що релігійні відносини формуються відповідно до релігійної свідомості, за допомогою релігійної діяльності, їх суб'єктами є індивіди, групи людей, інститути й організації, етноси, класи, сім'ї, держава. Вони можуть бути відносинами солідарності, терпимості, нейтралітету, конкуренції, фанатизму, але завжди – відносинами переваги «своєї» релігії, конфесії, секти над іновірцями [274, с. 43].

Релігійні відносини спрямовані на забезпечення та реалізацію прав і свобод релігійних спільнот. Релігійні відносини відображають релігійну орієнтацію соціуму. Однак П. Яроцький зазначає, що релігійні відносини не входять до складу релігійного комплексу, який містить: релігійні уявлення (ідеологію); настрої, почуття (психологія) та релігійні дії (культ) [141, с. 82]. В той же час О. Биков вважає, що «релігійні відносини є структурним елементом релігійної системи, оскільки в процесі їх функціонування відбувається реалізація релігійної діяльності» [19, с. 39]. Він визначає ознаки релігійних відносин і робить висновок, що релігійні відносини – це різновид суспільних відносин, які розвиваються. Вони мають певний момент виникнення, зміни та припинення свого існування [19, с. 40].

Крім спеціальних методів, аналіз релігійних відносин повинен спиратися на загальні методи пізнання: 1) методи емпіричного дослідження (спостереження, порівняння, вимірювання); 2) методи, що використовуються на теоретичному і на емпіричному рівнях дослідження (абстрагування, аналіз і синтез, індукція і дедукція, моделювання); 3) методи теоретичного дослідження (сходження від абстрактного до конкретного).

Оскільки суб'єктом державно-релігійних відносин є держава, то значення набуває зміст поняття «держава». Дослідники ототожнюють державу з країною, з суспільством, або з владними інститутами [305, с. 19]. Ці підходи відбивають окремі аспекти функціонування держави – як засобу організації суспільного життя чи знаряддя примусу; як територіальної організації населення; як масштабної юридичної особи. Для розкриття теми важливо з'ясувати сутність держави як інституту правового забезпечення конфесійних відносин, як гаранта свободи совісті та віросповідання.

Отже, обґрунтування методологічних засад дослідження відносин держави і Церкви, його принципів, підходів, системи категорій, встановлення змісту методології, з'ясування сутності основних методів та рівень їх застосування сприятиме оптимізації процесу пізнання, підвищить рівень, результативність і якість спланованого пошуку.

## *2.2. Методологічні основи аналізу державно-релігійних відносин у другій половині XX – на початку XXI ст.*

З XX ст. в західній інтелектуальній традиції продовжилося суперництво підходів до співставлення «науки» і «релігії» – «конфліктний» і «діалогічний».

Встановлення антиклерикальної системи в СРСР обумовило поновлення системи ідеологічного антагонізму будь-яким релігійним переконанням. Ідеологічним підґрунтям політики держав, охоплених радянською ідеологією до релігії, Церкви і віруючих, були праці класиків марксизму-ленінізму, партійні програми, рішення з'їздів і пленумів комуністичних партій. Суттю

ідеологічних постулатів щодо релігії була несумісність марксизму-ленінізму і релігії; формування наукового світогляду і подолання релігійних пережитків [141, с.462]. Ця ідеологічна концепція дозволяла режиму діяти диференційовано: релігія оголошувалася антинауковим світоглядом, тому боротьба з нею просвітницькими методами вважалася обов'язковою; Церква як інститут задоволення релігійних потреб певної частини населення допускалася за умови функціонування у строго визначеній для неї законодавством площині. Концепція державно-релігійних відносин втілювалася в конкретну політичну практику.

Крах стереотипів ХХ ст. обернувся дезорієнтацією в науковій методології і методиці пізнання релігійних відносин [15, с. 128]. В релігійних відносинах відбулось неоднозначне змішання об'єкта, суб'єкта та мети [19, с. 38]. Суспільствознавство виявилось неспроможним дати адекватну інтерпретацію суспільно-релігійним відносинам [48, с. 8]. З огляду на це, засвоєння суспільством наукових ідей із царини релігійних відносин набуває важливої ролі не лише як чинник академічного розвитку, але і як форма самопізнання суспільства, що створює запобіжні механізми щодо силових методів виправлення конфесійної структури й духовної атмосфери згідно з ідеологічними постулатами еліт.

Методологія наукового пізнання релігійних відносин – здобуток науки, тому правильне оцінювання наукового інструментарію для досліджень у галузі релігії – потреба часу. Сучасних вчених цікавлять не тільки шляхи досягнення знання, а й практична реалізація пізнаного. Практичне значення теоретичних досліджень у сфері релігійних відносин підтверджуються й прикладними науками, в яких важливу роль відіграють емпіричні методи. Перед науковцями різних спрямувань стоїть завдання подолати хибні уявлення про релігію і людину, релігію і соціум; довести, що релігія не суб'єктивна вигадка, а вираз ірраціональної сторони соціуму [237, с. 8].

О. Кирлежев зазначає, що «обвал зовнішніх структур радянського світу призвів до руйнування життєвого світу «людини і людей». Звідси проблема пострадянського транзиту – в різних соціокультурних секторах, у науці про релігію» [171, с. 199] Автор зазначає, що стратегія подолання кордонів теорії наукового атеїзму, крім методологічного, містить політичний аспект. Пострадянська наука має здійснити вибір – або стати аполітичною наукою, або виконувати функцію приводного ременя політики – захисту домінуючих конфесій чи меншин, захисту свободи совісті або релігійно-політичних ідеологій. Транзит «науки про релігію» може мати лише один сенс : перехід від політизованої псевдонауки до науки [171, с. 201].

Наукове знання про релігію є об'єктивним і цим відмінним від ідеологічного відношення. Наука про релігію не бере на себе функції її захисту чи обґрунтування, або критики та спростування [328, с. 147]. На думку Ю. Габермаса, «релігійний дискурс апелює до ритуального праксісу і спирається на релігійний досвід індивіда». У цьому відмінність релігійного дискурсу від дискурсу філософського, який апелює до аргументів, що мають універсальну значущість. «Філософія розумним чином підживлюється релігійною спадщиною до тих пір, поки ортодоксальне джерело одкровення залишається для неї когнітивно-неприйнятним припущенням. Перспективи, центровані або на Богові, або на людину» [358, с. 229]. Ю. Габермас протиставляє світ віри і світ розуму. Світ розуму має пріоритет в силу того, що він працює з аргументами, рівною мірою доступними всім людям. У цьому відмінність розуму від віри, бо остання доступна лише тим, хто причетний до певного типу досвіду. Отже, віра не є доступною всім. Ю. Габермас декларує прихильність принципу «методологічного атеїзму», за яким «філософія не може привласнювати те, про що йдеться в релігійному дискурсі в сенсі релігійного досвіду». Для Ю. Габермаса присутність релігії в публічному просторі є допустимою лише після обробки з боку секулярного розуму, що



здійснює «рятуюче засвоєння» релігійних змістів, які в іншому сенсі виявилися б замкнені в суб'єктивному світі релігійних традицій.

Ю. Габермас готовий визнати можливість того, що світові релігії несуть в собі «когнітивний зміст», який може виявитися корисним для суспільства і внести свіжість у «нормативну свідомість». Габермас підкреслює, що «демократична процедура зобов'язана народженню своєї сили двом компонентам : рівній політичній участі громадян, яка гарантує, що адресати законів можуть відчувати себе їх авторами; епістемологічному вимірюванню форм керованої дискусії, які обґрунтовують настрій на раціонально прийнятні результати» [357, с. 115]. Якщо в рамках нормативного міркування йдеться про політичне зрівняння науки і релігії як двох метафізичних доктрин, то в рамках епістемологічного міркування мова йде про спробу їх упорядкування : чи має наука й її аргументація і риторика стояти в публічних дискусіях вище релігійної аргументації та риторики?

За Ю. Габермасом, можливі дві відповіді – модерна і постмодерністська. Модерна стратегія полягає в прагненні зберегти за наукою пріоритетний статус універсальної мови, на якій має проходити будь-яка дискусія. Релігія має пройти через процедуру переведення висловлювань на мову секулярно-наукової раціональності, в цьому випадку вона зможе розраховувати на уважне ставлення до своїх змістів. «Постмодерна» стратегія полягає в епістемологічному зрівнянні метафізичних доктрин. В цьому випадку наукова і релігійна картини світу виявляються лише різними, але однаково можливими мовами опису і в рівній мірі доступними для людини, незалежно від того, чи є вона віруючою або атеїстом чи агностиком.

Аналізуючи «конфліктний» та «діалогічний» підходи щодо «науки» і «релігії», А. Колодний зазначає, що «релігієзнавство, як науковий напрям, як зібрання знань про феномен «релігії» можна поділити на академічне й богословське [141, с. 30]. В західному релігієзнавстві поділ на ці гілки розглядається як вияв двох різних перспектив у ставленні до релігії –

внутрішньої та зовнішньої. Він не пов'язується з філософськими чи світоглядними відмінностями в оцінках релігії. Якщо в XIX ст. релігієзнавці відмежовувались від теології, прагнули знайти відмінність від богословських оцінок релігії, то зараз спостерігається «сповзання академічного релігієзнавства на позиції певної релігійно-філософської концепції, а подеколи й на богословські установки. Така тенденція веде до зубожіння науки, перетворення її в галузь богослов'я» [141, с. 28].

Прихильники «постмодерністської» стратегії, які виступають за зрівняння релігійного і секулярного дискурсів, критикують модерний підхід за «секулярну упередженість», суть якої, за Ч. Тейлором, – «уявлення про те, що нейтральність держави сприймається «світськими» людьми на Заході проблематично. Такі настрої підживлюються конфліктами ліберальних держав з релігією : релігійно-орієнтована думка виявляється менш раціональною, ніж «світське» мислення. Подібне ставлення має політичні обґрунтування (релігія як загроза), епістемологічні обґрунтування (релігія як ущербне з точки зору розуму)» [474, с. 233].

Критики постмодерністської теорії доводять, що «постмодерністська критика всіх наративів у сфері наукового пояснення феномену релігії та його наукового теоретичного вивчення прийшла до кінця, проявляючи кризу постмодерністського релятивізму з його нездатністю узагальнювати, абстрагувати, встановлювати рамки і істинні значення» [1]. Якщо в епоху Модерну, на думку О. Агаджаняна, інтелектуальні амбіції щодо створення всеохоплюючих теорій здавалися легітимними, то в епоху Потмодерна ставлення до теорій стало стриманим : «у постмодерністській науці цінується емпірична автентичність. Суб'єктивне бачення містить презумпцію вини : техніка деконструкції виявить у ваших узагальненнях особисті забобони, плоди виховання, етнокультурні упередженості, стереотипи епохи і навіть, ідеологічні пристрасті – все «ідоли» Ф. Бекона та інші на додачу» [1, с. 8] Потмодерн обумовив «методологічний аскетизм» науковців, які «довічно

прив'язують себе до об'єктів дослідження, не наважуючись на узагальнення» [1, с. 9]. Постмодерністський підхід призвів до парадоксальної перемоги загальноприйнятої думки, що і релігія є продуктом Модерну, сконструйованим за протестантською моделлю світськими вченими в часи постпросвітницької секуляризації» [1, с. 9].

Демонструючи популярність постмодернізму, О. Агаджанян посилається на книгу М. Стаусберга, який вважав, що постмодерністський виклик – це прагнення надати значення теорії і дискусії як засобам наукової діяльності [1, с. 14]. Підкреслюючи проблему вибору методології дослідження релігії та її впливу на соціально-політичні процеси, О. Агаджанян підкреслює значення систематизації теорій. Емпіричне накопичення є стимулом до узагальнень і пошуку інтерпретативних ключів. Головними методами наукового аналізу мають стати систематизація, пошук закономірностей, узагальнення, створення гіпотези, уточнення та переосмислення змістових значень наукових категорій і їх інтерпретація, метод неупередженої оцінки.

Специфіку релігії продуктивно розглядати як «незалежну змінну» ряду явищ. Походження релігії не можна плутати з генеалогією поняття «релігія»; друге можна вважати окремим випадком першого. Аналізуючи функції релігії, дослідники вважать за потрібне розрізняти вид «результатів», оскільки функцією релігії може бути соціальна згуртованість, а вплив релігій може призводити до руйнівних наслідків [1, с. 5].

У книзі М. Страусбера представлені 17 теорій американських та європейських авторів. Розквіт американських теорій був, у порівнянні з Європою, дещо запізнілим (починаючи з 1960-х років), але стрімким. М. Стаусберг робить висновок, що в більшості випадків, хоча теоретики і пов'язані метатеоретичним контекстом, вони не звертають увагу один на одного і не дуже сперечаються. Втім, очевидними двома мейнстрімами у цьому метадискурсі є 1) когнітивно-онтологічний та 2) соціоцентричний (когнітивно-гносеологічний). Діалектика цих напрямів визнана як основа

наукового пізнання [314, с. 127]. Перший напрям передбачає дослідницький пошук в системі науково доведеного знання в існуючій системі координат, тобто дослідження спрямоване не на «створення» законів, а на їх «відкриття». Другий напрям – «когнітивно-гносеологічний» – визначає дослідницький пошук, який передбачає висування гіпотез, коли в умовах відсутності системи координат і достатньої емпіричної основи проявляється компенсаторна функція інтелектуальної інтуїції вченого.

Відтак, когнітивно-онтологічний напрямок релігійних досліджень, за даними М. Шахнович та Д. Узланера, сформувався наприкінці ХХ ст. на стику нейронауки, когнітивної психології та антропології релігії. Тоді виникла нова парадигма у вивченні релігії, що отримала назву – когнітивна наука про релігію або когнітивне релігієзнавство [378]. Цей напрямок був викликаний розвитком когнітивних наук і природознавства і сформувався як антитеза застарілим методологічним підходам, насамперед, герменевтичному методу пізнання релігійного досвіду, вживаному в феноменології.

М. Шахнович звертає увагу на те, що феноменологія релігії, традиційно звинувачувала антропологів у використанні методологічного інструментарію соціальних наук, але з 70-х років ХХ ст. почали використовувати антропологічну методологію [378, с. 33].

В 70-х роках ХХ ст. на основі синтезу етології, антропології та психофізіології людини виникла «етологія людини» – наука, що вивчає поведінку людини в «природному» стані [378, с. 37]. В основу етології покладено теорію адаптації людини, яку розвивали І. Айбль-Айбесфельдт, Р. Хайнд, Д. Фріман, Е. Хесс). В 1970 р. в Німеччині створено Інститут етології людини, а в 1978 р. – Міжнародне товариство етології людини. Сьогодні інтерес політологів до етологічних відкриттів зростає, розвивається нова дисципліна – біополітика (Р. Олександр, П. Корнінг та ін.) [36].

Як зазначає Л. Астахова, релігієзнавство рухається в тому ж напрямку, що й культурна антропологія у ХХ ст. І якщо на початку ХХ ст. Ф. Боас зробив

«гуманітарне щеплення» антропології, то К. Гірц доповнив позитивістсько-натуралістичну антропологію філософсько-герменевтичними елементами. Методологія К. Гірца відбивається в концепції культури, яка еволюціонує спочатку як ціннісно-орієнтована дія, потім – від опису до розуміння і далі до текстуальної форми «павутини змістів», і на останньому етапі – до «інтерпретації культур» [8, с. 164]. В есе «Релігія як культурна система» визначено, що релігія має вивчатися з опорою на «міркування Е. Дюркгейма про природу сакрального, розуміючу методологію М. Вебера, паралелі З. Фрейда між особистими і колективними ритуалами і дослідження Малиновського про відмінність між релігією і здоровим глуздом» [8, с. 165]. «Поділяючи точку зору М. Вебера, – пише Гірц, – згідно з якою людина – це тварина, що висить на зітканій ним самим павутині змістів, яка приймає культуру за цю павутину, а її аналіз – за справу науки» [Цит. за : 8, с. 165-166]. Релігія для Гірца – символічна система, трансцендентна по відношенню до повсякденного життя, що має коригуючу функцію. Більшість дослідників стали за К. Гірцем розглядати релігію як систему символів. Однак і цей метод дослідження не давав відповіді на питання, як виникла і чому відтворюється релігія, яке місце вона займає в соціально-політичному розвитку [8, с. 170].

В 1975 р. французький антрополог Д. Спербер виступив із критикою «символічної антропології» і разом з Д. Вільсон створив «теорію когнітивної релевантності», за якою когнітивні процеси орієнтовані на пошук балансу між зусиллями і результатами діяльності [378, с. 51]. Він вважав, що «коди культури», що розрізняються інтерпретаціями ритуалу, мають універсальні підстави у всіх культурах. Теорія «заразливих» уявлень пояснювала, чому когнітивна система людини є здатною на «селекцію вражень». «Відібрані» враження закріплюються в культурі, так як передаються від людини до людини в процесі комунікації, звідси назва теорії – «епідеміологія вражень». Теорія стала популярною, оскільки з її допомогою дослідники пояснювали механізм виникнення релігійних уявлень, ритуальних практик та культів.

Через сто років після виходу книги Е. Тайлора «Первісна культура» в релігієзнавстві почався розвиток еволюціонізму і натуралізму. У 2008 р. журнали «Nature» і «Science» надрукували статті, присвячені походженню релігії з точки зору еволюціонізму і когнітивістики [378, с. 35].

Логіка когнітивно-онтологічного аналізу підштовхувала авторів до редукції культури, до природи, біології і розвернула релігієзнавство до революційних змін в природничих науках про людину. Когнітивний підхід став реакцією науки на зростання еволюційної біології, нейрофізіології, когнітивної психології та інших дисциплін, пов'язаних з вивченням функцій мозку. Він виник на тлі структуралізму Е. Дюркгейма, після панування соціоцентричних підходів. Цей підхід аналізує мислення як природний процес, властивий свідомості в біологічних категоріях. Все, що ми відносимо до «суспільства» або «культури», переосмислюється в контексті еволюції.

В межах когнітивізму популярними є еволюціоністські підходи С. Атрана (Франція), В. Буркерта (Німеччина), «нових атеїстів» – Д. Деннета, Р. Докінза, С. Харріса, К. Хітченса, В. Стенджера, які вважають, що релігійні традиції складаються з копіювання моделей поведінки, які передаються як неусвідомлені з метою покращення шансів на виживання [68, с. 85; 201].

Релігія як адаптивна поведінка, що здійснює функцію біосоціального регулювання та відтворення в еволюційних процесах природного відбору, досліджується в еволюційній психології С. Райса, Е. Уілсона, П. Річардсона, Р. Бойда, що відштовхуються від праці Д. Трота – «Релігійна поведінка. Вступ до психологічного дослідження релігії». Так, Е. Уілсон висуває гіпотезу про три види відбору культових практик : церковний, екологічний, генетичний, де останній здійснює вплив і у зворотному напрямі [201, с. 66].

На відміну від теорій когнітивно-онтологічного напрямку досліджень, існують когнітивно-гносеологічні теорії (соціоцентричні). Їх поява пов'язана з комбінацією «постсекулярних» тенденцій зі зміцненням релігійно-консервативних настроїв, «зношеністю» парадигми секуляризації.

В рамках когнітивного підходу створено напрямок когнітивної антропології (Н. Луман, М. Різенброт, Т. Твід, Р. Рапопорт, П. Буайє і І. Пюсіайнен) [1, с. 29]. Зокрема, «екологічна теорія релігії» Роя Раппапорта ототожнює релігію ритуалу, який існує для підтримки соціального порядку і екологічного балансу [378]; П. Буайє і І. Пюсіайнен відстоюють теорію «психологічного універсалізму», де релігія – не стільки культурний феномен, скільки ментальний механізм.

Прикладом соціоцентричних теорій є теорія Нікласа Лумана, який розглядав релігію як одну з функціональних підсистем (як і політику) соціальної системи суспільства з позицій теорії «аутопойетичних» систем. За Н. Луманом, соціальна система диференційована на підсистеми, які самодостатні через кодування власних сенсів і які вступають у комунікації за посередництвом сенсу. Комунікація є триєдністю інформації, повідомлення і розуміння. Методологічний підхід Н. Лумана – «операціонального конструктивізм» – виходить з того, що «світ є не предметом, а феноменологічно – горизонтом», тобто «недосяжним», в світлі чого не існує ніякої можливості, крім однієї – конструювати реальність і спостерігати спостерігачів в тому, як вони конструюють реальність [7, с. 137]. Н. Луман виділяє три типи відносин, присутніх у системі: функцію (відношення підсистеми з системою), послугу (відношення з іншими підсистемами) і рефлексію (відношення до себе). Функція в релігійній підсистемі виступає як «церква» в дусі Е. Дюркгейма – як ритуал і спонтанна комунікація «з питань віри». Послуги виступають як «діаконія», тобто як «комунікації» з приводу «вічних питань», нерозв'язних в інших підсистемах, а саморефлексія оформляється як «теологія», яка виступає як ідентифікація релігійної підсистеми [7, с. 138]. На думку Н. Лумана, релігія як підсистема може розкритися повністю лише в ситуації постмодерну, де внаслідок втрати інших функцій вона функціонально вивільняється від соціального контролю і політичної влади на користь головної функції – трансценденції.

Окрему групу в теоріях соціоцентричного типу складають «теорії релігійної економіки» У. Бейнбріджа, Ф. Дейга, Р. Фінке, К. Мілтона, Р. Старкса, К. Хілтона, Л. Яннаконе, та дослідження С. Опалєва, Р. Сафронова, в яких релігії розглядаються як конкуруючі фірми, які виходять на ринки, щоб задовольнити попит, і в яких об'єктом аналізу стає роль держави у створенні релігійної монополії [16, с. 180]. У рамках цієї групи теорій втручання держави в релігійну сферу оцінюється негативно, а відсутність такого втручання, або дерегуляції релігії – як те, що сприяє релігійному плюралізму, який підвищує релігійну конкуренцію.

Дискурс щодо постсекулярних перспектив соціально-політичного розвитку наближує релігійну проблематику до політологічних досліджень (до об'єкту дослідження політології релігії) і, разом із цим, залишається в контексті метаісторичної проблематики. Теорії секулярного та постсекулярного розвитку доповнюють загальноісторичний дискурс щодо соціально-політичного та соціально-культурного розвитку в процесі транзиту від Модерної до Постмодерної епохи. Емпіричні дослідження великомасштабних «культурних зрушень», як, дослідження Роналда Інглхарта [439], спираються на опитування і виявляють лише тенденції розвитку з огляду на індивідуальні відчуття респондентів. Такого роду дослідження необхідні для фіксації занепаду й відродження масових вірувань. У той час контент-аналітичні дослідження літератури, філософії та інших культурних підсистем були маргіналізовані. У нинішній науці немає навіть спроб зробити щось схоже на розпочате П. Сорокіним дослідження «ідеаціональних» і «чуттєвих» елементів у змісті мистецтва, філософії та інших культурних форм, яке охоплює приблизно 2500 років історії західної цивілізації. У ситуації відсутності масштабних контент-аналітичних досліджень культури (які включають її сучасні аудіо-візуальні та цифрові прояви) вивчення тенденцій секуляризації та контрсекуляризації дає потенційно спотворену картину становища релігії в суспільстві [129, с. 156].



На відсутність масштабних досліджень і через це – на спекулятивність теорій «постсекуляризму» вказує Б. Тернер [315, с. 21]. Він вважає, що «хоча Ч. Тейлор у роботі «Секулярний вік» цитує В. Джеймса і Е. Дюркгейма, у нього немає систематичного освоєння даних сучасних вчених. Неувага до емпіричних досліджень, поєднується з відсутністю інтересу до порівняльної соціології». Б. Тернер звинувачує соціальну науку в західноцентризмі: «дискусії про постсекулярність світу не є виправданими, оскільки обмежується аналізом європейського і американського випадків секуляризації». Також, методологічно невиправданим, на думку вченого є те, що в сучасних дослідженнях не розведені поняття «політична секуляризація» і «соціальна секуляризація» [315, с. 21].

Таким чином, на рубежі ХХ – ХХІ ст. очевидним став конфлікт методологічних позицій науки в її «модерному» і «постмодерному» проявах. Критика постмодерну вказує, що період накопичення емпіричного матеріалу, якого наприкінці ХХ ст. стало багато через соціально-політичні трансформації в світі, тепер змінюється періодом систематизації та узагальнення.

### *2.3. Методологічні особливості політології релігії.*

Поняття «політологія релігії» відносно недавно увійшло у науковий оборот. В США та в Західній Європі цей напрямок досліджень сформувався наприкінці ХХ ст., а у Східній Європі дослідження політології релігії вперше було введено на факультеті політичних наук у Белграді (Сербія) в 1993 р. В 2007 р. у Белградському Центрі дослідження релігії та релігійної толерантності почав видаватися науковий журнал з вивчення політології релігії – «Политикологија религије» за редакцією Миролюба Євтіча [240].

В Україні це поняття визначено в праці «Академічне релігієзнавство» (2000 р.), виданої під редакцію А. Колодного: «Політологія релігії – це галузь релігієзнавства, яка осмислює сутність і сенс релігійного феномену з політологічної точки зору, розглядає політику як частину соціумної детермінанти,

що створює необхідність і можливість появи та існування суспільної функціональності релігії, вивчає особливості процесу взаємодії релігійного і політичного чинників розвитку суспільства» [141, с. 581]. Результатом взаємовпливу політики та релігії може бути або політико-релігійний синкретизм, що проявляється у теократичних та цезаропапистських моделях співіснування релігії та держави, або ж дистанціювання релігії й політики, як у країнах, де реалізується свобода совісті і відокремлення церкви від держави.

О. Бучма, досліджуючи становлення політології релігії, вказує, що «зрозуміти процес становлення політології релігії неможливо у відриві від соціології релігії, оскільки і політологія, як і релігієзнавство, сформувалася в окрему галузь суспільно-гуманітарного знання на ґрунті соціології» [37, с. 140]. Автор вказує, що політологія – це наука, що вивчає політику та її зв'язки, опосередкування, взаємовідношення з особою і суспільством, досліджує відносини між соціальними суб'єктами щодо здійснення політичної влади, і тому не випадково стосовно політології в науковій літературі вживається термін «політична соціологія». Структуру політології складають: загальна політологія (досліджує історію і теорію політики), теорії середнього рівня (їх предметом є влада, політична система, політичні процеси, лідерство, політична культура, ін.) і спеціальні політичні науки (політичні історія, географія, антропологія, психологія, соціологія, семантика, етнографія та ін.). О. Бучма вказує, що «правомірно буде віднести до спеціальних політичних наук і близьку до них політологію релігії. Можна констатувати, що політологію релігії однаковою мірою можна розглядати як структурний компонент суспільно-гуманітарного знання – релігієзнавства та політології, що мають спільне наукове коріння» [37, с. 141].

Політологія релігії, взаємодіючи зі структурними компонентами політології і релігієзнавства, вивчає зв'язки між релігією, політикою, владою, політичною системою; аналізує вплив релігійної культури на прийняття політичних рішень, на формування політичної культури, на політичний вибір

та соціалізацію особистості; досліджує співвідношення релігійних і політичних відносин, свідомості, моралі, виховання. Політологія релігії акумулює досвід і знання, з'ясовує закономірності щодо функціональної взаємодії політики і релігії [37, с. 155]

У пошуках підстав державної політики щодо релігії та церкви дослідники звертаються до неокласичної, інституційної, еволюційної парадигм соціальної теорії. Незалежно від відмінності цих парадигм управлінський процес має єдину методологічну основу у вигляді логічної та часової структур. Логічна структура включає елементи : суб'єкт, об'єкт, предмет, форми, засоби, методи діяльності, її результат. Зовнішніми до цієї структури є характеристики діяльності : особливості, принципи, умови, норми. Об'єктом публічної політики в релігійній сфері виступає релігійний простір держави. Інституалізація груп інтересів у релігійній сфері в Україні полягає в коректній побудові «стратегічного управлінського простору», оскільки діяльність суб'єктів публічної політики вимагає від них наявності стратегічної позиції. Сукупність управління структур об'єкта стратегії можна трактувати як систему елементів релігійного простору. Кожен учасник займає в релігійному просторі держави свою стратегічну позицію та має власну стратегію. Релігійний простір має сформовану систему облаштування, яку потрібно враховувати (території, населення, закони, релігійні організації, культу, обряди, традиції), та інфраструктуру – систему, що забезпечує взаємодію учасників (комунікації і державні органи, що забезпечують управління на цьому просторі) [29, с. 90]. Державна політика має включати методи створення ландшафтної інфраструктури для зміни його стратегічної позиції відповідно до цілей суб'єкта управління – на рівні держави, суспільства. На думку О. Бортнікової, на основі диференціації локальних просторових форм релігії можливе виділення структурних рівнів – сакральний, конфесійний та релігійний простір, де кожна вища форма включає попередні форми в «знятому» вигляді. Отже, завдяки дослідженням за вищенаведеним напрямом політологія зможе

виокремити нові шляхи щодо створення оптимальних умов співпраці органів державної та місцевої влади, органів самоорганізації населення, територіальної громади й суспільства.

Наукове вивчення релігійного простору припускає аналіз особливостей релігійного і політологічного дискурсу, деякі напрацювання з методології дослідження якого існують [29; 138]. Як вказує О. Бортнікова, при цьому необхідно досліджувати його (дискурсу – С. Ш.) структуру та зміст як із діахронічних, так і зі синхронічних позицій. Проводячи таке дослідження, необхідно враховувати, що методи аналізу релігії, розроблені для вирішення завдань релігієзнавства, не орієнтовані на вирішення завдань політології. Тому є необхідність адаптувати науково-методологічний апарат щодо особливостей релігійного простору»[29, с. 90].

Є. Кожемякін методологію дослідження релігійного дискурсу, порівнює із політичним [138]. Під релігійним дискурсом автор розуміє регламентовану соціокультурними традиціями змістовідтворюючу діяльність, спрямовану на формування, трансляцію догматичного мислення, сакрального світовідчуття і містичного досвіду. Релігійний дискурс будується відносно вирішення проблеми віри як феномена свідомості. Особливістю дискурсу є те, що в ньому емоційне переживання містичного досвіду є предметом комунікації, оскільки передання такого досвіду є умовою відтворення релігії. В інституційному вимірі релігійний дискурс спрямований на підтримку інтеграції індивідів, які є носіями єдиної моделі поведінки. Інтеграція в релігійному дискурсі досягається за рахунок протиставлення «своїх» і «чужих». Таке протиставлення носить оціночний характер, визначаючи «чужі» догми як невірні, а «свої» як єдино вірні.

Інтерпретація використовується в релігійному дискурсі з метою роз'яснення повсякденних ситуацій, фрагментів сакральних текстів. Типовою є жорстка організація інтерпретації: тлумачення визнається привілейованим правом священнослужителів. Це відрізняє цей тип дискурсу від політичного,

де інтерпретація, здійснювана адресатом, є однією з умов його реалізації, а в юридичному дискурсі зіставлення інтерпретацій адресанта і адресата (позивача і відповідача) тлумачиться як процедура прийняття легітимного рішення. Якщо в політичному дискурсі інтерпретація положень є вільною, то релігійна інтерпретація регламентується жорсткими моделями пояснення, закріпленими в канонах [138]. Якщо політична інтерпретація націлена на отримання ефекту дії адресата, то релігійна – націлена і на мотивацію, і на дії. Відтак, для політичного дискурсу нехарактерний принцип «презумпції щирості суб'єкта», в той час як у релігійному дискурсі правильність інтерпретатора істини пов'язується з автентичним сенсом сакрального тексту. Отже, центральним параметром політичного дискурсу є цільова спрямованість, а релігійного – онтологічна [138]. Якщо релігійний дискурс впливатиме на формування онтологічних основ соціально-політичного буття, то політичний – на якість політичного управління в релігійній сфері.

Порівняльний аналіз релігійного та політичного дискурсу є важливим в контексті методології конструювання правового плюралізму, свободи вираження релігійних почуттів в плюральних суспільствах, формування антидифамаційного законодавства та правил співіснування релігійних груп, в контексті аналізу релігійних практик в умовах насильницької секуляризації. Зокрема, ці проблеми досліджувані М. Вентурою [45], Дж. Річардсоном [286], Д. Темперманом [313] та ін.

Дж. Річардсон, досліджуючи конструювання релігійного плюралізму, доводить, що якщо суспільство є слабо диференційованим, то в ньому проблемі свободи релігії може не приділятися достатньої уваги на рівні політичного дискурсу, але коли в суспільстві співіснують декілька релігійних традицій, то питання релігійного плюралізму та його проголошення стає наріжним. В цьому випадку усі три типи дискурсу «працюють» над проблемою «визнання / невизнання» релігійних груп [286, с. 46].

Ефективність дослідження політики конструювання «суспільства релігійного плюралізму» досягається, коли дослідник здатен визначити латентні процеси узгодження прав і досягнення компромісів між релігійними групами і доміантним віросповіданням або державою, що допускає «плюралізм». Важливим є знайдення «прихильників з третьої сторони», які залучаються для захисту релігійних меншин [286, с. 48]. Фактично йдеться про використання «методу детекта скритих політичних процесів», який передбачає здійснення «багатофакторного аналізу» для знайдення скритих чинників, які впливають на поведінку в системі Церква-Держава.

Очевидним стає і доцільність використання методу Дельфі, розробленого в 1950-1960-ті роки. Стадіями його реалізації є ознайомлення з позиціями експертів з використанням оціночно-описового методу цих позицій, зведення їх з метою перевірки узгодженості позицій, аналіз отриманих даних, підведення висновків і розробка практичних рекомендацій.

Доцільним є метод контент-аналізу, як метод якісно-кількісного дослідження текстів, в яких міститься інформація про досліджувані процеси (аналіз нормативно-правових актів, текстів Папських Енциклік, програм, ін.). Використання цих якісних методів дослідження дозволить забезпечити збір інформації, визначення мотивації діючих суб'єктів процесу формування державно-релігійної політики та забезпечить аналіз факторів, що здійснюють вплив на прийняття рішень та поведінку цих діючих суб'єктів.

Для дослідження державно-релігійних відносин доцільно використовувати спектр методів, які, на думку М. Кравчука, класифіковані на: 1) філософсько-світоглядні методи (діалектики, метафізики); 2) загальнонаукові (системно-структурний, функціональний; формально логічний метод, методи дедукції, індукції, аналізу та синтезу, узагальнення та аналогії, порівняльний та синергетичний методи); 3) спеціальні якісні методи досліджень (дескриптивний, методи детекта скритих процесів, багатофакторного аналізу, контент-аналізу, Дельфі, прогностичний,

моделювання, ін.); 4) спеціально-юридичні методи (формально-догматичний, порівняльно-правовий, метод інтерпретації правових норм та інші. Отже, у процесі дослідження доцільно використовувати комплексний підхід з застосуванням загальнонаукових і спеціальних методів дослідження [164].

Структурний метод дослідження державно-релігійних відносин передбачає аналіз взаємодії структурних елементів кожного суб'єкта відносин. А оскільки структурні елементи є різнорівневими, то цей метод дозволяє проаналізувати форми взаємодії на різних рівнях ієрархії державно-релігійно-церковних відносин. Якщо досліджується рівень повсякденної свідомості, то порівнюються релігійна та світська «повсякденна» свідомість [141, с. 582-584]. При структурному аналізі релігійної та державної діяльності в соціальному просторі слід розрізнити в релігійній діяльності – культову та позакультову, а в позакультовій – теоретичну (розробка та інтерпретація ідей) та практичну (місіонерська робота, тощо). При аналізі діяльності держави розрізняють формальну (урядову) та неформальну, а у неформальній – теоретичну та практичну. При аналізі релігійних відносин структурними рівнями релігійного простору є віруючі, релігійні організації, а державного – громадяни, громадські організації. Структурний аналіз включає аналіз якості відносин на рівнях структури.

Функціональний рівень взаємовпливу релігії і політики проявляється в зв'язках релігії та політики, які обумовлюється функціями і роллю, які виконує релігія і держава в суспільстві. І Держава, і Церква, і релігійні групи можуть здійснювати конструктивну роль у розвитку і функціонуванні політичної структури суспільства [141, с. 582-584].

Діалектичний метод дозволяє аналізувати державно-релігійні відносини в межах бінарної моделі, де питання статусу, фінансування, прав досліджуються різнобічно. Застосування діалектичного методу пізнання дозволяє розглядати процеси, що відбуваються в державно-релігійно-церковному житті, не статично, а в їх розвитку, зв'язку і взаємовпливові.

Діалектичний метод є результативним при аналізі обсягів прав людини у світській та релігійній сферах; при аналізі взаємовпливу держави та релігії, державних і релігійних інститутів, організацій і держави як юридичних осіб.

Логічний метод дослідження використовується для систематизації та викладу фактичного матеріалу про релігійно-церковне життя в певній країні у певній послідовності та завершеності.

Дослідження основних засад державно-церковних відносин вимагає відтворення історичного контексту, суспільно-політичних реалій, в яких втілювалася у життя релігійна політика [54]. Метод історичної реконструкції передбачає аналіз рівня релігійної залученості населення; суперечностей у середовищі «архітекторів» церковної політики і її виконавців. Для вироблення висновків і узагальнень на основі дослідження окремих аспектів проблеми важливе значення має використання методів аналізу та синтезу.

Історико-правовий метод забезпечує ефективність аналізу юридичного статусу релігійних організацій в різні періоди державно-релігійних відносин.

Хронологічний метод дослідження застосовується для розгляду подій і явищ, що відбувалися в релігійно-церковному житті у певних хронологічних рамках. Важливим є застосування як діахронічного методу дослідження, що передбачає аналіз державно-релігійно-церковних відносин в процесі соціетального розвитку, так і методу синхронії, що дозволяє вивчати науковий стан розвитку системи державно-релігійно-церковних відносин.

Використання порівняльно-правового методу здатне забезпечити порівняння правових традицій та правової практики щодо регулювання статусу, прав та функцій релігійних організацій в конкретній країні. Цей метод допомагає провести зіставлення юридичних понять, явищ, процесів, виявлення спільностей і відмінностей у державно-церковних відносинах.

Вивчення суспільно-політичних процесів неможливе без системного підходу, змістом якого є філософські уявлення про цілісність об'єкта пізнання, співвідношення цілого й частини. Системний аналіз вимагає розгляду процесів



і явищ, що відбувалися в державно-релігійно-церковному житті, як складних утворень. Системний метод дозволяє розглядати релігійну політику як елемент конструювання системи релігійного плюралізму в межах соціально-політичного цілого. Використання цього методу забезпечує аналіз правового статусу Церкви та релігійних організацій як юридичних осіб, їх співвідношення з іншими державно-правовими інститутами.

Оскільки дослідження проблеми здійснюється на стику історії, політології та релігієзнавства, важливе значення має застосування синергетичного методу, який будується на ідеї міждисциплінарних досліджень і передбачає багатоваріантність та альтернативність вибору шляхів розвитку суспільно-політичних процесів. Істотне значення для дослідження державної релігійної політики має використання емпіричного й теоретичного підходів, які дозволяють виокремити загальне й часткове в державно-церковних відносинах одного з етапів розвитку суспільства.

Важливим під час дослідження проблем взаємовідносин держави і Церкви є використання такого методологічного засобу як розробка категорій та понять, оскільки вони є вузловими пунктами пізнання та слугують засобом практичного удосконалення релігійної політики. На думку багатьох вчених, у науковій літературі відсутня усталена термінологія стосовно відносин, які виникають між Церквою і державою, та між державою і релігійними організаціями [203, с. 309]. Здебільшого, науковці вивчають державно-конфесійні відносини в межах богословського, соціологічного, філософського, історичного, а не політологічного підходу.

Метод комплексного аналізу полягає у поєднанні засобів дослідження державної релігійної політики, особливостей її прояву в конкретній країні чи регіоні в різні періоди. Використання статистичних та кількісних методів сприяє аналізу цифрових даних стосовно мережі релігійних організацій у той чи інший період (релігійних об'єднань, храмів, монастирів, духовних навчальних закладів), чисельності тих чи інших конфесій тощо.

Уникнути однобокості пошуку і найбільше наблизитись до істини в процесі дослідження релігійної політики та державно-церковних відносин у будь-який період історії можливо лише за умов комплексного застосування різних методів та послідовного дотримання етичних принципів наукового пошуку – ідеологічної, політичної та конфесійної незаангажованості.

### *Висновок до розділу*

Релігія стає предметом наукового аналізу в середині XIX ст., коли відбувається розмежування між «філософією», «релігією» і «наукою». Методологічну основу досліджень складають методи філософії релігії, яка вперше поставила питання про співвідношення релігії та науки, що стало об'єктом дискурсу епохи модерну. В межах соціології релігії набув розвитку категоріальний апарат досліджень, визначені поняття «культу», «церкви», «секти», «конфесії», «деномінації», «релігійних відносин», як таких, що характеризують суспільні процеси. Сучасні дослідження державно-релігійних відносин передбачають використання комплексного підходу з застосуванням загальнонаукових і спеціальних методів дослідження.

На зламі XIX – XX ст. з'являються дослідження взаємозв'язку релігії та держави в контексті їх функціонального, інституціонального впливу на соціально-політичні процеси. Два методологічних підходи до співставлення «науки» і «релігії» – «конфліктний» (розглядав їх як антагоністів у засобах аналізу), та «діалогічний» (спрямований на визначення умов діалогу) характеризують наукову дискусію цього періоду.

Аналізу державно-релігійних відносин на початку XXI демонструє відновлення дискурсу про державно-релігійні відносин, відмовлення від системи ідеологічного антагонізму із домінуючим принципом «методологічного атеїзму», та створення умов для розвитку конкуруючих наукових стратегій: модерної та постмодерної. Перша спрямована на

збереження пріоритетної, наукової, універсальної мови дискурсу, друга орієнована на зрівняння методологічних прийомів науки та релігії у пізнанні.

Сучасний науковий дискурс склався у декількох теоретичних підходах, що акцентують увагу або на онтологічно-феноменологічних функціях релігії, яка розглядається як природна підсистема суспільства (релігія визнана засобом біосоціального регулювання), або на її гносеологічних, компенсаторних та операційних функціях, які зближують релігію з політичною системою, що визначає суть соціоцентричних або гуманітарних теорій, поява яких пов'язана з комбінацією «постсекулярних» тенденцій зі зміцненням релігійно-консервативних настроїв і з вихолощенням академічної парадигми секуляризації.

Аналіз постсекулярних перспектив соціально-політичного розвитку спрямовує вирішення релігійних проблем в колі політичного простору з урахуванням методів політичного регулювання. Наприкінці ХХ ст. в обіг увійшло поняття «політологія релігії», яке визначило галузь досліджень, що осмислюють особливості процесу взаємодії релігійного і політичного чинників розвитку суспільства. Політологічні дослідження релігійної сфери передбачають співставлення релігійного та політологічного дискурсів з метою створення відповідних методологічних прийомів формування антидифамаційного законодавства та правил співіснування релігійних груп, в контексті збереження релігійних практик в умовах секуляризації.

### РОЗДІЛ 3

## ФЕНОМЕН КЛЕРИКАЛІЗМУ ТА ПРОЦЕС КЛЕРИКАЛІЗАЦІЇ В ПОСТСЕКУЛЯРНІЙ ЄВРОПІ : ОСОБЛИВОСТІ ПОЛІТИКО- ПРАВОВОЇ РЕГЛАМЕНТАЦІЇ

*3.1. Релігійне різноманіття в Європі: сучасний стан та динаміка розвитку.*

Сучасна Європа складається з 42 країн, дві з яких поки що не отримали абсолютного визнання (Косово, Придністровська Республіка). Населення Європи переважно – 75 % (558 млн.) – складають християни, 18,2 % (134,8 млн.) – «неафільовані» (релігійно невизначені) громадяни, 3 % (43,5 млн.) – мусульмани, 0,2 % (1,4 млн.) – іудеї, 0,2 % (1,3 млн.) – буддисти, 0,2 % (1,2 млн.) – індуїсти, 0,1 % (930 тис.) – прихильники інших вірувань (джайнізм, синтоїзм, сикхізм, зороастризм та ін.) [477].

З 2,2 млрд. християн світу у Європі мешкають 32 %, при цьому Росія та Німеччина входять у десятку країн з найбільшим числом християн. У Росії мешкають 5 % християн світу, а в Німеччині – 3 %. У Європі мешкає найстарше за віком християнське населення. Половина всіх християн Європи – католики, 37 % – християни протестантської традиції, 12 % християн відносяться до східних церков. Інші християнські групи становлять близько 1 % від світового християнського населення [476].

За даними центру «The Pew Research Center's», незважаючи на зміни чисельності населення, за останні сто років «католики становили стабільну частку людей на Землі»: у 1910 р. католики склали 48 % всіх християн і 17 % від загального населення планети, у 2010 р. католики склали 50 % християн світу і 16 % від загального населення планети [476]. За даними католицького щорічника «Anuario Pontificio» за 2013 р., кількість католиків становить 1,214

млрд, або 17,5 % населення світу [132]. Так, «католицьким» є населення Ватикану – 100 %, Італії та Мальти – 97 %, Іспанії та Бельгії – 95 %, Португалії – 94 %, Польщі та Монако – 90 %, Ірландії – 87 %, Хорватії – 88 %, Литви – 77 %, Австрії – 74 %, Словаччини – 69 %, Угорщини – 64 %, Словенії – 58 %, Швейцарії – 42 %, Німеччини – 34 % [414; 473].

Православні християни становлять 260 млн. осіб у світ, 12 % населення світу. Православні складають більшість населення в 14 країнах світу [431]. У Європі мешкають 76,9 % православних світу [431]. 39 % православних світу мешкають у Росії, 13,4 % – в Україні, 7,2 % – в Румунії, 3,9 % – в Греції, 2,6 % – в Сербії, 2,4 % – в Болгарії, 2,3 % – в Білорусі [431].

Православні складають 98 % населення Греції, 80 % – Кіпру, 93 % – Молдови, 90 % – України, 87 % – Румунії, 85 % – Сербії та Білорусії, 75 % Росії, 74 % – Чорногорії та 67 % – Македонії [414].

З європейських країн найбільшим числом протестантів виділяються Ісландія (97 % населення), Норвегія (94 %), Данія (90 %), Фінляндія (88 %), Швеція (60 %), Сполучене Королівство Великобританії і Північної Ірландії (53 %), Швейцарія (43 %), Естонія (38 %), Німеччина (37 %), Нідерланди (28 %), Угорщина (24 %), Латвія (20 %), Румунія (8 %), Україна (3 %), Франція (2 %), Росія (0,7 %). Прихильники протестантизму складають значну частку населення і в Італії, Словаччині, Австрії, Іспанії, Чехії, Польщі, Ірландії, Болгарії, Білорусії та інших європейських країнах [414].

Існують у Європі і країни, населення яких переважно сповідує іслам. За статистикою у Європі проживають 58,2 млн. мусульман. В Косово та Албанії мусульмани становлять відповідно 85-95 % населення. Поширений іслам і в Боснії і Герцеговині, де його сповідує 40-50 % населення, і в Македонії – 35 %, Північному Кіпрі – 30 %, Чорногорії та Росії – 10-20 % [414].

Кількість ісламських віруючих у Європі зростає через міграції з країн Азії та Африки. Найбільші іммігрантські групи мусульман мешкають в Німеччині, Франції, Нідерландах (5–10 %). Хоча серед легалізованих

мігрантів, прибулих до Європи, 58 % сповідують християнство, 26 % – іслам, 11 % є атеїстами і 1,5 % – прихильники буддизму [460].

За Індексом Релігійного різноманіття Герфіндаля-Гіршмана, Європа як регіон має помірний рівень релігійної різноманітності (від 3 до 5,4) порівняно з Азіатсько-Тихоокеанським регіоном та регіоном Африки південніше Сахари, які мають найвищий рівень релігійного різноманіття (від 7 до 9,4) та порівняно з регіонами Карибського басейну, Близького Сходу і Північної Африки, які мають низький рівень релігійного різноманіття (0,4–2,9) [473].

Країни Європи відрізняються за рівнем релігійного різноманіття. Ряд країн мають високий рівень релігійного різноманіття за індексом Герфіндаля-Гіршмана – це Боснія і Герцеговина (6,0), Франція (5,9), Бельгія (5,7), Латвія (5,7), Македонія (5,4), Естонія (5,5), Швеція (5,4), Німеччина (5,3); більшість країн мають помірний рівень – це Великобританія (5,1), Люксембург (4,9), Росія (4,9), Білорусь (4,7), Чорногорія та Словенія (4,0), Угорщина та Албанія (3,7), Італія (3,3), Данія (3,3), Україна (3,1), але ряд країн мають низький рівень – це Словаччина (2,9), Монако (2,8), Косово (2,6), Греція (2,5), Андорра (2,2), Литва (2,1), Ірландія (1,7), Сербія (1,6), Хорватія та Португалія (1,4), Польща (1,2), Молдова (0,6), Румунія (0,1) [432].

Якщо в 1981 р. 85 % європейців визнавали належність до релігії, то в 1999 р. лише 75 %. Але визнання передбачає різну ступінь залучення – від суб'єктивної ідентифікації до активного залучення. Серед молоді 18-29 років зростає кількість осіб, що не відносять себе до релігії. В Нідерландах і у Франції такі складають 71 % та 58 % відповідно. Лише 20,5 % західних європейців відвідують кожну неділю церкву, але і тут показники різняться : від 65 % в Ірландії до 2 % у Данії. Змінюється і сама ідея Бога, для більшості вона означає космічну силу. Падає довіра до Церкви як до традиційного інституту. З 1981 до 1991 рр. довіра до Церкви у Бельгії з 65,1 % впала до 49,4 %, у Франції – з 56,2 % до 49,6 %. На Заході 150 млн. осіб вірять у містику та езотерику [371, с. 66].

Тип релігійного різноманіття та посилення релігійної диверсифікації через постійний міграційний приплив впливає на підходи щодо політики забезпечення правового регулювання статусів релігійних організацій.

У слабо диференційованих за релігійним принципом суспільствах проблемі свободи релігії може не приділятися достатньої уваги на рівні політичного дискурсу, але коли в суспільстві співіснують декілька релігійних традицій, то актуальним є питання релігійного плюралізму [286]. Оскільки країни Європи мають високий рівень релігійного різноманіття, то ЄС спрямовує політику на конструювання та розвиток системи релігійного плюралізму шляхом боротьби із релігійною дискримінацією (як позитивною, так і негативною), із дифамаційним законодавством (антидифамаційна політика), з порушенням прав на свободу віросповідання та переконань.

В попередніх розділах ми звернули увагу на значення у цих процесах наукового, політико-правового та релігійного дискурсів, які запрошують до співпраці в спільному комунікаційному просторі з метою гармонізації державно-релігійних відносин на рівні розвитку соціетального.

Ми проілюстрували, що дослідники, які спостерігають за цим процесом, вказують на латентні чинники, які обумовлюють нещире поведінку суб'єктів процесу узгодження державно-релігійних відносин. Дж. Річардсон вказує, що навіть, при наданні нейтральних оцінок в межах релігійного і наукового дискурсів, в політико-правовому дискурсі державні інституції можуть уникати поняття «релігійний плюралізм», використовуючи формальні методи для врегулювання релігійних відносин, у тому числі законодавчі встановлення ієрархії релігійних груп та привілеї окремим групам. За теорію Д. Блека, такі фактори, як соціальний статус і престиж, культурна близькість відіграють ключову роль в процесі формування політико-правового дискурсу з політики визнання релігійних груп [286, с. 47]. Ієрархії релігійних груп є багаторівневими і включають офіційно визнані релігійні організації, деякі з них можуть отримувати статус офіційної релігії. Далі знаходяться визнані

групи, що мають деякі юридичні права і можливість діяти відкрито. У самому низу ієрархії знаходяться заборонені групи або ті, що не мають юридичних прав. Існування ієрархії релігій впливає на стан релігійних свобод. Існування груп, невизнаних державою, сприяє їх замкненості і наявності власних методів соціального контролю і регулювання різних питань (сім'ї, розлучення, опіки, спадкування, розділу майна та ін.), що обумовлює формування латентного плюралізму в системі.

Релігійна політика держав може бути спрямована на: 1) уніфікацію правил, зменшення впливу релігійних груп, що вимагатиме значних ресурсів; 2) позитивну дискримінацію «традиційних», «найбільших», «історично значимих» конфесій, що обумовить використання ієрархії релігійних груп; 3) релігійний плюралізм шляхом санкціонування релігійно-правових анклавів через дозвіл релігійним групам розвивати їх системи соціального контролю.

Дж. Річардсон визнає, що «прихильником з третьої сторони» є міжнародні організації, вимоги яких до держав спрямовані на впровадження «релігійного плюралізму», що обумовлює обмеження суверенітету держав. Підкреслено роль Ради Європи з Європейським судом з прав людини. «Взаємодія ЄСПЛ з конституційними судами і судової системою членів Ради Європи є приклад проникнення судової системи в політику» [286, с. 43].

Ще в 2007 р. П. Берман для опису процесів в «світі множини нормативних спільнот» використав поняття «гібридні правові простори», звертаючи увагу, що в світі існує близько 125 міжнародних інституцій, що здійснюють вплив на політичний дискурс країн і регіонів. Демонструючи архаїзм «і чистого суверенітету, і універсалізму», П. Берман доводив, що для управління «гібридними політико-правовими системами» методологічно вірним є застосування спеціальних дискурсивних практик, інституційних конструкцій і послідовних процедурних механізмів [407, с. 1157-1158]: встановлення правових діалектичних взаємозв'язків; режимів обмеженої



автономії та субсидіарних схем; механізмів гібридного участі, режимів взаємного визнання; плюралістичного підходу до правових колізій.

Для підтвердження цієї схеми Дж. Річардсон використовує дані Звіту Міжнародної ради з прав людини, представлені у «Проекті дослідження плюралізму правових систем і прав людини», опублікованому в 2008 р. Звіт розглядає аспекти різних правових систем і роль недержавних правових систем, які, у взаємодії з державами, сприяють захисту прав людини. Частина звіту представляє список з восьми засобів, за допомогою яких держави санкціонують «релігійний плюралізм»: 1) визнавати або створювати інститути і відомства, що знаходяться поза офіційною правовою системою, для врегулювання суперечок; 2) застосовувати закони, особливо такі, що зачіпають особистий статус, до різних людей в залежності від їх релігійної належності. Так, корінні народи різною мірою підпорядковуються власним традиційним правовим нормам; 3) застосовувати різні закони для визначення особистого статусу, передбачати загальні цивільно-правові норми, що дозволяє людям переходити з однієї правової системи в іншу; 4) вивести деякі правові системи з-під свого нагляду. Наприклад, постанови, які звільняють місцеві правові норми від вимоги відповідності конституційним стандартам; 5) визнати особливий статус традиційних правових норм, але якщо вони не суперечать конституційним стандартам; 6) вилучити певні географічні території з області дії офіційного правового режиму і визнати місцеві нормативні положення в якості законних. У цих областях існують конституційні винятки стосовно правових звичаїв; 7) ситуації конфлікту або періоди виходу з конфлікту створюють умови всередині держави для режиму правового плюралізму, наприклад, на окупованих територіях; 8) дискримінаційний характер, неефективність або недоступність державних правових інститутів можуть призводити до посилення місцевих правових систем: ендогенні або гібридні форми традиційних механізмів, на які вразливі групи спираються для вирішення спорів і конфліктів [286, с. 51-52].

Політичне конструювання релігійного плюралізму досліджував Дж. Темперман, який відзначив зусилля ООН та її політичних органів (ГА та Ради з прав людини), які останніми роками прийняли серію резолюцій про «Боротьбу проти дифамації релігій». В той же час, Дж. Темперман зауважив, що прийняття цих Резолюцій «може обґрунтувати незаконні зазіхання на фундаментальне право свободи вираження і на релігійні права меншин» [313, с. 14]. Дж. Темперман вважає, що антидифамаційний підхід неприйнятний, бо прагне перенести акцент з захисту прав окремих осіб на захист релігії як такої. Так, виникають підстави для обмеження прав людини, які не визнають і не повинні бути визнані міжнародним режимом прав людини, оскільки такі обмеження роблять можливими зловживання з боку держави» [313, с. 15]. Відтак, Дж. Темперман критикує виникнення антидифамаційного законодавства та вважає, що потрібні заборони вже існують завдяки Європейській Конвенції із захисту прав людини і втілюються у законодавчих обмеженнях «екстремістських висловлювань» ряду країн, хоча і не розроблені на рівні ЄСПЛ [313, с. 15-27]. Ряд країн Європи впроваджують (в якості експерименту) законодавство про релігійну мову ворожнечі одночасно з виключенням з законодавства норм про богохульство (у Великобританії). В деяких державах законодавство про мову ворожнечі доповнило законодавство про богохульство (Нідерланди). Деякі держави включили положення з цього питання в кримінальні кодекси (Хорватія, Данія, Фінляндія, Німеччина, Сербія, Швеція), або дали нове тлумачення існуючим законам. Скандинавські країни *de facto* використовують давні закони про наклеп для протидії релігійній мові ворожнечі, покладаючи на суддів завдання інтерпретації законів відповідно Європейській угоді. Інші держави забороняють екстремальні висловлювання (у «законах про заперечення», прийняті в Австрії, Бельгії Франції) [313, с. 27-29].

Відповідно «Європейській Конвенції з прав людини» 1950 р., в країнах Європи створено законодавчі форми врегулювання релігійних прав, які

підтримують обмеження на мову ворожнечі, на богохульство, наклеп і релігійну дифамацію. Комітет з прав людини в 2011 р. прийняв «Зауваження загального порядку» (№ 34), що стосується цих питань, і це свідчить про рух до скасування законів про богохульство і дифамації, про протидію мові ворожнечі в міжнародних, регіональних і національних актах [313, с. 13-14].

Важливими є Рекомендації ПАРЄ 1396 (1999 р.) «Релігія та демократія» і 1412 (1999 р.) «Про незаконну діяльність сект». В аналітичній записці Національного інституту стратегічних досліджень щодо проблем і подій суспільного розвитку «Механізми забезпечення свободи віросповідання в європейських країнах» зазначається, що рекомендація ПАРЄ 1396 «Релігія та демократія» наголошує, що проблеми виникають тоді, коли у світській державі релігійні об'єднання претендують на владні повноваження або політичні сили намагаються керувати церквами та деномінаціями [316]. ПАРЄ в рекомендаціях 1804 (2007 р.) «Держава, релігія, світське суспільство та права людини» і 1720 (2005 р.) «Освіта та релігія» зазначає, що в рекомендації 1396 (1999 р.) про релігію і демократію Асамблея заявляла, що «такі проблеми суспільства як фундаменталістські рухи і терористичні акти, расизм і ксенофобія, етнічні конфлікти мають релігійний аспект» [268; 269], тобто першочергове враження толерантності хибне. Прагматична політика Європи обмежує можливість зловживання правами та свободами. Так, гаслом Франції стосовно неорелігійних організацій є : «Ніякої свободи тим, хто її порушує!». У рекомендації 1804 (2007 р.) у пп. 16 та 17 зазначається, що «Свобода релігії захищена статтею 9 «Європейської конвенції про права людини» і статтею 18 «Загальної декларації прав людини». Однак така свобода не є безмежною : неприйнятною є релігія, доктрина або обряди якої суперечать іншим основним правам. Але до свобод можуть встановлюватися лише такі обмеження, які передбачені законом і необхідні в інтересах громадської безпеки, здоров'я чи моралі, або для захисту прав і свобод інших осіб» (ст. 9.2 Конвенції). Держави не мають права допускати розповсюдження релігійних принципів, які, будучи

втіленими в життя, порушили б права людини. Якщо в цьому плані існують сумніви, державам слід вимагати від релігійних лідерів зайняти позицію на користь верховенства прав людини, які викладені в «Європейській конвенції про права людини», по відношенню до будь-яких релігійних принципів [269]. Так, в Європі релігійна політика є пріоритетною у зв'язку з появою і діяльністю неорелігійних об'єднань і поширенням ісламу.

Не менш значимими є зусилля ООН та її органів, які прийняли серію резолюцій про «Боротьбу проти дифамації релігій» [269].

Труднощі із класифікацією відносин і з визначенням статусу релігійних організацій в європейських країнах викликані проблемами: 1) Відсутнє загальноприйняте визначення поняття «церква» [185, с. 8]. Так, «Свідки Єгови» і церква Саєнтології в Італії визнані релігійними організаціями. У Франції «Свідки Єгови» такими не визнані. Саєнтологи не визнані релігійною організацією в Німеччині. Відсутність єдиного понятійного апарату породжує проблему розрізнення соціального і релігійного аспекту в діяльності церкви, що обумовлює відмінності в наданні прав; 2) Проблема обмеження релігійної свободи, прозелітизму, особливо в процесі поширення нових рухів і їх ставлення до державному порядку [185, с. 10]; 3) Незалежно від прийнятої моделі в державі існує своя ієрархія релігій, що породжує дискримінацію релігійних об'єднань. Це стосується Австрії, Бельгії, Данії, Німеччини, Греції, Італії, Португалії та Іспанії. Зазвичай ієрархія складається з 3-х рівнів. На першому стоїть так звана державна релігія, на другому – «традиційні» релігії, на третьому – «нетрадиційні», «нові релігійні рухи». Така система породжує системні форми дискримінації.

У процесі вступу до ЄС деякі держави були піддані критиці за те, що їх релігійне законодавство не відповідає міжнародним стандартам. Зокрема, Румунія практично повністю запозичила закон про релігії з австрійського законодавства і в підсумку воно стало жорсткішим, ніж було раніше: для кожного нового заявника – релігійної громади потрібен період очікування (12

років проти 10 в Австрії) і членство в ній 0,1 % від населення Румунії (22 тис. прихильників віри по всій країні проти 16 тис. в Австрії), щоб отримати перший рівень визнання і права, що мають релігії визнані раніше.

В 90-х роках ХХ ст. у відповідь на акціоністські дії з боку релігійних рухів та рухів в Європі, Америці та Азії, Австрія, Німеччина, Франція та Бельгія прийняли рішення застосувати спеціальну антикультову політику. У 2006 р. така політика залишалась у багатьох країнах. У 1998 р. Австрія створила Центр документації та інформації про культу. Мандат державного органу передбачає попередження і захист суспільства від так званих «культів». Німеччина заснувала парламентську комісію, але владою не було створено урядового наглядового органу, не було розроблено конкретної політики проти культів. Франція і Бельгія застосували аналогічні дії, включаючи створення парламентської комісії, опублікування списку з майже 200 підозрілих релігійних рухів, створення установи державних агентств по протидії «культам», співпраці з антикультовими рухами, реалізація політики по боротьбі з «культами». Наслідки виявилися трагічними для нових релігійних рухів і їх прихильників – виросла кількість випадків дискримінації у державному та приватному секторах. У Франції в 2006 р. Національна Асамблея прийняла дискримінаційний закон Абу-Пікарда, що протидіє зловживанням слабкістю і вразливістю віруючих [185, с. 12].

Із загостренням обстановки Європейський парламент в 2005 р. прийняв Декларацію № 0005/2005 «Про релігійні права і свободи у Франції і Європі в цілому». Європарламент зазначив проблему з приводу збільшення релігійно мотивованого насильства в європейських країнах.

Отже, фактичний релігійний плюралізм в країнах Європи вимагає від держав орієнтувати власну політику на конструювання та розвиток систем релігійного плюралізму шляхом боротьби із релігійною дискримінацією і дифамаційним законодавством. Визнання суспільства плюральним передбачає

створення єдиної системи прав та можливостей, в умовах різних систем державно-конфесійних відносин.

*3.2. «Синкретична модель» державно-конфесійних відносин у Європі : особливості нормативно-правового закріплення та розвитку на початку ХХІ століття.*

Синкретична модель – це модель, за якої держава і Церква визнані взаємозалежними частинами суспільно-політичного організму. В цій моделі наявні субмоделі : «теократична держава», «система державної церкви», «систему національної церкви», «клерикальна система». У багатьох країнах Європи на конституційному рівні закріплено правову нерівність релігійних конфесій (релігія проголошена державною, офіційною або панівною).

Найтісніші зв'язки держави та церкви демонструє Ватикан – єдина у Європі абсолютна теократична монархія, керована Святим Престолом, сувереном якого є Папа Римський, який обирається кардиналами на довічний термін. Ватикан є незалежною державою і центром Римо-католицької церкви [430; 459]. На межі ХІХ–ХХ ст. розробники «католицького модернізму» – «християнського соціалізму» – «аджорнаменто» (Ф. Ламене, Д. Тапереллі, Д. Тоніоло та ін.) висловлювали ідеї, близькі з позиціями протестантських богословів, критикуючи релігійний консерватизм [24, с. 18-24]. Згодом, після приходу папи Пія Х, розпочався період «викриття помилок». Ідеї модернізму були засуджені в декреті 1907 р. «Lamentabili», де піддавалися анафемі 65 модерністських позицій. В єпархіях створювалися «комітети пильності», а в 1910 р. введена антимодерністська присяга («присяга на вірність вірі»). В 1904 р. папа дозволив католикам приймати участь у політиці : у страйку з метою «розгрому червоної чуми» [35, с. 440]. У 1913 р. в Італії було впроваджене широке виборче право, що призвело до підписання «пакту Джантілоні», за яким ліберальні кандидати могли отримати підтримку католиків у випадку, якщо брали обов'язок захищати їх проекти. Відбулася

інтеграція католиків у політичне життя. Ці процеси призвели до антиклерикальної реакції серед лівих сил [35, с. 440].

Неприйняття лівими та антиклерикальними лібералами «пакту Джантілоні» призвело до розвалу політичної моделі і твердження фашизму. Союз католицької церкви з державою зафіксовано в «Латеранських договорах», які 11.02.1929 р. підписали Муссоліні і кардинал Гаспарі. «Основний закон Держави Ватикан» 1929 р. визначав, що «Італія підтверджує принцип, проголошений у Королівському статуті 1848 р., за яким католицька, апостольська і римська релігія є єдиною релігією держави» (ст. 1), Італія визнавала суверенітет Святого престолу в міжнародних відносинах (ст. 2), встановлювалось невтручання з боку уряду у внутрішні справи Ватикану (ст. 4), Ватикан оголошувався територією, що зберігає нейтралітет (ст. 24) [154]. Так, Католицька Церква повернула собі статус світської держави. Папа Римський визнав, за Латеранськими договорами, Рим як осідок італійського уряду, а італійський уряд гарантував політичний і територіальний суверенітет Ватикану [399].

«Основний закон Держави – Міста Ватикан» встановлював, що Верховний глава Церкви, суверен Держави – міста Ватикан, володіє законодавчою, виконавчою та судовою владою (ст. 1), має функцію представлення Ватикану (ст. 3), управляє майном Святого престолу (ст. 2), затверджує бюджет (ст. 4), має право делегування Губернатору законодавчої влади і деяких виконавчих повноважень (ст. 5-6); має право амністії, звільнення і пом'якшення покарання (ст. 17-18) [154].

З приходом Папи Івана XXIII у 1958 р. відбулась реформа церкви [24, с. 22]. II Ватиканський Собор проголосив ідею «відновлення» Церкви – відбулися модернізація богослужіння, посилення екуменізму в богослов'ї. У Конституції про літургію собор висловився за розмаїття відповідно до різних культур, за спрощення обрядів. В 1965 р. було прийнято Декларацію про релігійну свободу, яка визнала право вибору релігії за

людиною [24, с. 23]. Нова соціально-політична доктрина католицизму виступала за існування «різних форм власності». Політично важливими пунктами доктрини «аджорнаменто» стали нові підходи до визначення місця і ролі людини в суспільному прогресі, ідея асоціації праці і капіталу. Ознакою «аджорнаменто» стала екуменічна політика Ватикану. «Ухвала про екуменізм» та «Послання про екуменічний обов'язок» були представлені папою Павлом II християнам світу. Папа Павло II прийняв нову Конституцію Ватикану. Акт отримав силу закону 22 лютого 2001 р. [452]. Характеризуючи теократичний устрій Ватикану, бібліограф Іоанна Павла II Т. Шульц зазначив: «Папа і вчитель, і суддя, і пастир, і законодавець, і виконавча, і судова влада, і немає заступників у намісника Христа на Землі» [386, с. 338].

У 1995 р. кардинал Й. Ратцингер оголосив Декларацію, що папське рішення є «безпомилковим», що було сприйнято як повернення до «доктрини безпомилковості», яку прийняв I Ватиканський собор в 1870 р. [386, с. 606].

Екуменістичні ідеї і релігійний діалог для Папи Іоанна Павла II зберегли стратегічний характер, про що свідчить перший в історії папської діяльності візит до православної країни (Румунії, у 1999 р.) та діалог з представниками ісламських країн (Іран, у 1999 р.). Але, на думку видавця екуменічного щотижневика «Миротворець» теолога Е. Лайна, Католицька церква на рубежі ХХІ ст. усвідомила факт, що відновлення єдності – це дарунок Божий, котрий не залежить від людських зусиль.

Управлінні Римо-католицькою церквою прагне оновити Апостольську конституцію – «Pastor Bonus» (1988 р.). Реформа передбачає нову роль мирян у діяльності церкви, введення поста «модератора» Римської курії, створення Рада кардиналів [368]. Папа Франциск пропонує «лібералізацію» вчення [373; 374]. Але це не перешкоджає йому висловлюватися проти абортів, евтаназії, одностатевих шлюбів та гей-усиновлення. Соціальна доктрина сучасного католицизму – це комплекс положень та принципів, у світлі яких церква



здійснює пошук розв'язання проблем суспільного життя, його політичних, економічних, культурних, моральних аспектів.

Підсумовуючи наслідки модернізації католицького вчення в ХХІ ст., П. Яроцький зауважив, що «інкультурована» церква завтрашнього дня – це синтез культур і філософій, пристосованих до Євангелія. Якщо цей проект реалізується, то людство зустрінеться з універсальною релігією» [397, с. 90].

Клерикальними державами у Європі, які оголосили наявність державних церков, є Ліхтенштейн, Мальта, Мальтійський орден, Монако та деякі кантони Швейцарії, що мають статус державних утворень.

Римо-католицька церква є основою Мальтійського ордену, який розглядається і як державо-подібне утворення, і як лицарський релігійний орден Римо-католицької церкви, і як організація-спостерігач при ООН [193], що має дипломатичні відносини з 104 державами, позиціонує себе як держава [184]. Великий Магістр очолює уряд і несе службу як папський віце-король. Італійська Республіка визнає існування Мальтійського ордену на своїй території в якості суверенної держави, а також екстериторіальність його резиденції в Римі [124]. Членами ордену є 13 тис. осіб, але у структурі ордену присутні 80 тис. волонтерів і 20 тис. медичних працівників. Паспорт, виданий Ордену, надає право безвізового в'їзду в 32 країни. Магістр займає вищий релігійний чин, має верховні повноваження. Згідно ст. 5 Конституції Ордену, основними правовими документами є Конституція, Кодекс Ордену, Канонічне Право; Законодавчі акти Великого Магістра; міжнародні угоди; «звичаї Ордену, всі привілеї, даровані і визнані Папами» [184].

В 1921 р. «Тимчасовий Статут» замінив «Органічні норми Суверенного лицарського Ордену Мальти», що діяли з 1919 р. Статут підкреслив підпорядкування Орденського права загальноцерковному праву, з цього моменту можна говорити про «закріплення влади Ватикану над Ордену» [107]. У 1961 р. Святий Престол затвердив Конституцію Ордену, а в

1966 р. – Статут і Кодекс. Останні зміни в Конституцію внесені рішеннями Генерального Капітулу в Італії в 1997 р. [400].

Клерикальною державою є князівство Ліхтенштейн – конституційна спадкова монархія. В Князівстві діє «стара» Конституція, прийнята ще в 1921 р., але з правками 2003 р. Згідно Конституції, «Римо-католицька церква є державною церквою і як така користується захистом держави; іншим релігіям гарантується право сповідувати свою віру і проведення релігійних служб (ч. 2 ст. 37). Конституція гарантує свободу совісті (ч. 1 ст. 37); визначає освіту і професійне навчання молоді як результат взаємодії родини, школи та церкви (ст. 15); визначає обов'язок церковних органів організувати релігійну освіту (ст. 16); гарантує майнові права релігійних громад та об'єднань : права на релігійну освіту і створення благодійних інститутів, фондів, встановлює, що управління церковним майном в парафіях регулюється спеціальним законом та угодою з церковною владою (ст. 38); держава визнає громадські та політичні права Церкви (ст. 39) [481].

Права релігійних організацій регулює Закон «Про релігійні громади», у ст. 7 якого релігійними громадами держави визнані римо-католицькі, євангелічні, євангелічно-лютеранські, які отримали державне визнання [481].

За даними Комісії ООН з прав людини, наданими у «Доповіді про стан збереження прав людини в Ліхтенштейні», уряд Ліхтенштейну задовольнив протестантські, православні християнські та мусульманські громади щодо державної фінансової підтримки при збереженні особливої підтримки Римо-Католицької Церкви, діяльність якої фінансується з державного і місцевих бюджетів [454]. У Доповіді зазначено підвищення нетерпимості щодо представників мусульманської та іудейської громад.

Серед громадян Ліхтенштейну 77,2 % сповідують католицизм. Католицька Церква оголошена частиною Вселенської Католицької церкви під духовним керівництвом Римської Курії, і з 1997 р. у Ліхтенштейні діє власна архієпархія Вадуца, яку очолив архієпископ В. Хаас.

Проект закону про відділення церкви від держави (2010 р.) позбавляє релігійні громади державних дотацій. Проект підтримують голова католицької громади – архієпископ В. Хаас, князь Ганс-Адам II і наслідний принц Алоїз, який заявив, що «надалі відносини між Церквою і державою підуть шляхом «широкого розмежування» [381]. В. Хаас запевняє, що вже кілька років Католицька Церква не має жодної привілейованої позиції [217].

У Ліхтенштейні державними святами залишаються релігійні, але вже в 2011 р. у святкуванні Дня Нації виключили традиційну Службу Божу [381]. Про нові тенденції свідчать і референдуми щодо легалізації одностатевих шлюбів (у 2011 р.), в результаті 68,8 % громадян висловилися «за»; щодо легалізації абортів (у 2011 р.) – коли 52,3 % висловилися «проти». У Ліхтенштейні аборт карається позбавленням волі на один рік. В 2012 р. Ландтаг Ліхтенштейну обмежив конфесійну освіту в початковій школі. Очевидною є тенденція щодо оновлення державно-церковних відносин.

Князівство Монако за Конституцією 1962 р. «є суверенним і незалежним, діючим в межах міжнародного права, і є в особливих відносинах із Францією» (ст. 1). Католики складають 90 % населення. Конституція зазначає : «Римо-католицька, апостольська релігія є державною» (ст. 9); іншим конфесіям гарантована свобода відправлення культів (ст. 23) [159].

У 1981 р. єпархія отримала статус архієпархії і перейшла у підпорядкування Святому Престолу. В Монако релігійні традиції зберігають особливе значення в соціально-культурному житті : патріархальна сім'я, низький рівень розводів, помірна жіноча соціальна активність (жінки отримали право голосу в 1960 р.), релігійні практики в побуті, тощо.

Децентралізована федеративна Швейцарія розташована на перетині культур – німецької, французької та італійської. За рівнем релігійного різноманіття (індексом Херфіндаля-Хіршмана), Швейцарський показник є «середнім» – 3,7 («високий» у Франції – 5,6) [432]. Межі Швейцарських кантонів не збігаються з мовними, етнічними та релігійними [174, с. 160].

У Швейцарії переважають прихильники християнства : католики (41,8 %), протестанти (35,3 %), православні (1,8 %). Імміграція 70-х років ХХ ст. принесла іслам (4,3 %). Опитування Євробарометр – 2005 показало, що атеїстами є 9 % населення країни, 4 % – агностиками, 39 % – вірять в «силу життя і дух», а 48 % населення релігійні . При цьому в Женеві в 2010 р. число невіруючих (35 %), зрівнялось з кількістю католиків (37 %) [67].

Проблеми меншин вирішувалися наданням автономії в галузі культури, правопорядку та освіти, або шляхом поділу чи створення нових кантонів, як це відбулось в кантонах Аппенцель, Юра, Берні. Така релігійна ситуація має коріння в Реформації, коли кантони залежно від віросповідання створювали союзи. Конституція 1848 р. визначила державу як консолідацію, що дозволило співіснувати католикам і протестантам, а Конституція 1999 р. – як федерацію, яка складається з 20 кантонів, 6 полукантонів і 2 анклавів [152].

Швейцарія не є клерикальною державою внаслідок розвитку на конфедеративній основі кантонів з різними традиціями. Преамбула «Федеральної Конституції Конфедерації Швейцарії» починається зверненням : «В ім'я Всемогутнього Бога! Швейцарський народ та кантони, відчуваючи відповідальність перед Творенням, взаємно враховуючи і поважаючи їх різноманіття в єдності,...будучи впевнені, що сила народу вимірюється благом слабких...» [152]. Конституція визначає, що «нікого не можна дискримінувати через релігійні, світоглядні переконання» (ч. 2 ст. 8) [152]; гарантує «права особи на вибір релігії і переконання» (ст. 15). Кожен кантон має власну конституцію, яку гарантує Федеральна Конституція (ст. 51) [2]. У Конституції повноваження групуються за сферами відносин. Визначаючи порядок розподілу повноважень між Союзом та Кантонами, Федеральна Конституція визначає, що : 1) відносини між церквою і державою знаходиться в компетенції кантонів; 2) союз і кантони можуть вживати заходи для збереження миру між членами релігійних спільнот; 3) єпископства засновуються з дозволу Союзу (ст. 72) [152].

Рішення про статус, обсяг прав, фінансування релігійних об'єднань приймають кантони. В 1980 р. референдум показав, що позбавлення кантонів незалежності в релігійному питанні і скасування церковного податку підтримують 21,1 % населення, а 79 % виступили проти секуляризації.

У кантонах релігійні громади визнаються суб'єктами публічної державної влади або отримують статус «автономних утворень». Так, Євангельсько-протестантська, Римо-католицька і Старокатолицька церкви визнані як «національні» з «правами автономії та статусом юридичної особи» в кантонах Ааргау та Базель-Ланд [467, с. 47]. В кантоні Шаффхаузен вони визнані «держустановами з публічною правосуб'єктністю» [467, с. 84].

В кантоні Берн «національними з статусом юридичної особи» визнано Протестантську-реформаторську, Християнсько-католицьку, Римо-католицьку, церкви. У кантоні діє Закон «Про єврейські громади» 1997 р., який визнає єврейську громаду «корпоративною компанією з власною правосуб'єктністю» [467, с. 58]. Державними корпораціями визнані Римо-католицька, Євангелічно-реформаторська і Стара Католицька церкви в кантонах Золотурн, Тічино, Тургау, Урі [467, с. 86-92].

В кантоні Санкт-Галлен державними корпораціями визнані: «католицька та протестантська церква»; «старий католицький приход» і «єврейська громада». Їм гарантується автономність [467, с. 80].

Конституція Цюріху визнає Євангельсько-реформаторську Лютеранську, Римо-католицьку, Християнсько-католицьку церкви і гарантує їм «статус державних суб'єктів публічного права» з правами автономії. Конституція кантону Базель-Штадт наділяє Євангельська-реформаторську, Римо-католицьку, Християнсько-католицьку Церкви і єврейську громаду правосуб'єктністю та внутрішньою автономією [467, с. 55].

Євангельсько-протестантська та Римсько-католицька Церкви у кантоні Гларус визнані «незалежними державними органами». А Конституція Фрайбурга надає цим церквам «громадський правовий статус». Закон «Про

відносини між Церквою та Державою» 1990 р. регулює визнання громад як «соціально-значимих привілейованих суб'єктів приватного права», або як «суб'єктів публічного права». В 1990 р. єврейська громада отримала громадсько-правовий статус, ставши «юридичною особою» [467, с. 62].

У кантоні Женеві жодна громада не має державного статусу. Церкви можуть отримувати статус організації і правосуб'єктність в межах цивільного права. Деякі кантони Швейцарії диференціювали статуси конфесійних утворень. Кантон Нідвальден визнає, що «Римсько-католицька церква є «державною церквою», а Євангельська реформаторська є «суб'єктом публічного права». Інші громади керуються приватним правом [467, с. 98].

В кантоні Цуг релігійні громади не мають визначеного статусу. В Законі «Про організацію і адміністрацію муніципалітетів» (1980 р.) Католицькі та Протестантські громади визнані «державними корпораціями» [467, с. 100].

У Конституції Люцерн 1875 р. Римо-католицька, Протестантсько-Реформаційна, Стара Католицька церкви визнаються «державними органами членів деномінації», але не визначені суб'єктами публічного права [434].

Конституція кантону Обвальден визнає за Римо-католицькою і Євангельсько-протестантською Церквами «публічно-правову незалежність і власну правосуб'єктність» [467, с. 79]. Ф. Хафнер вважає, що це є визнанням за церквою публічно-правового статусу [434, с. 218]. У кантоні Швіц та Вале ці церкви визнані «публічно-правовими суб'єктами» [467, с. 85].

Римо-католицька і Протестантська-реформаторська церкви у кантоні Аппенцель-Іннерроден є «особами публічного права» [467, с. 51-52; 480]; а в кантоні Аппенцель-Ауссерроден вони мають статус «незалежних державних корпорацій з широкою автономією» [467, с. 49]; в кантоні Во вони зафіксовані як «інститути публічного права зі статусом юридичної особи». При цьому іудейська громада має статус «інституту громадського інтересу», залишаючись під юрисдикцією приватного права. Інші громади мають пройти процедуру «визнання» [467, с. 96].

Конституція Унтервальдена визнає за Римо-католицькою деномінацією характер «домінантного сповідання» та гарантує їй та Євангельсько-протестантській деномінаціям статус «юридичних осіб та громадську автономію». Інші громади регулюються приватним правом. Конституція кантону Граубюнден зазначає що «Протестантська реформаторська та Римо-католицька церкви є юридично визнаними», що «Євангельська реформаторська церква і Католицька церква є суб'єктами публічного права», гарантує «національним церквам право самостійного управління», визначає, що інші релігійні громади існують в межах приватного права [482].

Конституція Республіки і Кантону Невшатель визнає Протестантську реформовану, Римо-Католицьку, Християнську католицьку церкви установами «суспільного інтересу». Йдеться про суспільне визнання, але про відмову у визнанні суб'єктами публічного права [467, с. 70].

Отже, всі кантони, за винятком Невшатель і Женеви, визнають офіційні церкви – Реформаторську і Католицьку церкви. У деяких діє Стара Католицька церква та єврейська конгрегація. Всі церкви фінансуються за рахунок оподаткування прихильників. Більшість кантонів наділили Протестантську та Римо-Католицьку церкви статусом «інституту публічного права», який дозволяє їм стягувати податки. Багато кантонів надали такий статус Християнсько-католицькій Церкві. У кантонах Женева і Невшатель церковна влада відділена від світської і релігійні спільноти підкоряються нормам приватного права, хоч визнані інститутами «суспільного інтересу». У кантоні Во Реформаторська-євангелістська та Римо-католицька церкви є «інститутами громадського права» зі статусом юридичної особи – їх витрати покриваються з бюджету. Залишається проблема сплати церковного збору: згідно зі свободою віросповідання, ніхто не може бути примушений платити податок на користь конфесії, до якої не належить. Юридичні особи зобов'язані платити податок, якщо він передбачений в кантоні [67].

Кантони вирішують питання соціокультурного плану, оскільки мають регулювати діяльність нетрадиційних релігійних груп. В 2009 р. на референдумі в Швейцарії прийнята поправка до конституції, яка забороняє будівництво мінаретів [238]. В Швейцарії з 1893 р. діє заборона на халяльний і кошерний забій тварин [294]. В 2014 р. на референдум виносилася ініціатива обмеження імміграції, але була відхилена (74 %) [276].

Мусульмани Швейцарії реагують на спротив приймаючого суспільства проектами: створення мусульманського телебачення, введення дисконтних карт для мусульман, утворення «мусульманського парламенту», ідея якого була висунута Федерацією ісламських організацій та Координаційною радою ісламських організацій в Швейцарії. ОБСЄ рекомендувала Швейцарії підтримати організації мусульман країни [294, с. 33]. Експерти попереджають, що партії можуть використовувати пряму демократію для дискримінації меншин на рівні кантонів і через референдуми [238].

Більшість етнорелігійних конфліктів Швейцарії вирішувалися шляхом перерозподілу територій в межах держави та гарантіями правової фіксації на рівні Конституцій кантонів. Приклад Швейцарії демонструє диверсифікацію форм відносин між релігійними організаціями та органами влади кантонів, що демонструють такі статуси Церков та релігійних об'єднань як «державні», «національні», «домінантне сповідання», «громадська автономія», «державний суб'єкт публічного права», «державний суб'єкт громадського права», «установа, що представляє суспільний інтерес», «інститут публічного права», «соціально-значимий привілейований суб'єкт приватного права».

Ісландія зберігає державний статус традиційної конфесії. Більшість релігійних організацій – християнські конгрегації. В країні одна церква приходить на 800 осіб, прихожан Євангелістської Лютеранської церкви – 79 %, і це пояснює статус цієї конфесії.

До 2013 р. в Ісландії діяла Конституція 1920 р. (правки 1944 і 1991 рр.). Конституції визначала, що «Євангелічно-лютеранська церква є Державною



Церквою і як така користується підтримкою Держави. Це положення може бути змінено законом» (ст. 62). Гарантувалося право утворювати релігійні об'єднання за особистим переконанням (ст. 63), право на свободу віросповідання (ст. 64); існувала заборона використовувати релігійний чинник для невиконання обов'язків (ст. 64) [470]. В 2013 р. в Ісландії була прийнята нова Конституція, яка визначила: «кожному гарантується право на віру, в тому числі право змінити релігію або переконання» (ст. 18) [198]. Конституція закріпила, що церковне законодавство залишилось у компетенції парламенту, але тепер при зміні статусу церкви рішення парламенту має затверджувати референдум [428]. В уряді Ісландії є Міністерство у справах юстиції та церкви, яке відає церковними справами.

Статус Євангелістсько-лютеранської церкви в Ісландії залишився державним (з 1540 р.), і національна церква знаходиться на фінансовому забезпеченні держави. Нова Конституція передбачила можливості зміни взаємин церкви із державою, що було викликано резонансом судової справи № 109/2007 яку ініціювали релігійні організації, що прагнули оскаржити ситуацію «позитивної дискримінації» Євангелістсько-лютеранської церкви. Верховний суд 25 жовтня 2007 р. визнав, що «створена в Ісландії церковна структура не суперечить свободі релігії», а «ісландська державна церква традиційно надає широкий спектр послуг в житті людини». Отже, Державний статус та фінансування національної церкви визнані правомочними [428].

Державний апарат Датського Королівства пов'язаний із Церквою. У 1536 р. король Крістіан III оголосив лютеранство державною релігією. В 1849 р. у Данії оголошена свобода віросповідання, але лютеранська церква є державною – Церква Датського Народу [145, с. 751-775]. Переклад «Датська Народна церква» не є помилкою, оскільки передає особливість церкви: її національна ознака важливіше релігійної [322].

Чинна Конституція Данії схвалена на референдумі в 1953 р. [121]. Вона починається зверненням монарха з посиланням на волю Бога: «Ми

Фредерік IX, за милістю Бога король Данії, ... підтверджуємо цю Конституцію...». Зазначено, що «Євангелічно-лютеранська церква є Датською національною церквою і підтримується державою» (п. 4), зазначається, що «Датський монарх має належати до Євангелічно-лютеранської церкви» (п. 6) [417]. Конституція Данії визначає статус національної церкви (п. 66); гарантує свободу віросповідання (п. 67); надає громадянам право визначати свою участь у діяльності громади (п. 68); установи релігійних громад мають бути зареєстровані і діяти за законом (п. 69); гарантує доступ до політичних прав незалежно від релігійних переконань та визначає, що релігійні переконання не можуть звільняти від громадянського обов'язку (п. 70) [417].

В 1992 р. в Данії введена в дію «Європейська конвенція з прав людини», що обумовило зміни до Конституції. В 2009 р. конституційні зміни скасували перевагу чоловіків в отриманні престолу, а отже, і статусу Голови Церкви. Церква Датського Народу – це адміністративна держструктура [322]. Парафії церкви відіграють роль органів реєстрації громадських станів, тому, при народженні дитини, кожен житель країни має пройти реєстрацію в Церкві Датського Народу. Інші конфесії не мають такого права і через це є сумнівним положення про рівність громадян, що сповідують різні релігії. Датські священники користуються статусом державних службовців.

Церквою у Данії управляє Міністерство освіти і церкви, яке готує більшість законопроектів для подання в парламент, призначає священників. Священники Церкви Датського Народу (С. Краруп, Е. Ландболле) є депутатами Фолькетинга від ультраправої Партії Датського Народу, що виступає за вигнання з Данії іммігрантів неєвропейського походження. Церква датського народу фінансується за допомогою церковного податку, його ставка в комунах Данії від 0,42 % до 1,48 % від оподаткованого доходу датчанина [436]. За розподіл грошей від церковного податку відповідає міністерство церкви [445].

Датська Конституція 1849 р., яка визнавалася «ультра-прогресивною» для того часу, оскільки «ввела свободу віросповідання», одночасно, затвердила панівне становище Датської Церкви. Тому висловлюється думка, що «свободи віросповідання» в Данії немає й досі [322]. Дослідники вважають, що в образі Церкви Датського Народу проявляються риси загальноєвропейських процесів дехристиянізації, що пов'язані із ростом сексуальних меншин, націоналізації, з підтримкою представниками церкви ультра-націоналізму [322]. Щоб наблизитися до віруючих, Церква реформує соціальну доктрину. З 1997 р. Лютеранська церква Данії почала благословляти одностатеві шлюби, а з 2012 р. – реєструвати [466]. Християнсько-демократична партія Данії є єдиною політичною партією, яка використовує релігійну риторичку, але її вплив є низьким (2 % виборців).

Національна Церква Данії об'єднує 80 % населення країни, втім, кількість її членів зменшується : в 1984 р. вона об'єднувала 91,6 %, в 2002 р. – 80,4 %, в 2014 р. – 78,4 % [427; 445]. За даними Євробарометру, Данія четверта знизу країна за відсотком віруючих (менше в Чехії, Естонії, Швеції) : 31 % датчан вірять в бога, 49 % – в духів, 19 % – атеїсти [466]. Інше населення сповідує конфесії християнства (католики, адвентисти, баптисти, методисти, прихильники Армії Спасіння, п'ятидесятницького руху).

В Данії 3,5 % населення – мусульмани [371, с. 58], зареєстровано 19 мусульманських релігійних громад [462]. У 1980-1990-х роках, внаслідок імміграції з Ірану, Іраку, Палестини, Сомалі та Боснії, відбулися зміни в релігійній ситуації [455]. Перша мусульманська школа в Данії побудована в 1978 р. в м. Хельсінгері, а в 2014 р. функціонують 20 таких шкіл. Існують школи для тих, хто говорить на урду, турецькою, арабською мовами.

У 2005 р. в Данії відбувся «карикатурний скандал», коли газета *Jyllands-Posten* опублікувала карикатури на пророка Мухаммеда, що викликало обурення мусульман, дипломатичні протести. В 2012 р. депутати – мусульмани м. Коккедал виступили проти установки різдвяної ялинки.

Професор П. Наннестад заявив про зростання агресії по відношенню до євреїв у містах з мусульманськими громадами (в містах Оденсі, Орхусі, Копенгагені). Ці випадки змусили найбільшу в Данії єврейську громаду «Mosaik Troessamfund» закликати співгромадян-євреїв переселятися в безпечні райони країни, де немає засилля мусульман [39].

Іншою моделлю державно-конфесійних відносин є модель «офіційних» відносин. Королівство Норвегія до недавнього часу відносилось до країн з Конституційним закріпленням державного статусу релігії. Конституція Норвегії (1814-2012 рр.) закріплювала за Євангелістсько-лютеранською церквою статус державної [149, ст. 2]. Король повинен сповідувати державну релігію, надавати їй підтримку (ст. 4). Як голова церкви Король відповідав за призначення священослужбовців, а парламент відповідав за церковне законодавство. Про зв'язок правлячого дому і церкви вказує процедура коронації, яка проходить за участю церкви та за умов присяги перед Стортингом: «Я клянусь, що буду правити Норвезьким Королівством відповідно до її Конституції ...; хай допоможе мені в цьому Бог Всемогутній і Всезнаючий» (ст. 9). Закріплюється обов'язок Короля вирішувати питання щодо всіх офіційних, церковних богослужінь, про заходи з релігійних питань і спостерігати, щоб викладачі офіційної релігії дотримувалися правил (ст. 16) [149]. Конституція встановлювала обмеження права займати посади у системі державного управління представникам інших релігій (ст. 27) [149].

Повноваження по управлінню справами церкви в Норвегії покладені на Міністерство у справах культури. Стортінг впливає на Церкву через роботу парламентського комітету у справах церкви і через прийняття законів, але Вищим органом влади є Церковний собор (з 1984 р.), в якому беруть участь всі єпископи та члени єпархіальних рад. Церковна рада (з 1969 р.) є вищим виконавчим органом між сесіями. Діють Богословська комісія, Рада з міжцерковних стосунків і Саамська церковна рада (з 1992 р.).

Реформування державно-релігійних відносин у Норвегії розпочалося з 2003 р. [456]. В редакції Конституції від 21.05.2012 р. міститься : «Нашими цінностями залишаються християнська і гуманістична спадщини...» (ст. 2). [475]. З 2012 р. Євангелістсько-Лютеранська церква втратила статус «державної» і залишилася офіційною церквою Норвегії і як така буде підтримуватися державою» [475]. Залишилося положення про те, що «Король Норвегії повинен сповідувати Євангелічно-лютеранську релігію» (ст. 4).

У питаннях віровчення та ритуалу церква отримала самостійність. Уряд втрачає право призначати священослужбовців, це положення реалізується до 2020 р. [461]. З конституції виключена ст. 27, за якою 50 % членів Державної Ради має бути євангелістами-лютеранами. Втім, священники Євангелістсько-Лютеранської Церкви зберігають статус державних службовців, залишається державне фінансування [456]. Уряд планує, що церква може бути відділена від держави до 2020 р. [461]. У березні 2014 р. экс-міністр у справах церкви Р. Аасруд зазначив, що після змін у Конституції, через які ослаблені зв'язки церкви та держави, люди не побачили зміни у діяльності церкви [435].

Норвезька церква активно підтримує екуменізм, емансипацію, антидискримінаційні рухи, рухи на підтримку сексуальної рівності. Заява Церкви Норвегії до Ради з екуменічних та міжнародних питань в лютому 2014 р. засуджує політику 76 країн світу з використання віри для виправдання порушень прав людини [413], виступає проти нацизму [443].

«Церква Швеції» як назва з'явилася в 1860 р. у законі «Про незгодних». Ця назва відокремлювала Церкву Швеції від інших конфесій. В країні діє 3500 церков, а з 9 млн. населення 71,3 % є членами «Церкви Швеції», однак, лише 2 % відвідує богослужіння [423]. Це найбільша Лютеранська церква у Всесвітній лютеранської федерації [472]. «Церква Швеції» до 2000 р. була державною, коли її офіційно визначено як «національну». До XIX ст. це єдина церква, що визнавалася державою. У XIX ст. церковні справи вирішувалися лише королем і парламентом, а з другої половини XIX ст. – Церковною

Асамблеєю. Уряд наглядав за діяльністю Церкви, релігійною освітою, службами і кадровими рішеннями [153], Риксдаг міг делегувати законодавчі повноваження структурам Церкви [370, с. 36].

Конституція Швеції складається з Акту про престолонаслідування (1810 р.), Акту про риксдаг (1947 р.), Акту про свободу друку (1949 р.), Акту про форму правління (1809 р., зміненого в 1974 р.), Акту про свободу вираження поглядів (1991 р.) [153]. В Акті про престолонаслідування підтверджується зв'язок монархічної влади із релігією, оскільки у зверненні Монарха згадується ім'я Бога: «Ми, Карл, Божою милістю Король Шведів, сповіщаємо...» [153]. Згідно «Акту про форми правління» (п 2), «Король повинен сповідувати Євангелічну віру, як вона прийнята і викладена в Аугсбурзькому сповіданні і в рішенні Упсальського збору 1593 р. Член королівської родини, який не сповідує цю віру, позбавляється права успадкування престолу» (редакція 1979 р.) [153]. Втім, «Акт про форму правління» містить гарантії щодо «заохочення права релігійних меншин на збереження культурного та громадського життя» (ч.4, п 2); зазначає, що «кожному громадянину ... мають бути забезпечені свобода сповідувати свою релігію» (ч. 6 п. 1) [153]. В «Акті про форми правління» визначено, що усі вимоги щодо релігійних об'єднань регулюються Законом «Про Церкви Швеції» 1998 р. (п. 6 гл.8) [449]. Закон зазначає, що «Шведська церква Євангелічно-Лютеранської громади... має національні органи» (п. 1), здійснює «загальнонаціональну справу» (п. 2). Особа, що належить до Церкви Швеції, має платити церковний податок (п. 7). Фонд оплати праці священників створюється в Церкві і є незалежним від держави, але уряд здійснює наглядову функцію (п. 9). Церква є юридичною особою (п. 3), а вищим керівним органом церкви є Генеральний Синод (п. 6) [449].

На офіційній сторінці Церкви визначається: «Церква Швеції є відкритою національною церквою, яка, працюючи як демократична організація, охоплює всю націю» [423]. Церква Швеції входить в прямий

контакт з більшістю шведського народу : населення приймає участь у ритуалах хрещення (70 %), поховання (90 %), шлюбу (50 %). У 2007 р. Церква Швеції почала благословляти одностатеві шлюби, а з 2009 р. реєструвати їх. Це одна з перших церков у світі, що відійшла від поняття гетеросексуального шлюбу як традиційного [469]. 2009 р. в Церкві Швеції в сан єпископа Стокгольма звели Єву Брунне, що стала першим у світі єпископом-лесб'янккою і п'ятою жінкою-єпископом у Швеції.

Керівним органом Церкви Швеції є Церковний Собор, який обирається прихожанами двоступеневими виборами (у виборах беруть участь і політичні партії) і складається з 251 членів – священнослужителів і мирян, що два рази на рік і вирішують питання церковного життя [370, с. 36].

Зв'язок з державою ілюструють фінансові справи Церкви Швеції. Всі члени церкви зобов'язані платити церковні внески, зібрані державою з податків і переданих до церкви. Церковні збори складаються з парафіяльного внеску, обсяг якого встановлюється в парафії, і єпархіального внеску, розмір якого встановлюється єпархіальним синодом. Такий порядок існує для всіх зареєстрованих релігійних громад [181].

Сполучене Королівство Великобританії і Північної Ірландії є мультирелігійним. Найпоширенішою релігією є християнство – 71,6 % : англікани (26 млн.), католики (5,6 млн.), пресвітеріани (1 млн.), п'ятидесятники (1 млн.) [404]. Мусульмани складають 2,7 %, індуси – 1 %, іудеї – 0,5 %, буддисти – 0,3 %, інші вірування – 0,3 %, атеїсти – 16 % [418].

До релігійного різноманіття Великобританії привели три процеси. Перший – релігійне дисидентство, від'єднання від «матері-Церкви» невеликих груп (квакери, баптисти, конгрегаціоналісти, методисти) [418]. Вже в 1677 р. з прийняттям «Акту церковної юрисдикції» ересь перестала бути державним злочином, а «Акт про терпимість» дав свободу протестантським меншинам. В XIX ст. релігійні меншини отримали політичні права : в 1828 р. – нонконформісти; в 1835 р. – Римо-католики; в 1858 р. – іудеї. Скасували

обмеження університети для представників неангліканських віросповідань. Протягом XIX-XX ст. секти і релігійні меншини отримали рівні права з державною Церквою, а їх послідовники зрівнялися в політичних правах з англіканами. Захист монополії державної Церкви перестав бути справою державної політики. Другий процес – імміграція. До 50-х років XX ст. найбільшою меншиною в Англії була єврейська громада, але потім сформувалися етнорелігійні громади індусів, мусульман, сикхів, джайнів, зороастрійців, буддистів та ін. Якщо християнські конфесії протягом століть адаптували вчення до змін в суспільстві, то меншини прагнуть жити у відповідності з традиціями. Третій – поява неорелігій, які поширюються з 70-80-х років (мормони, Свідки Ієгови та ін.). Британський уряд відмовився ввести спеціальне законодавство для контролю над новими релігійними рухами. Серед нехристиянських релігій у Великобританії поширені буддизм, індуїзм, іудаїзм, сикхізм, іслам.

Ісламська громада виступає за гарантування політико-юридичних прав: в 1962 р. Ісламська Місія Об'єднаного Королівства створила «Освітній мусульманський трест», підняла питання про зрівняння ісламу із англіканством. Ісламський культурний центр ініціював створення Комітету дії з ісламських справ, який звернувся до Верховного Суду Королівства із вимогою змінити законодавство і забезпечити державну опіку ісламу [371, с. 79]. В 1987 р. 24 ісламські Асоціації підписали «Хартію мусульманських вимог» [371, с. 78]. В 90-ті роки ісламські організації вимагали створення мусульманського парламенту, у 1998 р. відбулося оформлення статусу діаспори в законі про права людини [142]. На початку 2000-х років на півночі країни мусульмани називали себе представниками ісламської Умми, не визнаючи громадянами Королівства [200]. А теракт в 2005 р. в Лондоні став приводом до перегляду конфесіональної політики.

Конфесійна політика Великобританії формувалась протягом століть. Англіканська церква стала державною в XVI ст. під час Реформації. До XIX ст.



Англія залишалася релігійним державою, де публічні посади і доступ до університетів були доступні лише членам Церкви Англії. В 1948 р. після прийняття Британського Національного Акту визнане єдине громадянство для Англії та її колоній з правом переселення та роботи у Великобританії. В 1944 р. «Акт про освіту» обмежив вплив Церкви Англії в школах. З 60-х років ХХ ст. розпочався екуменістичний діалог із Католицькою церквою. В 1985 р. з'явилась стратегія «багатокультурного укладу» для позначення політики «природного плюралізму» [371, с. 76-77]. Ця політика впроваджувала «комунітаристську модель» – визнання співіснування етнорелігійних меншин. Ліберальна концепція прав індивіда почала витіснятися концепцією прав меншин.

Сьогодні священнослужителями англійської церкви є 13 тис. осіб. В 1995 р. у англійській церкві з'явилася перша жінка-священик, а до 1998 р. їх було близько 1900. Церква Англії приймає активну участь у політиці (26 єпископів є членами палати Лордів); у системі освіти (110 капеланів задіяні у роботі системи освіти, і кожна четверта школа – під опікою Церкви Англії); висловлює пропозиції щодо зовнішньої політики (в 2004 р. архієпископи звернулися до Прем'єра з протестом проти вводу військ до Іраку) [383].

Релігійна ситуація ХХІ ст. в Англії названа «м'яким плюралізмом з секулярними тенденціями» [448]. Цей тип релігійного плюралізму на відміну від «жорсткого» з заборонаю на державне твердження особливої ролі будь-якої з релігій [409], допускає співіснування офіційно визнаних державою історичних Церков і нових релігійних течій. Тут відсутні як антиклерикалізм, так і релігійний ентузіазм [383]. Г. Дейві відзначає, що віра знаходить місце в серцях і умах англійців, але питання про те, до якої віри ти належиш, втрачає значення. Звідси назва монографії Г. Дейві – «Віра без належності» [418].

За даними Церкви Англії, 72 % населення вказує релігійну належність як християнську [442], згідно з дослідженнями Європейської комісії Сполучене Королівство – країна з секулярним населенням – лише 38 % людей заявляють

про віру в Бога [466]. В 2008 р. Інформаційне Агентство ВВС оприлюднило дослідження фонду «Joseph Rowntree Foundation», за яким «переважаючою думкою» є погляд на релігію як на «соціальне зло» [461].

Церква Шотландії (пресвітеріанство) не є «державною», але визнається «національною» [412]. Прихід церкви становить 9 млн. чоловік. Монарх Сполученого Королівства Великобританії та Північної Ірландії не є головою Церкви Шотландії, і тому при коронації визнає свій обов'язок захищати цю церкву [471]. На засіданнях Генеральної Асамблеї, вищого органу управління Церкви Шотландії, монарха представляє лорд – Верховний комісар, що має представницькі функції. Через систему священнослужителів церква забезпечує присутність у парафіях Шотландії, здійснює релігійні обов'язки, соціальну підтримку. З ХІХ ст. шкільна освіта вилучена з ведення церкви.

Діє спеціальний комітет з відносин між церквою і суспільством. Церква підтримує передачу частини функцій центральної адміністрації Великобританії на регіональний рівні, виступає за розширення шотландської автономії. Священнослужителями можуть бути як чоловіки, так і жінки.

В Уельсі Англійська церква втратила статус державної в 1920 р. Найчисленними конфесіями є Пресвітеріанська Церква Уельсу (методизм «лівого» кальвіністського толку), поширені «вільні церкви» – протестантські, що не визнані державою. Серед них – церква методистів, баптистська, пресвітеріанська, Об'єднана реформована церква і Армія порятунку. Члени «вільних церков» вважаються «сектантами».

Римо-католицька церква відновлена в Великобританії з 1850 р., але вона не має статусу «державної», чи «національної». Всього у Великобританії діє 4 тис. римо-католицьких церков. Ірландія розглядається Папою Римським як єдина територія з 1300 парафіями, а Північна Ірландія розділена на 7 епархій, які підпорядкованні Ватикану.

Релігійна громада Великобританії є частиною політичної системи, може мати місце у парламенті (у палаті Лордів за квотою і довічно). З початку

Реформації до XIX ст. це було привілеєм англіканської та пресвітеріанської церков. У XX–XXI ст. це право поширилося на інші конфесії. Священнослужителі англіканської, шотландської, католицької та ірландської церков можуть бути обрані в Палату Лордів [146].

У Королівстві заохочується інтегроване навчання дітей католиків і протестантів разом, хоча на практиці кожна група має власні школи. Акцент робиться на християнство і терпимість до інших віросповідань [241].

Державний статус релігії передбачено в Греції. В Конституції 1975 р. встановлено, що панівною в Греції релігією є «релігія Східно-православної Церкви Христової. Православна Церква Греції, ... є автокефальною і управляється Священним Синодом архієреїв...» (ст. 3) [148]. Православна Церква є домінуючою за кількістю прихильників – 97 % греків. Хрещення і вінчання юридично прирівнюються до цивільних актів реєстрації народження та шлюбу. Православні священнослужителі отримують державну зарплатню, ряд пільг. Державні чиновники, включаючи уряд і президента, при вступі на посаду приносять присягу на Біблії у присутності духовенства. У школах викладається Закон Божий.

Конституція Греції визнає свободу всіх відомих релігій і «їх право на відправлення обрядів», гарантує, що вони «знаходяться під таким же контролем держави та повинні виконувати такі ж обов'язки по відношенню до неї, як і послідовники державної релігії» (ст. 13) [148]. У 2005 р. грецький «Союз за права людини» представив законопроект щодо відділення Елладської Православної Церкви від Держави. «Правозахисники» пропагують зміни : 1) у сферах церковного майна та фінансування; 2) обмеження викладання основ Православ'я в навчальних закладах; 3) узаконення можливості кремації покійних. Частково ці зміни відбулись. Елладська Православна Церква зняла з себе в 2005 р. функцію розпорядження будівництвом храмів інших конфесій. Ці питання вирішує міністерство освіти і сповідань. Наслідком стало рішення влади про будівництво першої за 200 років мечеті в Афінах, була дозволена

кремація небіжчиків – іновірців. Греція, як член ЄС, зобов'язана дотримуватися стандартів цієї організації по відношенню до свободи совісті. Близько 40 % греків підтримують ідею відокремлення Церкви від держави.

Отже, синкретична модель реалізована на практиці багатьма державами Європи, які створили національні моделі у вигляді «теократичної держави» (Ватикан), «державної церкви» (Монако, Мальтійського ордену, Ісландії, Ліхтенштейну, Церква Англії у Великобританії), «національної церкви» (Данії, Церква Шотландії у Великобританії), «офіційної, народної церкви» (Норвегії), «панівної церкви» (Греції). В кожній моделі держава і Церква взаємозалежні в межах суспільно-політичної системи, специфіка форм такої залежності дозволяє демонструвати глибину процесу клерикалізації в національних культурах країн Європи.

### *3.3. «Симбіотично-партнерська» модель державно-релігійних відносин в Європі на початку XXI ст.*

Симбіотично-партнерська модель – найпоширеніша модель державно-конфесійних відносин Європи, за якою держава розглядає Церкву як суб'єкта взаємовигідних відносин, партнера в соціальному полі. Ця модель поділяється на систему виокремлення Церкви і Держави, у якій конфесії діють як суспільні корпорації; на ліберально-симбіотичну субмодель, яка передбачає укладення угод між державними органами і релігійними організаціями на місцевому і галузевому рівнях; систему державно-церковного договору, у якій державно-церковні відносини будуються на нормах міжнародного права в договірному порядку [82, с. 73].

Назвою цієї моделі є «партнерська», «коопераційна», «солідарна», «конкордатна». Ця модель ґрунтується на «симфонії влад», що «базується на усвідомленні, що ці інститути діють в інтересах суспільства, будучи відокремлені один від одного в компетентних питаннях [293, с. 140].

Коопераційна модель ґрунтується на системі конкордатів, яка поширилась у XIX ст., і у теперішній час функціонує у країнах ЄС (Італія, Австрія, Польща, Угорщина, Литва, Словаччина) [222].

Конкордатні відносини встановлюються між Римо-католицькою церквою та світською владою держави. У Європейському Союзі співпраця між державою і релігією є правилом і має різний обсяг, мету, форми [347]. Це співробітництво регулюється конкордатами, договорами між державою і громадами, упорядковуються державними законами. Хоча в самій Конституції ЄС виключено «релігійний вимір», Європу позбавлено християнської складової її цивілізаційної основи. Так проявилися світський та ліберально-толерантний підхід офіційної європейської культури. У Преамбулі документа є посилення на Стародавню Грецію, Рим, вчення епохи Просвітництва, але згадки про християнські корені Європи виключені [28]. Втім, європейські держави прагнуть на національному рівні компенсувати це.

Так, при симбіотично-партнерській моделі в державі можуть співіснувати дві системи – двостороння і одностороння. Так, в Італії форми співпраці між державою та основними релігіями регулюються конкордатом та угодами, а співпраця з іншими релігіями регулюється законами.

Типова форма конкордатних відносин встановилась між Італією та Римо-католицькою Церквою. Ці відносини характеризувалися боротьбою за владу. Папа Пій XII в 1954 р. зазначив, що «влада церкви не обмежується... чисто релігійними справами» [166]. У Середньовіччі, за доктриною «двох мечів», церква підпорядковувалась світській владі в суспільних питаннях, а король слухався церковних авторитетів у питаннях релігії. Так, в «Саксонському Зерцалі» йдеться : «Бог залишив на землі для захисту християнського світу два мечі. Папі – духовний меч, імператору – світський» [Цит. за : 18, с. 362]. В X-XI ст. світський і духовний «мечі» опинялися в руках світської влади.

Конституція Італії 1947 р. визначає, що «державна та католицька церква суверенні. Їх відносини регулюються Латеранськими Угодами» (ст. 7) [158]. Ці

положення підтверджуються в ст. 1 Конкордату 1984 р. Конкордат 1984 р. завершив оновлення церковного законодавства, яке розпочато на II Ватиканському Соборі в 1962-1965 рр. Прийнята на Соборі церковна Конституція – «Радість і надія» або «Про церкви в сучасному світі» визначила принципи правового регулювання державно-церковних відносин: взаємозалежність церкви і держави, оскільки мають справу з одним суспільством; влада церкви поширюється лише на віруючих; заборонялася участь церкви в діяльності світської влади. Держава визнала за католицькою церквою пасторську місію, їй гарантується свобода організації, відправлення культів, юрисдикції в церковних питаннях (ст. 2 п. 1); забезпечується свобода зібрань, думки (ст. 2 п. 3); гарантується визначення територіальних кордонів єпархіальних і парафіяльних округів, призначення голів церковних установ (ст. 3 п. 1-2). Конкордат підтверджує ст. 20 Конституції: релігійні або культові цілі установи не можуть бути обмежені законами або фіскальними заходами (ст. 7 п. 1-2); Італійська Республіка, за клопотанням церковної влади, визнаватиме статус юридичної особи за церковними установами, які прирівнюються до благодійних, просвітницьких закладів (ст. 7 п. 6). Конкордат підлягає процедурі ратифікації державою [166, с. 398].

Італійська Римо-католицька церква не підпорядкована державі, а для прийняття рішень вдається до двосторонніх угод. Бюро Ради Міністрів Італії та Секретаріат Ватикану домовилися про створення комісії в 1987 р., яка працює над включенням норм Конкордату в право Італії [166, с. 396]. Відносини Італійської Республіки та Римо-Католицької Церкви пояснюють підтримку громадянами позиції церкви в питаннях про одностатеві шлюби. Італія визнана останньою країною ЄС, що не легалізувала одностатеві партнерства, про що свідчить референдум 2015 р. [40].

Конституція гарантує, що всі релігійні громади вільні перед законом (ст. 8); їхні відносини з державою регулюються відповідно до закону на основі угод. Італійська держава уклала угоди з вальдезіанцями (1984 р.),

п'ятидесятниками й адвентистами (1986 р.), іудеями (1987 р.), баптистами і лютеранами (1993 р.). Конституція Італії (ст. 8 та 19) надає всім деномінаціям внутрішню автономію [158]. Держава може мати справу тільки з юридичним статусом деномінації через формальну угоду, вона не має права змінювати угоди за односторонньою ініціативою. Це дозволяє католицькій церкві і шести деномінаціям, що дійшли згоди з державою, бути впевненими, що їх правовий статус не буде змінений проти бажання. Інші деномінації, що працюють в Італії без формальної угоди, керуються законом.

За визначенням О. Журавльової, державно-релігійні відносини в Італії утворили тришарову систему. Найміцніші позиції має католицька церква. Проміжне положення займають ті релігійні громади, що дійшли згоди з державою. У найнижчому шарі розташовані групи, що лише недавно облаштувалися в Італії (мусульмани, Свідки Іегови та ін.) [99]. Вони позбавлені привілеїв, що надаються церквам, які мають угоди з державою.

В Сан-Марино 93 % населення є римо-католиками, які має найстарішу у Європі Конституцію, прийняту рішенням правлячих сімей в 1600 р., правки до якого вносилися в 1906 р. Сучасна Конституція Сан-Марино складається з двох актів – Законодавчого статуту республіки Сан-Марино [451] і Декларації прав громадян та основних принципів державного устрою 1974 р (редакція 2002 р.). Декларація гарантує рівність громадян незалежно від «релігійних уподобань» (ст. 4) і визнає свободу совісті та віросповідання як форми громадської та політичної свободи (ст. 6). Законодавчий статут у третій книзі «Maleficiogum» містить статті щодо захисту державних активів і Церкви. Втім, Церква в Сан-Марино не має державного статусу, що пояснюється історією її протистояння гвельфам та підтримкою гіббелінів. З 1291 р. папа Римський визнає незалежність Сан-Марино, але з 1862 р. Сан-Марино підписує з Італією договір про дружбу, який постійно поновлюється.

Римо-католицька громада Сан-Марино є частиною Всесвітньої Католицької Церкви, вона інтегрована з італійською Католицькою Церквою.

Відносини між Церквою та Державою визначаються договором, в якому встановлюється, що юридична особа, яка визнана канонічною системою, визнається юридичною особою і з позиції державного права. У договорах йдеться і про військових священників, і про систему релігійної освіти. Отже, ці відносини вибудовуються за «конкордатною» моделлю [172, с. 58].

Давні традиції конкордату притаманні Іспанії, в якій 70-95 % громадян (за різними даними) вважаються прихильниками римо-католицизму. Початок відносин між церквою і державою в Іспанії сягає 589 р., коли король візготів Рекаред оголосив у Толедо релігійне і політичне об'єднання королівства. З XV ст., католицька церква активно впливала на розвиток Іспанії. Зв'язок католицизму з політичною владою зберігався у XIX ст., що підтверджено конституціями (1812 р., 1837 р., 1869 р., 1876 р.) [99]. Визнавалося лише католицьке богошанування, не допускався прозелітизм, цивільний шлюб. В 1851 р. укладений конкордат, який закріплював державну опіку церкви, однак остання позбавилася 90 % власності, земельної ренти. У часи Другої республіки (1931-1936 рр.) відбулося відділення церкви від держави, що стало чинником громадянської війни 1936-1939 рр. Режим Франко (1939-1975 р.), регулювався конкордатом 1953 р., який надавав католицькій церкві юридичного статусу офіційної церкви в Іспанії.

Політичні процеси 1975-1978 рр. змінили правову систему Іспанії. В Конституції 1978 р. визнанні права людини на релігійну свободу і проголошена релігійна рівності і рівності деномінацій (ст. 14); в країні «гарантувалася свобода ідеології, віросповідання, відправлення культів для громадян та їх об'єднань ... Ніяке віросповідання не може бути державним» (ст. 16); визначено, що «державна гарантує право батьків обирати для своїх дітей моральне і релігійне виховання» (ч. 3 ст. 27) [157].

За Законом «Про свободу віросповідання в Іспанії» 1980 р., релігійні громади мають «автономію і можуть встановлювати правила організації та внутрішнього управління» (ст. 6), держава, «укладає угоди про співпрацю з



церквами, конфесіями та релігійними громадами, що зареєстровані у реєстрі і демонструють вкоріненість в Іспанії. Угоди затверджуються парламентом на законодавчому рівні» (ст. 7) [453]. Угоди передбачили податкові пільги та визначили сфери цивільної дії релігійних громад та Церков (реєстрація шлюбів, викладання у школах, оплата праці капеланів в лікарнях, в'язницях).

У 2004 р. уряд за зверненням ісламської, протестантської, іудейської громад прийняв закон, який передбачив фінансування для вчителів, що будуть викладати основи католицизму, ісламу, іудаїзму, євангелізму в державних школах, якщо запит на дисципліни внесуть 10 учнів школи. Відповідальність за внесення релігійних курсів до загальної освіти покладено на автономні громади, за винятком Андалусії, Арагону, Країни Басків, Канарських островів, Кантабрії, Ла-Ріоха і автономних міст Сеута і Мелілья, статuti про автономію яких відносять ці питання до справи центрального уряду. У 2009 р. Іспанія надала робочі місця для 46 вчителів Ісламської релігії і 15 тис. викладачів католицької релігії в школах [438].

Протягом 2003-2007 рр. Мормони, Церква Ісуса Христа, Свідки Іегови, Церква «Святих останніх днів», буддисти підписали угоди з державою про співпрацю, в яких встановлені пільги і привілеї цим групам, як таким, що «глибоко вкорінені» в суспільство [438]. У 2003 р. уряд ототожнив поняття «глибоко вкорінених» і «офіційно визнаних» релігій. «Глибоко вкорінені» групи отримували право на проведення релігійних церемоній.

Хоча закон не встановлює обмежень, деякі некатолицькі групи стверджували, що на місцевому рівні відчують дискримінацію. У 2010 р. ряд міст Іспанії заборонили використання в муніципальних будівлях предмети одягу які скривають особу. Регіональний парламент Каталонії виступив з ініціативою заборонити паранджу у сферах загального користування. В 2010 р. парламент підтримав ініціативу Народної партії Іспанії про заборону паранджі у публічних сферах країни, яка закріплена Законом «Про громадську безпеку Іспанії» 2010 р. [123; 457]. Загострення ситуації призвело до анонсування

стратегії конфесійної реформи у 2008 р., яка спрямована на інтеграцію некатолицьких груп. Створено «Фонд плюралізму та співіснування» в Мадриді, Барселоні, в Каталонії [422].

Незважаючи на ліквідацію державного статусу Римо-католицької церкви через ліквідацію Конкордату у 1978 р., зв'язки держави з нею не були усунуті. Іспанія не стала «секулярною». Тому Іспанію продовжують вважати «католицькою», а католицизм – складовою культурної ідентичності. Нинішнє правове регулювання виходить з того факту, «що юридична система, закріплена в конституції, ґрунтується не на відділенні церкви від держави, а на їх співробітництві», яке підтримано Угодами [206, с. 46].

Протягом ХХ ст. релігійною країною вважалася Ірландія. Римо-католицька Церква Ірландії заснована в 1536 р. і рішенням парламенту і короля проголошена державною. Хоча реформи підтримали більшість єпископату, але частина священників та ірландського населення зберегли вірність католицизму. Доктрина Церкви Ірландії схилилася до кальвінізму. Однак у 1634 р. «39 статей англіканського віросповідання» затверджені разом з ірландськими, а з 1660 р. вони стали єдиними. Після об'єднання Великобританії та Ірландії в Сполучене Королівство у 1801 р. Церкви Ірландії та Англії створили Об'єднану Церкву Великобританії та Ірландії, а один архієпископ та три єпископи, які обираються за ротацією, увійшли до Палати лордів. В 1869 р, оскільки Церква Ірландії користувалася підтримкою меншості населення, уряд В. Гладстона прийняв «Акт про поділ Ірландської Церкви», за яким з 1871 р. вона втратила статус державної, представництво в Палаті лордів, отримавши натомість право на автономне керування Синодом.

У ХVІІІ ст. товариство «Об'єднаних ірландців» сформувало доктрину ірландського протестантизму. Але католицька громада об'єднала більшість населення Ірландії. Протестантська Церква Ірландії є другою за кількістю послідовників після Римо-Католицької Церкви. Але католицька Церква не має статусу державної, тому модель сформованих державно-релігійних відносин

визначають як партнерську. У преамбулі Конституції Ірландської республіки (1937 р.) встановлюється : «В ім'я Пресвятої Трійці, від якої виходять всі влади і до якої, як до нашої останньої надії, повинні бути спрямовані всі дії людини і Держави. Ми, народ Ейре, смиренно визнаючи всі наші обов'язки перед нашим Священним Паном Ісусом Христом, який підтримував наших батьків в століттях випробувань,... встановлюємо для себе цю Конституцію» [156]. Конституція гарантує громадську рівність (ст. 40), заборону дискримінації на релігійній основі (ст. 7), встановлює, що «державою визнається, що повага до публічного поклоніння є виконанням обов'язку перед Богом» (ст. 44) [156]. Втім, норму, яка декларувала особливе положення католицької церкви в державі, скасовано референдумом в 1972 р.

Конституція містить, що свобода совісті та відправлення релігії за умови дотримання громадського порядку та моралі гарантовані кожному громадянину (ст. 44); держава гарантує відсутність політики протекціонування та дискримінації у релігійній сфері або за релігійною належністю; держава гарантує релігійне навчання для усіх релігійних напрямків, а також право дітей відвідувати громадські школи, в яких немає релігійних навчань; «кожен релігійний напрямок має право управляти своїми справами, володіти, набувати і управляти власністю» (ст.5, ст. 44) [156].

Зміни у Конституції Ірландії були підготовлені розголосом «справи про материнство» у 1949-1951 рр., коли ієрархи католицької церкви негативно відреагували на пропозицію міністра охорони здоров'я Н. Брауна щодо законодавчих гарантій безкоштовного медичного обслуговування для дітей до 16 років і жінок. Католицькі діячі заявили, що влада не має втручатися у справи сім'ї. Але у 1992 р. ірландським жінкам дозволили виїжджати за кордон, щоб зробити аборт, а у 1995 р. дозволили розлучення. В 2009 р. прийнятий закон про реєстрацію одностатевих шлюбів підтримало 62 % населення на референдумі 2015 р. Ознакою секуляризації стало зменшення людей, що відвідують меси з 91 % до 60 % у період 1973-1998 рр. [70].

До країн з симбіотично-партнерськими традиціями надання «особливого» статусу церквам відносять Фінляндію. Євангелічно-лютеранська Церква Фінляндії була частиною Церкви Швеції, проте після приєднання Фінляндії до Росії виділена в самостійну одиницю в 1809 р. За Конституцією Фінляндії 2000 р., визнається, що «ніхто не має без поважної причини ставитися у нерівне положення за ознаками статі, віку, мови, релігії, переконання» (п. 16) [162]. Кожному гарантується свобода віросповідання та сумління, що включає «право сповідувати релігію та відправляти релігійні обряди, висловлювати переконання і право входити до релігійної громади» (п. 11). Втім, Р. Маранов наголошує, що у конституції є ознаки дискримінації, оскільки міститься відсильна норма до Закону «Про церкви», де вказується, що у законі «встановлюється устрій Євангелічно-Лютеранської церкви та її управлінська система» (п. 76). Отже, відсутність згадки про інші Церкви в Конституції дає право вважати це ознакою «виокремлення Євангелічно-лютеранської церкви у якості «головної» релігії з позиції вподобань держави» [185, с.10]. У Законі про Церкву (1993 р.) та в Законі про православну конфесію (2006 р.) Євангелічно-лютеранська і православна церква визначені як «офіційні», «традиційні» [309; 446; 450], «національні» [80]. Такий статус надає церквам право на фінансову допомогу від держави [353]. В 2015 р. прихильники Євангелічно-лютеранської Церкви склали 74 %, а православ'я – 1 %. Діяльність цих церков фінансується державою за рахунок церковного податку (0,1 до 0,15 %), що стягується і з фізичних, і з юридичних осіб [365]. 78 % доходу парафій надходять з відрахувань громадян, підприємств в рахунок церковних податків. Інші релігійні громади не отримують державних дотацій [185].

Євангелічно-лютеранська церква переживає розкол, пов'язаний з діяльністю консервативного крила з «Фонду Лютера» та конфліктом щодо права призначення єпископами з Швеції чи з Фінляндії [233]; щодо жіночого священства (в 1986 р. воно дозволено, а на 2013 р. жінки-пастирі склали 50 % в

церкві Швеції) [232]; щодо питання жіночого пастирства; прийнятого гендерно-нейтрального закону про шлюб (Закон про право на одностатеві шлюби стане чинним з 2017 р.); право одностатевих пар на церковне вінчання. Церква Фінляндії стала першою в світі, яка дозволила людині, яка змінила стать, залишитися в священницькому сані (Священниця М. Аалто слугувала пастором з 1986 р., пройшла операцію з корекції статі в 2009 р).

Отже, у Фінляндії є головна Церква – Євангелічно-Лютеранська, друга за значенням і «традиційна» – Православна, на третьому місці – «нетрадиційні» (саєнтологія, товариство свідомості Крішни та ін. [185]).

Модель «конкордатних» відносин між Світською Владою та Римокатолицькою церквою реалізує Австрія. Історія цих відносин є конфліктною і суперечливою. В XVIII-XIX ст. в Австрії поширився релігійно-політичний рух іосіфізму, коли католицька Церква в Австрії потрапила в залежність від держави. В 1855 р. Конкордат між Австрією і Ватиканом поклав кінець іосіфізму. Він забезпечував церковний вплив на викладання релігії у школах (ст. 5, 8); єпископам надано право керувати навчальними закладами і стежити за відповідністю моральним нормам [204, с. 362–370].

Після 1867 р. боротьба імператора і Церкви призвела до розриву конкордату. Втім, у 20-30-х років пост канцлера Республіки займав католицький священник І. Зейпель, та його наступник Е. Дольфус, які, спираючись на підтримку Католицької Церкви у 1933 р., привели державу до укладення нового Конкордату. У 1957 р. уряд підтвердив Конкордат 1933 р. А у 1960, 1962, 1964 і 1968 рр. між Австрією та Ватиканом досягнуті угоди, що регулюють сучасне становище Католицької Церкви в країні [390].

Держава підтримує католицьку Церкву, в країні існує 1 % церковний податок, який зобов'язані платити всі громадяни (від сплати податку звільняються за письмовою заявою про відмову від католицизму). Другою за чисельністю в державі є Євангельська Церква Аугсбургського і Гельветинського

сповідання, що об'єднує Церкви лютеран і реформатів, які визнані в 1781 р., а зрівняні в правах з католиками через століття [402, с. 29].

В Австрії визнані 13 релігійних общин. Найбільші – католики (78 %), протестанти (5 %), мусульмани (2 %), православні (1 %). Взаємини між державою і конфесіями регулюються законами: з Римо-католицькою церквою – Конкордат (1933 р.); з євангельськими церквами – Закон про протестантів (1961 р.); з православними – Закон про православ'я (1967 р.); з мусульманами – Закон про іслам (1912 р.). Стосунки з релігійними організаціями регулюються Законом про визнання віри (1874р.) [204].

Конституція Австрії встановлює рівність громадян Федерації перед законом незалежно від походження, статі, стану, віросповідання (ст. 7) [343]. В 1998 р. в Австрії прийнято Федеральний закон «Про юридичну особу громад релігійного сповідання», за яким встановлено вимоги для реєстрації публічного статусу «громади релігійного сповідання» [344]. Надання статусу є справою Федерального міністерства освіти і культури, яке розглядає заяви від громад. Цей статус не передбачає фінансових привілеїв, а лише констатує «визнання» в якості «релігійного об'єднання», що відмежовує громаду від «секти», або «культу». В Австрії існує поділ на тих, хто : 1) отримав державне визнання «церков та / або релігійних об'єднань» (Римо-Католицька і Євангельська церкви, Православна Церква і Релігійні об'єднання; 2) отримав реєстрацію як «юридичні особи», «асоціації релігійного сповідання» («Свідки Єгови», «Християнська громада – рух за релігійне оновлення в Австрії», «Коптська православна церква в Австрії», «Релігія Багаї», «Конфедерація баптистських громад в Австрії», «Конфедерація євангельських громад», «Вільна християнська громада п'ятидесятників», «Церква адвентистів сьомого дня» іудейська, ісламська і буддійська громади); 3) віднесені до категорії «секти» або «культурів» (Саєнтологія, «Товариство Хинду Мандір», «Сахаджа-йога»). Реєстрація підкреслила відношення держави до релігійних груп.

Згідно з конкордатом, всі католицькі школи в Австрії прирівняні до публічних шкіл. Релігійну освіту регулює Закон «Про релігійне виховання дітей» 1949 р. За Законом урок релігії є частиною виховання австрійської школи (п. 2). З 14-річного віку учень заповнює анкету, де вказує, уроки якої конфесії він хотів би відвідувати. З 2012 р. учні, які відмовилися від уроків релігії, мусять відвідувати предмет «етика» [204, с. 366].

У Німеччині більшість населення – християни: католики – 32,4 %, лютерани – 32,0 %, православні – 1,14 %. Невелика частина (0,46 %) – баптисти, методист та ін. У країні склалася модель державно-церковних відносин, заснованих на кооперації, співпраці або нейтралітеті [366].

Відносини Церкви і Держави закріплені в Конституції ФРН 1949 р, і в Конституціях Земель [224]. Конституція ФРН забезпечує нейтралітет держави в питаннях релігії, це підтверджено федеральним судом [224]. Конституція проголошує: 1) свободу віри, совісті, релігійних та ідеологічних переконань (ст. 1); 2) забороняє дискримінацію за ознакою релігії (ст. 3); 3) право не проходити військову службу, якщо це заперечує релігійним поглядам (ст. 4); 4) релігійні права сім'ї та освіти: людина, відповідальна за виховання дитини, має право вирішувати, чи буде дитина отримувати релігійну освіту. Релігійне навчання визнане «частиною програми державних і муніципальних шкіл, виключаючи світські школи» (ст. 6, 7). Конституція схвалює релігійну освіту, хоча вона не є обов'язковою (ч. 2 ст. 7) [224]. Федеральні землі вирішують питання релігійного виховання самостійно.

Державна система управління не передбачає спеціального органу, який би контролював діяльність релігійних організацій. Проблеми державно-релігійних відносин вирішуються судами в рамках світського і церковного права. Питання визнання релігій передане землям, в адміністрації яких існує урядове агентство, яке розглядає заяви про реєстрацію церков. Після секуляризації церковного майна розвиток джерела фінансування стало завданням держави, яка мала гарантувати релігійним об'єднанням

фінансування, що закріплено в Конституції (ст. 140) [224]. У Німеччині церковний податок стягується фінансовим управлінням федеральної землі. Належність до релігійної громади реєструється в паспортному столі за місцем прописки. За Конституцією, правом оподаткування володіють релігійні громади, які є «публічно-правовою корпорацією». Атеїсти і віруючі інших релігійних громад церковним податком, який є основною частиною доходу (70 %) громади, не обкладаються. Його розмір залежить від прибуткового податку, який є прогресивним і нараховується на дохід, що перевищує певний рівень. Лише 35 % віруючих зобов'язані платити церковний податок, в число інших входять діти, дорослі з низьким доходом і пенсіонери. Правом стягування церковного податку володіють Євангелічна Церква, Єпископства Римо-Католицької Церкви, Старокатолицька Церква, Союз релігійних громад, Унітарна релігійне суспільство вільних протестантів, Єврейські громади. Решта релігійних громад цим правом не користуються. Церкви звільняються від сплати податків, оскільки церковний податок є обов'язковим для прихильника церкви.

Тісні відносини церкви та держави мають Польща, Литва, Словаччина, Угорщина. У 80-х роках в Східноєвропейських країнах розпочався процес «релігійної відлиги». В дусі Декларації про ліквідацію всіх форм нетерпимості та дискримінації на основі релігій та переконань 1981 р. побудовані конституції та законодавства про свободу совісті в Польщі, Угорщині, Словаччині, Чехії, Румунії [77, с. 132; 226, с. 64]. Наслідком стало відродження релігійного життя, зростання чисельності релігійних громад, будівництво культових споруд, лібералізації законодавств про свободу совісті та діяльність релігійних організацій.

Польща перша з постсоціалістичних країн прийняла нові норми в галузі віросповідання [226, с. 76]. Католицька Церква відіграє активну роль у соціальній й політичній сфері суспільства, кількість її прихильників – 90 % [226, с. 80]. Взаємодія Католицької церкви і держави в режимі вимушеної



співпраці обумовлює можливість виокремлення з-поміж моделей державно-церковних відносин у країнах Центрально-Східної Європи «польської моделі» [96, с. 32; 226, с. 79-80]. С. Холмс визнає, що Римо-католицька церква у Польщі має зв'язки з польським націоналізмом, а національна церква склалась до національної держави [361, с. 49]. Католицька Церква в Польщі позиціонує себе як «хранителька етичної сили, духовної субстанції та єдності народу» [83]. Костьол як «бастіон» польськості став заміною громадянського суспільства. У 1989 р. католицька церква прийняла участь у переговорах з владою та опозицією, щоб вийти з політичної та соціальної кризи [226, с. 78].

У 80-х роках ХХ ст. у Польщі прийнято три закони: «Про відносини держави та Римо-Католицької Церкви», «Про гарантії свободи совісті й віросповідання», «Про соціальне забезпечення духовенства» [220, с. 54]. За Конституцією 1997 р., відносини між Польською Республікою і католицькою Церквою визначаються Конкордатом 1993 р. і законом (ст. 25) [346, с. 83]. Пропозиція Римо-католицької церкви в 2011 р. до Уряду щодо введення церковного податку або державної підтримки відхилена через фінансову неспроможність держави. У Польщі діє інститут військових капеланів, до навчального процесу введена «релігія», яку можуть викладати всі релігійні групи за умови, що у класі є 7 учнів, які належать до віросповідання [113].

Особливі державно-церковні відносини має Словаччина. За Конституцією, жодна церква не має статусу державної: «Словацька Республіка ... не пов'язана жодною ідеологією чи релігією» [226, с. 80-81]. Для державної реєстрації релігійної громади необхідно 20 тис. прихильників – громадян. В країні діє Конкордат, відповідно до якого державними святами проголошено католицькі свята, а укладений у костьолі шлюб визнається офіційним. Словацький уряд підписав з Ватиканом дві угоди щодо армії та освіти. Такий підхід можна визначити як «середній шлях» між відокремленням церкви від держави і державною церквою [346, с. 18].

Після 1989 р. релігійним громадам надано право самоврядування, проте це не усунуло їх фінансової залежності від держави. За законом 1949 р. з доповненнями 1992 р., держава зобов'язана забезпечувати виплати зарплати духовенству [22, с. 174]. Зареєстровані спільноти мають право на отримання субсидій від держави, яка виходить з того, що духовні потреби населення забезпечують різні інституції, які фінансуються з бюджету [277, с. 8].

В Угорщині найбільш релігійними групами є римо-католики (55 %) і протестанти (23 %). Конституційний Суд країни визнав, що рівний підхід до церков не виключає врахування їх соціальної ролі [377]. Держава визнає відповідальність перед «традиційними» церквами, тому вони є «партнерами державного керівництва» [226, с. 83]. В 1994 р. уряд підписав міжнародну угоду про запровадження інституту капеланів, в 1995 р. уклав угоду з Ватиканом. В 1999 р. влада Угорщини уклала Угоди з історичними церквами – Реформатською і Лютеранською та з Союзом іудейських конгрегацій, а у 1997 р. – з євангелічною конгрегацією «Церква віри» [113; 226, с. 3].

В 1990 р. парламент затвердив ідею державної підтримки релігійних організацій шляхом розподілу «церковного фонду» центрального бюджету між конфесіями, залежно від «соціальної ролі». В 1997 р. парламент змінив систему державних субсидій церквам: з 1998 р. громадянам дозволено виділяти 2 % з прибуткового податку, з яких 1 % – будь-якій релігійній організації. Прийнятий Закон «Про матеріальні умови здійснення релігійної та суспільної діяльності церков», за яким держава дотує церкву, якщо перерахувань із прибуткового податку недостатньо. Якщо визнані церкви отримуватимуть 0,4 % від доходів, то держава компенсуватиме за рахунок додаткових асигнувань решту суми (0,6 %) [441, с. 108].

В період 1991-1992 рр. парламент Угорщини прийняв декілька реституційних законів, з метою компенсації церкві витрат, яких вона зазнала при попередньому режимі. Процес реституції передбачає, що на суму оціненого майна були видані цінні папери на 143 млрд. форинтів, з них

католицькій церкві повинні компенсувати за 2300 споруд, реформатській – 1000, евангелістській церкві – більше як за 100 [226, с. 82]. Ще до прийняття змін до Конституції Угорської Республіки в 1994 р. парламент країни в червні 1991 р. прийняв в Закон «Про колишню церковну власність». Церкві повернуто 6 тис. об'єктів нерухомості і церковний інвентар.

За Законом «Про свободу совісті і віросповідання», «Про церкви» 1990 р., релігійні віросповідання є носіями людських цінностей і відіграють значну роль у процесах виховання, у повсякденні [287, с. 106]. Згідно Закону, релігійні організації як юридичні особи мають право здійснювати навчально-виховну, соціальну, оздоровчу, іншу діяльність (п. 17) [287, с. 108]. Церква набуває статусу юридичної особи після реєстрації у суді.

Конституція Угорщини 2012 р. визначила тенденцію до традиціоналізму, зафіксував у преамбулі позитивну дискримінацію християнства : «...народ Угорщини об'єднують «Бог і християнство» [161]. В Угорській Республіці церква відокремлена від держави. Визначено, що «кожен має право на свободу думки, совісті і релігії. Це право включає свободу вибирати і змінювати релігію або віру (ст. 6); що «Церкви і держава в Угорщині функціонують окремо» (ч. 2) [161]. Держава не може пропагувати релігійні переконання [287, с. 102]. Але, намагаючись забезпечити політичну лояльність духівництва, уряд країни ввів обов'язкову присягу на вірність державі [392, с. 123]. Прийняття цієї Конституції викликало критику Венеціанської Комісії ЄС, Європейської організації «Агенство Основного Права», прихильників постмодернізму (мультикультурна та секуляристська коаліції, лобісти ЛБГТ) [262].

Зміна законодавства про свободу совісті привела до розширення спектру релігійних об'єднань. Змінився характер діяльності релігійних організацій: вона включає культову практику і соціальну, культурно-просвітницьку, освітню та підприємницьку діяльності [318, с. 15-21].

Релігійний вплив відчутний у збройних силах, у політичному житті. Це розширило сферу та масштаби взаємодій між державою, релігійними організаціями та їх правового забезпечення. Правова база державно-церковних відносин заклала основу партнерської моделі взаємовідносин держави і церков. Держава дотримується принципів : 1) визнає, що церква є своєрідною, незалежною від держави реальністю; 2) відділення церкви від держави не означає її відокремлення від суспільства; 3) віросповідання беруть на себе певні громадські функції, що зумовлює їх відповідне державне фінансування. Втім, роки, пов'язані з діяльністю уряду В. Орбана, позначився рядом законопроектів щодо посилення контролю держав за діяльністю церков : законопроекти «Про ускладнення процедури реєстрації релігійних організацій», «Про обмеження щодо заснування нової конфесії» (збільшення кількості членів для реєстрації до 10 тис., подання доказів функціонування релігійного руху на території Угорщини впродовж 100 років). В 2011 р. угорський парламент схвалив «Закон про право на свободу свідомості і релігії, про церкви, релігії і релігійні спільноти» [403] За Законом, лише 14 з зареєстрованих на той час 362 релігійних організацій отримали офіційне визнання. Це були традиційні християнські церкви і релігійне об'єднання іудеїв, в той час як кришнаїти, буддисти, мусульмани, п'ятидесятники, адвентисти, методисти, Свідки Ієгови, організації, які представляли реформістський іудаїзм, опинилися без визнання. Американська правозахисна організація «Інститут релігії та суспільної політики» назвала Закон «прикладом порушення прав людини» [403].

Модель державно-церковних відносин в Чехії після «оксамитової» революції 1989 р. називають «коопераційною». Конституцією Чеської Республіки 1992 р. гарантується свобода думки, совісті та віросповідання. Кожна людина має право змінити свої переконання або не визнавати жодної релігії [287, с. 641]. Режиму жорсткого відокремлення церкви від держави на території Чехії ніколи не було [226, с. 81]. Чехія одна з країн, яка не має угоди

з Ватиканом, хоча переговори розпочались в 2000 р. Ватикан вимагає реституції майна католицької церкви, але Уряд Чехії вважає неможливим компенсувати нанесені збитки церквам у період 1948-1989 рр. [220, с. 186].

В Чехії офіційно зареєстровані 21 релігійна громада. Вони користуються підтримкою з боку держави, маючи право на отримання державних субсидій. Для реєстрації нової конфесії необхідно 10 тис. віруючих або 500, якщо церква є членом Світової Ради Церков [447, с. 1019].

За оцінками 2000 р. Державного департаменту США, представленими у доповіді «Релігійна свобода у світі», Чехія віднесена до категорії країн, де існують високі стандарти дотримання прав людини, але певні релігії визначаються як небезпечні «культи» та «секти» [250, с. 15].

Прикладом партнерської моделі державно-церковних відносин визнається Грузія. Конституційно церква відокремлена від держави. Конституція містить: «Держава визнає виняткову роль грузинської православної церкви в історії Грузії і проголошує свободу релігійних переконань і віросповідання, незалежність церкви від держави» (ст. 9) [155].

Грузинська Апостольська Автокефальна Православна Церква – автокефальна помісна православна церква, найдавніша християнська церква у світі. Юрисдикція поширюється на територію Грузії і на всіх грузин, де б вони не проживали, на територію Абхазії і Південної Осетії і на північ Туреччини. З 337 р. працями рівноапостольної Ніни християнство стало державною релігією Грузії. Історія розвитку Грузії пов'язана із боротьбою за право сповідувати православну релігію і збереження Церквою Автокефалії.

У 2002 р. парламент Грузії затвердив угоду, підписану Е. Шеварднадзе і Католикосом-патріархом Грузії Іллею II. Укладення угоди стало наслідком проголошеної у Конституції країни виключної ролі Грузинської православної церкви. Угода між Грузинською державою і Православною церквою Грузії визначає форми співробітництва: держава і церква взаємно визнають відповідні дипломи; держава не має права відчужувати у церкви її майно,

церква може отримувати доходи за рахунок передачі власного майна в оренду; майно церкви не оподатковується; навчальні програми з православ'я і кандидатури викладачів затверджує держава за поданням церкви; духовні особи звільняються від служби в армії; держава визнає шлюб, зареєстрований церквою; церковні свята проголошуються вихідними днями на державному рівні тощо [277, с. 3]. «Підписання угоди з таким змістом рівнозначне проголошенню православ'я державною релігією» [226, с. 83]. Цю угоду називають значною подією для православного світу.

У Болгарії східно-православне віросповідання визнано традиційною релігією, виразником і представником якої, відповідно до закону «Про віросповідання Республіки Болгарія» (2003 р.), є самоврядна Болгарська Православна Церква, що є правонаступницею Болгарського Екзархату та членом Єдиної, Святої Соборної Апостольської Церкви. Саме у такий спосіб, до речі, розв'язано проблему розколу у болгарському Православ'ї [104]. Болгарську Православну Церкву визнано юридичною особою на підставі закону [226, с. 84]. В Болгарії (як і в Литві, Білорусі та Сербії) для отримання статусу юридичної особи інші релігійні спільноти мають подати відомості щодо основ свого віровчення та богослужбової практики (ст. 14-17 Закону) [346, с. 86]. Реєстрація релігійних спільнот як юридичних осіб здійснюється Софійським міським судом, який може вимагати експертний висновок у зв'язку з реєстрацією релігійних спільнот від Дирекції з віросповідань Ради Міністрів. За законом «віросповідання, які отримали статус юридичної особи, мають право на власне майно», що включає «право власності та обмежені майнові права на нерухомість» (ст. 21). Зареєстровані віросповідання «мають право для власних потреб виробляти і продавати предмети, пов'язані з їх богослужбовою діяльністю, ритуалами та обрядами» (ст. 23), «право володіти і утримувати за свій рахунок кладовища» (ст. 24). У Законі встановлено, що «держава може допомагати зареєстрованим віросповіданням в процесі здійснення їх діяльності за

допомогою податкових, кредитно-відсоткових, митних та інших фінансових та економічних пільг» (ст. 25), розподіл субсидій здійснюється щорічним законом про державний бюджет (ст. 28) [226, с. 87].

Конституція Болгарії 1991 р. закріплює рівність усіх людей перед законом та гарантії недопущення обмежень прав чи надання привілеїв на основі релігійних та інших переконань (ст. 6); визначає заборону на створення партій на основі релігійних переконань (ч. 4 ст. 11). Визначено, що : 1) усі віросповідання є вільними; 2) релігійні установи відокремлені від держави; 3) традиційною релігією в Республіці Болгарії є східно-православне віросповідання; 4) релігійні спільноти та установи, релігійні переконання не можуть використовуватися в політичних цілях (ст. 13); вказано, що переконання не можуть стати підґрунтям для відмови виконувати обов'язок, передбачений Конституцією (ст. 58) [151].

Схожа державно-релігійна політика в Сербії, де конституційно та законодавчо закріплена автономність держави і релігійних інституцій, і держава гарантує церквам і конфесійним громадам повагу до внутрішнього укладу їх життя [113]. У Законі «Про церкви та релігійні організації Республіки Сербія» (2006 р.) визнано, що «Церкви та релігійні громади є незалежними від держави та рівними перед законом» (ст. 6); гарантоване невтручання держави у справи релігійних організацій (ст. 7); вказано, що держава забезпечує їм допомогу на прохання (ст. 28), гарантує соціальні права (пенсії, страхування) духовенству та релігійним діячам (ст. 29) [106]. Соціальні гарантії релігійним діячам забезпечуються з державного бюджету. Громадяни, які надали допомогу церквам та релігійним організаціям, можуть звільнитися від сплати громадських податків (ст. 30) [106].

В Законі «Про церкви та релігійні організації Республіки Сербія» релігійні об'єднання розділені на групи : 1) Сербська православна церква, що наділяється винятковою історичною, державотворчою роллю у формуванні ідентичності сербського народу (ст. 11); 2) традиційні конфесії країни –

Сербська Православна, Римо-католицька (Конкордат 1914 р.) (ст. 12), Словацька лютеранська, Реформатська, Євангелічно християнська церкви, мусульманські та іудейські громади; 3) конфесійні об'єднання, визнанні законами 1953 та 1976 рр. (баптисти, адвентисти, п'ятидесятники) (ст. 13); 4) релігійні організації, які перебувають в процесі реєстрації (ст. 16); 5) незареєстровані релігійні організації [187].

На 2015 р. в Сербії зареєстровано 24 релігійні організації. Нетрадиційні конфесій для реєстрації, окрім назви, адреси та імені лідера, надають підтвердження, що до об'єднання належить 0,001 % повнолітніх громадян Сербії або іноземців з правом проживання на території країни (ст. 18 Закону); відомості з викладенням віровчення та описом релігійних обрядів [106].

Конституція Литовської Республіки 1992 р. (редакція 2006 р.) констатує, що «державна визнає традиційні церкви та релігійні організації, а інші – в тому разі, якщо вони мають підтримку в суспільстві та їх вчення і обряди не суперечать законам і моралі» (ст. 43). Визнані державою церкви та релігійні організації мають права юридичної особи. Релігійні організації вільно проповідують вчення, відправляють обряди, мають молитовні будинки, благодійні заклади, школи для підготовки служителів культу. Відносини Литовської Республіки та Святого Престолу врегульовані Конкордатом 2000 р. [182]. А становище релігійних організацій регулюється законом. Конституція визначає, що «Кожна людина має право на вибір віросповідання. Батьки дбають про релігійне виховання дітей» (ст. 26) Конституція визнає церковну реєстрацію шлюбу (ст. 38) [106, с. 13].

Схоже регулювання державно-релігійних відносин встановлено в Республіці Білорусь, Конституція якої гарантує свободу віросповідання та світський характер влади. Принцип плюралізму унеможливорює визнання в країні панівної ідеології, в тому числі і релігійної (ст. 4). Встановлено, що «взаємини держави і релігійних організацій регулюються законом з урахуванням їх впливу на формування духовних, культурних і національних



традицій білоруського народу» (ст. 16) [150]. Закон «Про внесення змін і доповнень до Закону Республіки Білорусь «Про свободу віросповідань та релігійні організації» (2002 р.) встановлює нейтральні відносини між державою та релігійними організаціями; унеможливорює покладання на конфесії державних функцій (ч. 2. ст. 8); гарантує невтручання держави в діяльність релігійних організацій; вимагає від релігійних організацій невтручання у діяльність політичних партій (ч. 4. ст. 8) [105].

У Законі визнається «визначальна роль Православної церкви в історичному розвитку державницьких традицій білоруського народу», «духовна, культурна та історична роль Католицької церкви та теренах Білорусі» і «невіддільність від історії народу Білорусі Євангелічно-Лютеранської Церкви, іудаїзму та ісламу» [105]. Відповідно до Закону, між Республікою Білорусь і Білоруською Православною Церквою укладений договір про співпрацю від 2003 р. [299]. За Договором Держава та Церква визнали, що пріоритетними сферами співпраці є виховання, освіта, культура, відновлення історичної та культурної спадщини, охорона здоров'я, соціальне забезпечення, підтримка інституту сім'ї, материнства і дитинства, робота із військовослужбовцями та засудженими, ін. (ст. 3). Сторони проголосили створення спільних програм співпраці, в межах яких держава володіє правом надавати релігійним організаціям податкові пільги, допомогу [271].

### *Висновок до 3 розділу.*

Релігійне різноманіття країн Європи обумовлює формування політики правового регулювання і встановлення статусів релігійних громад і організацій. Аналіз демонструє, що законодавство держав встановлює різний обсяг прав для релігійних організацій. Зниження рівня державних можливостей щодо забезпечення соціальної єдності обумовлює тенденцію до створення союзів державних і релігійних інститутів.

В документах політико-правового значення європейські держави уникають поняття «релігійний плюралізм», що обумовлено залежністю національних доктрин від певних традицій та їх політичного впливу на соціальні процеси, в яких традиційні конфесії відіграють роль інтеграційних чинників і партнерів влади. Отже, поширеним є законодавче встановлення позитивної дискримінації або визнання «особливості» певної конфесії.

Феномен клерикалізму реалізується в синкретичній моделі державно-релігійних відносин, яка виходить з інституційної залежності та однобічного підпорядкування держави та церкви. Глибину клерикалізації дозволяє аналізувати виокремлення субмоделей: «теократична держава» (Ватикан), «державна церква» (Монако, Мальтійський орден, Ісландія, Ліхтенштейн, Церква Англії у Великобританії, кантон Нідвальден Швейцарії), «національна церква» (Данія, Швеція, Церква Шотландії у Великобританії), «офіційна, народна церква» (Норвегія з 2012 р.), «панівна церква» (Греція).

Процес клерикалізації політичних систем простежується і в симбіотично-партнерській моделі державно-релігійних відносин. Вона передбачає партнерські відносини між державою та релігійними інститутами. Церква і Держава діють в одному суспільстві, функціонально розділив сфери відповідальності. Субмоделями в цій моделі є «корпоративна», «конкордатна», «ліберально-симбіотична», які відрізняються ступенем взаємозалежності релігійних та державних інститутів. Але, близькість до синкретизму демонструють визначення особливої ролі конфесій: «глибоко вкорінена» та «офіційно визнана» (в Іспанії до 2003 р.), «офіційна, традиційна» (у Фінляндії), «виняткова, традиційна державотворча» (в Сербії, Болгарії, Угорщині, Грузії). Політичне регулювання статусів релігійних громад та релігійних інститутів може містити:

- створення умов політичного визнання/невизнання релігії в якості історичної, панівної, національно-значимою, офіційної та інших,

- розмежування сфер впливу та забезпечення діалогу між державою та конфесійними інститутами без надання останнім офіційних статусів.
- встановлення спеціальних статусів і позитивної дискримінації «традиційних», «найбільших», «історично значимих» конфесій, що обумовить використання неформальної ієрархії релігійних груп;
- укладення договорів між державою та духовним центром конфесії; між державою та конфесійною групою, між регіонами та релігійними групами;
- запровадження релігійного плюралізму шляхом передання повноваження регламентації державно-релігійних відносин на більш низький адміністративно-територіальний рівень (рівень кантонів, земель, ін.);
- запровадження релігійного плюралізму, санкціонування релігійно-правових анклавів через дозвіл релігійним групам розвивати неформальні системи соціального контролю, це вивільняє уряди держави від витрат на уніфікацію;
- політичне впровадження дискурсивних практик і інституційних конструкцій, створення координаційних органів, які можуть бути в системі державної влади, або поза системою інститутів державної влади для посередництва і врегулювання релігійних суперечок;
- застосовування законів чи угод для забезпечення особистісних прав представників груп в залежності від релігійної належності;
- передбачення загальних цивільно-правових норм, що дозволяє людям переходити з однієї правової системи в іншу;
- встановлення правових режимів обмеженої автономії та субсидіарних схем;
- запровадження референдумів при прийнятті рішень, що стосуються зміни правил в державно-релігійних відносинах;
- виведення деяких правових систем з-під свого нагляду (звільнення місцевих правових норм від вимоги відповідності конституційним стандартам);
- визнання особливого статусу за традиційними правовими нормами, якщо вони не суперечать конституційним стандартам;

- вилучення географічних територій з області дії офіційного правового режиму і визначення місцевих нормативних положень в якості законних (у цих областях існують конституційні винятки стосовно правових звичаїв).
- встановлення механізмів гібридної участі і режимів взаємного визнання;
- запровадження антидифамаційної політики одночасно із зміною норм законодавства про «богохульство», «екстремістські висловлювання» та ін.;
- запровадження антикультової політики та дискримінаційної політики переслідування «девіантних» сект з метою «чистої» релігійної ортодоксії;

Характерним для країн Європи є встановлення ієрархій релігійних груп, статусів конфесій: «юридична особа», «суб'єкта приватного права», «незалежний державний орган», «інститут громадського інтересу», «державно-корпоративна компанія з власною правосуб'єктністю» та ін.

Отже, здійснений аналіз дозволяє визнати, що релігійний чинник не відіграє визначаючої ролі в конституціях ряду країн Європи, як і в Конституції ЄС – європейська політкоректність призвела до нівеляції значення традиційної релігії на рівні інтеграційного об'єднання.

Міжнародне право заохочує різноманітність регулювання відносин між Церквою та Державою. Визнаючи індивідуальність релігійної історії кожної держави, Євросоюз підтримує діалог з релігійними об'єднаннями, беручи до уваги їх роль в плюралістичному суспільстві.

Аналіз релігійної ситуації в країнах Європи дозволяє констатувати процес латентної клерикалізації в умовах впливу новітніх релігійних рухів та конфесійних громад мігрантів. Клерикалізація проявляється у різних формах фінансової підтримки релігійних установ; викладанні основ релігій в школах, використанні елементів релігійного культу у світському протоколі, закріплення актів громадського стану релігійними установами.

## РОЗДІЛ 4

### ДЕРЖАВНО-РЕЛІГІЙНА СИТУАЦІЯ В УКРАЇНІ В КОНТЕКСТІ ЗАГАЛЬНОЄВРОПЕЙСЬКОГО ПОСТСЕКУЛЯРНОГО РОЗВИТКУ

*4.1. Конфесійна структура українського суспільства в контексті національно-державного розвитку.*

Конфесійний простір України є віддзеркаленням багатовекторного процесу формування етнічної карти держави і дифузного процесу політичної історії, коли території, що згодом увійшли в склад державних територій України, належали різним культурно-політичним та конфесійним центрам.

Конфесійна карта сучасної території України стала формуватися одночасно із етнічною. Історія християнства згідно церковного переказу починається з I ст. Р. Х., коли Андрій Первозваний отримав Скіфію по жеребу для проповіді віри Христової. Відвідавши Скіфію, апостол прибув в Херсонес, а звідти – до київських гір та земель північних. Ця подорож стала основою «християнської осі» Київської Русі : Херсонес – Київ – Новгород. Про ці події згадує Степенна книга XVI ст., укладена з уривків літописів [342]. В XI ст. шанування Андрія на Русі поширилося, окреслив культурне ядро країни. Пам'ять про апостола була внесена в усі види календарів на Русі і залишається в народній календарній системі сьогодні [50; 296].

На думку А. Карташова, ця легенда була відгуком на протистояння східного і західного християнства, яке набирало силу. Візантійська церква намагалась протиставити Риму власне право на управління новими приходами. Андрій був старшим братом апостола Петра, а отже, згадування про його місіонерську діяльність і освячення нових міст і народів надавало Візантії право на політичний контроль всіх церков на Сході [130, с. 43].

Вже в III–IV ст. в Північному Причорномор'ї діяли перші єпархії – Херсонська, Готська, Сурозька, Фульська, Боспорська, Скіфська. Відомо, що один із готських єпископів Феофіл брав участь у Першому Вселенському

Соборі в Нікеї в 325 р. І хоча Готська держава була знищена в IV ст. гунами, але єпархія зберігалася до початку XVIII ст. [183, с. 129-138].

З Візантії, через Тавриду, християнство проникало до слов'ян. Хрещенню Русі передував період релігійно-державного будівництва, найяскравішим моментом якого була реформа Володимира, який намагався створити єдиний пантеон з поганських богів слов'ян, який би відповідав моделі централізованої держави. Пантеон створювався на зразок грецького, але на чолі стояв не батько-прародитель (велес), а воїн-князь (перун).

У другій половині X ст. офіційна державна християнізація Русі представлена вже як «вибір віри» серед моделей сусідніх народів. Мова йшла про християнство східного та західного взірця, іслам і іудаїзм. Ситуацію «вибору» можна розцінювати як рівнозначність для слов'янської Русі всіх трьох авраамічних конфесій з точки зору знайомства з їх цінностями і народами, які на той час виступали їх носіями. Відомо, що всі авраамічні релігії тією чи іншою мірою визнають Святе Письмо Старого Завіту.

Перед таким вибором ставали всі держави Євразійських степів: Київська Русь, Дунайська та Волзька Болгарії, Хазарія – як перед вибором цивілізаційним, тому що він ставить суспільство в певний контекст і несе важливі наслідки – культурні, політичні та соціальні.

Іудаїзм на теренах України з'явився в I ст. н. е., коли в грецькі колонії Криму з Візантії, Кавказу і Багдадського халіфату стало переселятися єврейське населення. В Хазарії євреї склали незначну частину населення поряд із християнами, мусульманами і тюрками-поганцями [212]. Але вже в VII–IX ст. в Хазарії встановлюється ортодоксальна раціоналістична форма іудаїзму. Такий вибір в багатоетнічній і поліконфесійній державі – каганаті пояснюється політичним і економічним впливом, який мала єврейська торгівельна верхівка в державі, але слід враховувати і політичний конфлікт за незалежність, який тривав у Хазарії з Візантією і Арабським халіфатом. Отже, вибір іудаїзму в якості державної релігії розглядалася як декларація

незалежності Хазарії, як приклад звернення в нову віру з метою протипоставлення могутнім сусіднім народам і державам [236].

Зовнішній чинник мав вплив і на вибір Волзької Болгарії. Небезпека з боку іудейської Хазарії, міцні торгівельні зв'язки із арабами і надія на їх підтримку зумовили вибір ісламу як офіційної релігії [303, с. 211].

Русь і Дунайська Болгарія, приймаючи рішення про вибір віри, брали до уваги як зовнішні, так і внутрішні чинники. В цих державах відчувалась необхідність централізації і сакралізації фігури верховного володаря. На початку IX в. Дунайські болгари в зовнішній політиці балансують між Візантією та Франками і зрештою приймають християнство Візантії після коливань між Римом і Константинополем. Перед вибором стала в X ст. і Київська Русь. Отже, прийняття іудаїзму перетворювало б Русь у васала Каганату. Іудейська Хазарія після загибелі Західно-Тюркського каганату в 650 р. отримала умовну незалежність і вирішувала завдання встановлення контролю за протокою між Чорним і Азовським морями та за «волзьким торгівельним шляхом», північна частина якого проходить через слов'ян. Напередодні літописного «вибору віри», Володимир підкріпив перемогу Святослава і обложив Хазарію даниною. Прийняття ісламу від Волзької Болгарії перетворювало б Русь на супротивника Візантії за моделлю арабського Халіфату [234 с. 230]. При тому, що остаточне розділення християнства ще не відбулось, князь Володимир мав альтернативу – прийняти християнство від Папи або від візантійського імператора.

Враховуючи незалежний соціально-економічний статус, вчені вважають, що Русь приймає християнство, не підпадаючи у політичну та ідеологічну залежність. Б. Греков писав, що «християнство на Русі виявилось в кінцевому рахунку не візантійським і не римським, а руським» [73, с. 392].

Місце церкви в державі вже при князі Володимирі набуло регламентації в «Церковному статуті» – першому акті, що визначив статус і повноваження церковної влади в Київській Русі [183, с. 344]. Християнство визнавалося

державної релігією, світська влада забезпечувала церковну організацію, надавши на користь церкви десятю частину доходів князя. Так відбувалося до XII ст., але з розвитком феодального землеволодіння держава надала церкві постійні джерела доходів (власність на землю, на селян; звільнення церкви від податків і повинностей). Статут розмежував повноваження між світськими і церковними судами, церква отримала право збору податків. Державна влада сприяла поширенню християнства, погоджувала діяльність з церковними канонами. В XI–XII ст. православ'я визначає духовні основи державного права [266]. Церква стає суб'єктом управління, але на відміну від католицизму не втручається в справи світської влади, що відповідало східно-християнській державно-правовій культурі.

Київська митрополія перебувала в юрисдикції Константинопольської патріархії. За розмірами території та чисельності прихожан вона була найбільшою, але в константинопольських диптихах займала лише 61-е місце. Київська митрополія XII ст. залежна від патріарха, Синоду і від візантійського імператора, який в церковній та державно-правовій свідомості мислився як самодержець усіх православних. Правителі православних народів у дипломатичному листуванні з імператором отримували в залежності від зв'язків з династією і політичної значущості, титули архонтів, князів. Київські князі мали лише титул стольника. У той же час величезна територія митрополії, її віддаленість від Константинополя, політична незалежність Русі надавали їй автономні права [183, с. 300-312].

XI–XII ст. Русь набуває поліцентричного характеру при збереженні символічного значення Києва, володіння яким було ознакою «старшого» князя роду Рюриковичів. Відбуваються глобальні геополітичні зміни, які «перекроїли» простір за новою системою центр-периферійних відносин: децентралізація Русі і створення нових політичних центрів; занепад Хазарського каганату і печенігів, зниження активності варягів; прихід до степу половецьких племен, занепад торгівельного шляху «з варяг у греки»;



хрестовий похід проти Константинополя (1204 р.), що обумовило монополізацію венеціанцями візантійської торгівлі; наступ Батия і захоплення Києва. Індикаторами цього стали пожвавлення язичництва і активізація діяльності католицьких місіонерів [73].

Так центр православної ідеї втратив стабільність, західна частина Русі опинилась у взаємодії із Західним християнством, на шляху союзу з Римом. Ці події в Галицьких і Волинських землях відбувалися після Хрестових походів, тому залучення до католицького світу відбувалося насторожено і повільно. Протягом XIV – XVI ст. знову відбуваються процеси, пов'язані із вибором політичного центру який здатний забезпечити стабільний розвиток. Прийняття католицизму, як умова входження в світ Західноєвропейської політичної системи, і намагання зберегти православні традиції, як основу самосвідомості, стали ключовими позиціями на наступний історичний період [183, с. 886]. Християнська традиція цих земель розвивалась з цього часу, як підпорядкована політичним процесам і залежала від політичної дієздатності центрів сили – Візантії, Московського князівства, Литви, Речі Посполитої.

Перерозподіл територій Південно-Західних земель Русі державами-сусідами, активна діяльність католицьких та протестантських місіонерів суттєво вплинули на конфесійну карту сучасної України. Так, католицизм в українських землях (в Галичині, на Волині і Поділлі) з'явився внаслідок політики Галицько-Волинських і Литовських князів, які шукали зовнішньої підтримки проти Золотої орди і Тевтонського ордену, і Польської політики, що була спрямована на розширення держави за рахунок східнослов'янських земель. Цей процес посилювався у зв'язку із розростанням впливу Османів, під натиском військ, проти яких Константинопольський патріарх вимушений був шукати допомоги в Західній церкві. Флорентійська Унія 1439 р., яка приймалася з метою захисту Візантії від Османів, передбачала підпорядкування Константинопольського патріарха Риму. Поступки православ'я, падіння престижу Патріарха обумовили відторгнення Унії

Собором православних ієрархів в Єрусалимі в 1443 р, які піддали її анафемі. Але падіння Константинополю в 1453 р., втрата Патріархом важелів політичного впливу посилили процес розколу в Православ'ї, обумовили процес окатоличення православних приходів Західно-Руських земель [141].

У 1458 р., після відокремлення Московської митрополії Константинопольський патріарх провів реорганізацію Київської митрополії, надавши Київським митрополитам титул «Митрополит Київський, Галицький та всієї Русі». В 1589 р. в Москві була заснована Патріархія, що легалізувало автокефальне управління єпархіями в прикордонних регіонах. При цьому за Константинопольським патріархом зберігався статус «Вселенського», не дивлячись на те, що він залишився на території, яка була підкорена турецькій владі. Патріарх Константинополя Ієремія II, повертаючись з Москви через Річ Посполиту, назначив Київським митрополитом Михайла Рогозу, а екзархом – єпископа Кирила Терлецького. Патріарх встановив порядок заміщення кафедр монахами і розширив права церковних братств, затвердив за ними право патронату над монастирями.

Зміни в релігійну карту України внесла Брестська (1596 р.) і Ужгородська (1646 р.) Унії. Ці події долучили західні регіони сучасної України до католицького світу, закріпивши етноконфесійні кордони в соціальній структурі цього регіону. Унії розділили українців на православних і греко-католиків, що в подальшому вплинуло на регіоналізацію країни. Українська греко-католицька церква інституційно підпорядкована Папському престолу, а отже, є провідником її політичних інтересів та цінностей.

У XVII ст. український народ постав перед питанням вибору віри і національної ідеї. Релігійна політика Речі Посполитої зумовила суттєві соціально-політичні та конфесійні зміни, наслідком яких стала загроза знищення Православ'я на тих землях, що сьогодні формують Українську державу. Як і в X ст., в XVI ст. це був вибір політичного союзу і напряму політичного розвитку. Симпатії Гетьманів в різні часи схилялися до

православної Москви, до католицької Варшави, до мусульманського Константинополю і навіть до лютеранського Стокгольму, але пріоритетним залишилось православ'я, як маркер національної ідеї і культурної цноти, про що свідчить традиції життєвого укладу українського козацтва [396]. Захист православної віри для запорозьких козаків означав захист прав і свобод, на які вела наступ шляхта. Відправним пунктом в оформленні союзу Церкви і Козаччини як факту національного та духовного життя православних посполитих було канонічне відновлення православної ієрархії в 1620 р. [382, с.101]. Ця подія стала початком перетворення козацтва з виключно військової сили на політичну. Патріарх Ієрусалимський Феофан III за благословенням Константинопольської Патріархії освятив нову митрополію, а в 1632 р. Король Речі Посполитій Владислав IV легалізував Православну церкву. Відновлення православної ієрархії стало резонансною подією, що має різні оцінки в історіографії з огляду на процеси автономізації українського соціуму від західноєвропейського.

Після підписання Переяславського договору між Гетьманщиною і Руським царством у 1654 р. Київська митрополія до 1685 р. залишалась під управлінням Константинопольського патріарха, але в 1686 р. Константинопольський патріарх надав згоду на передачу Київської митрополії Московському патріархату. Це призвело до утворення в межах України різних церков християнських деномінацій: Руської Православної Церкви, Української Православної Церкви Московського патріархату і Української Греко-Католицької Церкви.

Крим, який протягом історії був активним учасником політичних подій, що відбувались на землях України, ставши її частиною лише в середині ХХ ст., додав конфесійній мапі – іслам і караїмізм.

Колонізація Південних і Південно-Західних земель протягом ХVIII – ХІХ ст. додала до конфесійного складу протестантів (лютеранство, баптизм і адвентизм), коли із Західної Європи на ці землі переселяються німці і

швейцарці. В регіоні з'явилися і старовіри (ліповани, некрасівці духобори, молокане). Разом із колоністами прибули з Царства Польського і Німеччини євреї, в громадах яких сповідували як равіністичний іудаїзм, так його містичну течію – хасидизм, яка виникла в середині XVIII ст. на Поділлі і за короткий час охопила єврейське населення Речі Посполитої. У перші десятиліття існування ця конфесійна група зростала переважно в українському Поділлі, Волині, Галіції. У подальшому цей рух розповсюдився на Східну Європу. Зараз це значний відсоток єврейства Ізраїлю, Америки, Канади, Англії [191, с. 17]. На мапі України єврейське населення розселене в межах південно-західних регіонів, що стало наслідком введення «смуги осілості», яка з 1794 р. до 1915 р. окреслювала території, за межами якої було заборонено розселятися цій етнічній групі [173, с. 88].

В українських землях, що перебували у володінні Австро-Угорщини та Польщі в XIX – початку XX ст., розвивалася мережа православних і греко-католицьких парафій. Розквіт Української греко-католицької церкви припадає на XIX ст. Зі встановленням радянської влади на західноукраїнських землях УГКЦ була розпущена владою як центр націоналістичного руху. Греко-католицький єпископат в еміграції відновив структуру УГКЦ в українській діаспорі Америки і Канади. Це дозволило при підтримці Ватикану відновити на початку 90-х років XX ст. організаційну структуру в Україні, коли була знята заборона на функціонування греко-католицьких громад і повернено їм більшість храмів в Західній Україні.

У Буковині власна єпископія з'явилась в межах Молдавської держави після того, як Галичиною заволоділа католицька Польща. Після падіння Візантії (XIV ст.), залежність місцевої православної церкви від Вселенського патріарха ослабла. Під австрійською владою Буковина була єдиною провінцією в монархії, де більшість населення сповідувало православ'я, і яка межувала з православною Румунією та Російською імперією. За рахунок розриву канонічних зв'язків з молдово-валахською митрополією відбулося

посилення позицій буковинського єпископату: владика став фактично незалежним духовним володарем й нікому не підлягав адміністративно. З 1783 р. буковинський єпископат рішенням австрійської влади став залежним від митрополита карловацького [98, с. 93].

Зі входженням Молдови до складу Росії та формуванням у 1859 р. Румунії як окремої держави, ситуація змінилась. У Румунії розпочалася антиклерикальна діяльність, яку очолював урядом О. Кузи. Православні віруючі Молдови, Валахії та Бессарабії внаслідок російсько-турецьких війн XVIII ст. опинилися під контролем та опікою російського православ'я.

У Північній Буковині, яка увійшла до складу Румунії в 20-х роках XX ст., самостійна православна митрополія була ліквідована. Автономну буковинську митрополію підпорядкували проголошеному Румунському Патріархату до 1944 р. в становищі архієпархії [98, с. 94]. У Закарпатті в цей час діяли Мукачівські православна і греко-католицька єпархії. Особливу підтримку з боку угорської влади отримувала реформаторська церква.

На початку XX ст. внаслідок релігійно-політичних війн на українській території виникає ряд кенотистичних сект, зокрема інокентіївці (Одеська, Херсонська, Миколаївська області), леонтіївці (Волинь), мальованці (Київщина), мітрофанівці (Кіровоград), мурашківці (Полісся). Особливістю їх є віра в «живого Бога», ім'я якого звучить в назві течії [278, с. 13-15].

XX ст. для України стало періодом політизації релігійного процесу, що обумовлено зв'язком з процесами державотворення та націоналізації. Проявом цих процесів стала автономізація Української православної церкви.

На початку XX ст. в українському конфесійному просторі з'явилась автокефальна православна церква. За ініціативою В. Липковського, Н. Шараєвського, П. Тарнавського в 1917 р. в Києві створена Всеукраїнська Церковна Рада, якою сформовано вимогу арбітражу з боку Константинополя для врегулювання статусу православної церкви в Україні. В 1918 р. цю ідею підтримали Директорія УНР, а потім Гетьманат Скоропадського. У 1919 р.

Директорія прийняла Закон «Про верховне управління Української Православної Автокефальної Синодальної Церкви» [179, с.148]. Перший Всеукраїнський Церковний Собор 1921 р. підтвердив автокефалію УАПЦ, що існувала до 30-х років, коли церква була ліквідована [21].

Єпископат і священики в еміграції у 1989 р. проголосили відтворення УАПЦ, більшість приходів якої розташовані в Львівській, Тернопільській та Івано-Франківській областях. Діяльність УАПЦ підтримувалась політичними колами, які розглядали Український екзархат РПЦ як інститут «східного» впливу. З відновленням діяльності УАПЦ до неї відійшла частина єпископату та громад Українського екзархату РПЦ на заході України [111, с. 213]. Канонічний статус УАПЦ де-факто є автокефальним, однак не визнається Церквами Вселенського Православ'я [337].

Ситуація загострилася у 1990 р. Архієрейський собор РПЦ прийняв рішення про надання Українському екзархату самостійності в управлінні. Екзархат отримав статус самоуправління і назву «Українська Православна Церква». Митрополит Київський і Галицький Філарет отримав титул митрополита Київського і Усієї України. Цю подію представники УАПЦ сприйняли як зазіхання на вотчину і право виступати в якості «офіційної» національної церкви. В день (28.10.1990 р.) вручення митрополиту Філарету та Синоду УПЦ в Софійському соборі Грамоти патріарха Олексія II про незалежність УПЦ відбулось силове зіткнення між послідовниками УПЦ та відновленої УАПЦ. Участь у акції депутатів Верховної Ради, гасла, що супроводжували маніфестацію : «Немає Церкви – немає нації, немає Церкви – немає держави», демонстрували, що церковна ситуація в українському православ'ї новітнього періоду набула політичного забарвлення і стала чинником не стільки релігійного, скільки політичного життя [111, с. 216].

Існування в Україні декількох Церков одного віросповідання свідчить про наявність розмежування суспільства, «розкол» в духовній сфері, формування різних векторів національного буття, розкол позиції влади.

Політизація релігійного питання набула активної стадії із проголошенням незалежності України. В 1991 р. предстоятель УПЦ-МП Філарет скликав Помісний Собор Української Православної Церкви, делегати якого прийняли постанову просити у Московського патріархату автокефалію для Української Православної Церкви. Відмова Архієрейського собору РПЦ у наданні УПЦ автокефалії в 1992 р., звинувачення Філарета у розкольницькій діяльності і позбавлення його сану були визнані Президією Верховної Ради України незаконними [108]. Державна влада України стала учасником внутрішньоцерковного конфлікту і прийняла участь у процесі інституалізації церкви шляхом об'єднання УАПЦ та частини єпископів і громад, які за митрополитом Філаретом відійшли від УПЦ. Депутати Верховної Ради ініціювали проведення Об'єднавчого Собору, який проголосив створення автокефальної української Церкви – УПЦ-КП. Більшість єпископів УАПЦ, що не були на Соборі, не визнали об'єднання і продовжують діяти самостійно, не дивлячись на відмову в реєстрації Церкви.

Ці події вчені оцінюють як другий розкол православ'я, і з 1992 р. в Україні незалежно діють три чисельні православні Церкви, причому кожна бачить власний виток в Київській Русі, а відтак, вважає себе фрагментом давньої Київської церкви [111, с. 219]. З церковної точки зору, їх розрізняє лише відмінність у тому статусі, який вони посідають у Світовому Православ'ї: УПЦ визнається канонічною, а УАПЦ та УПЦ-КП – ні. Це проявляється в міжнародних стосунках, у суперництві за православні громади в країні. На передній план стосунків між Церквами та Церквами і Державою висуваються проблеми: різних історіографій державно-релігійних відносин, ставлення до Української державності та її геополітичного спрямування. До дискусій з церковно-релігійних проблем (догматичні, канонічні) залучається ідея «національної Церкви», суть якої в абсолютизації ролі Церкви у становленні української нації. Проблема міжцерковних стосунків переноситься до площини політичної, яка охоплює питання ставлення різних

соціальних груп до української державності та розуміння її як держави титульної нації або держави політичної нації. В умовах другого десятиріччя ХХІ ст. «національними» де-факто вважають УАПЦ, УГКЦ та УПЦ-КП, хоча конституційного закріплення такого статусу немає.

Відома зацікавленість політичної еліти у створенні Української Помісної Православної Церкви, як важелю впливу на суспільство. Переговорний процес щодо об'єднання цих церков стартував у 1995 р. З метою захисту Національної Церкви група депутатів (56 осіб) Верховної Ради в 1995 р. створила об'єднання «За єдину Помісну Церкву» [300]. На противагу – в 1997 р. в Парламенті створено «Депутатське об'єднання на захист канонічного українського православ'я» [79]. Це віддзеркалювало політизацію міжцерковного конфлікту. В той же час церкви демонстрували здатність на духовно-політичний наступ на владу, про що свідчить заява Патріарха УПЦ-КП Філарета на зустрічі з народними депутатами 5 березня 1997 р., де він зазначив, що той, хто проти Помісної Церкви, – той проти незалежної України. А хто проти її незалежності – той ворог України. І далі : «Питання утворення Помісної Православної Церкви в Україні не є суто церковним. Державні органи, що несуть відповідальність перед Українською державою за національну безпеку, мають зайнятися цим питанням» [94, с. 7].

В проекті помісної церкви ставка робиться на те, що державна влада ініціює зближення з релігійною структурою, як механізмом мінімізації впливів Російської Федерації. В цьому контексті передбачається зміна статусу УПЦ-МП («відриву» від Московської патріархії) й «створення» УППЦ. В умовах неканонічності УАПЦ та УПЦ-КП виявляється особливий шлях створення УППЦ, який полягає не в злитті трьох церков, а у «поверненні» двох з них, які відкололися із порушенням церковних канонів. Так, після визнання Архієрейським Собором УПЦ-МП (15.12.1996 р.) недоцільності автокефалії для УПЦ, ідеологи «національної-помісної» церкви звертаються за



підтримкою до Вселенського Патріарху. Перехід під юрисдикцію Константинополя обговорюється як шлях вирішення проблеми.

В 2000 р. 26 архієреїв УПЦ-КП та 7 архієреїв УАПЦ направили до Вселенського патріарха Варфоломія I звернення про об'єднання в єдину Українську Православну Церкву. Константинопольський патріарх визнав, що саме він має право надати Грамоту про визнання автокефалії УПЦ [340].

Державна влада активно впливає на реалізацію цього процесу. Брат екс-президента В. Ющенка очолив Всеукраїнське суспільне об'єднання «За помісну Україну», створене 24.03.2004 р. Політична партія «Народний союз Наша Україна» (голова – В. Ющенко) у політичній програмі визначила необхідність створення в Україні єдиної помісної православної церкви [33].

В 2008 р. Константинопольський патріарх за запрошенням президента В. Ющенко прийняв участь у святах з приводу 1020-річчя Хрещення Русі, які і очолив [42]. В зверненні до Патріарха, президент В. Ющенко сказав, що «ми бажаємо мати власну державу та власну церкву» [252]. Передбачалось, що під час візиту відбудеться схвалення Патріархом створення в Україні «єдиної помісної церкви» і приєднання до Константинопольської патріархії УПЦ-КП і УАПЦ. У цьому випадку обидві церкви позбавлялися самоуправління, але отримували канонічність. Надія на Вселенського патріарха з боку adeptів помісної церкви посилювалася з огляду на те, що в 1995 р. він прийняв до юрисдикції УПЦ в США та УАПЦ у діаспорі. Але у 1997 р. на зустрічі патріархів Московського і Константинопольського, Варфоломій I підтвердив, що визнає в Україні лише УПЦ МП.

УАПЦ в 2009 р. знов звернулась до патріарха Варфоломія: «УАПЦ засвідчує ..., що заради виходу зі штучної канонічної ізоляції та відновлення співпричастя зі вселенським православ'ям, наша церква готова та прагне увійти до складу Вселенського Патріархату на правах автономії» [110]. Під час президентства В. Ющенко ініційовано створення у Києві представництва Вселенської патріархії у формі культурного центру, йшла мова про скликання

в Києві Великого Всеpravославного собору і проведення зустрічі представників помісних церков. У 2009 р. В. Ющенко підіймав питання Помісної Церкви на зустрічі з Константинопольським патріархом Варфоломієм I, а в червні з Папою Римським Бенедиктом XVI [393].

Надалі прагнення здобути автокефалію зберігалися, але на фоні міжцерковного протистояння. Трансформація конфесійно-релігійної структури українського суспільства пройшла ряд етапів. Зміна кожного з них супроводжувалася зміною релігійної ідентичності, яка виступає чинником інтеграції та дезінтеграції сучасного українського суспільства.

Отже, Україна обирає церкву, обираючи вектор національного розвитку і створення помісної церкви має означати політичну стабілізацію. Православна частина України, як і в XVII ст., намагається свій релігійно-церковний вибір зробити, визначаючим у виборі напряму політико-економічного розвитку України, хоча йдеться вже не про замирення греко-католиків і православних, а про протистояння частини православного співтовариства України більшій частині населення, включаючи православних, які такий вибір не приймають. Єдина церква – це, безумовно, демонстрація єдиного духовного простору, але, за словами П. Толочко, «було б краще, якби повернулись в лоно споконвічного вітчизняного православ'я ще і греко-католики, що відкололися в 1596 р.» [317].

Отже, проблема створення єдиної помісної церкви є поперед усе політичною і навіть геополітичною, тому що в її вирішенні задіяні різні релігійні центри і держави. Задіяні моделі створення помісної церкви передбачають позбавлення її підпорядкування Московському патріарху і підпорядкування іншому з православних патріархів.

Поєднання ідеї суверенітету країни із суверенітетом віросповідних конфесій ставить питання про незалежність від світових сакральних центрів не тільки православної, але і інших релігійних груп, які історично функціонують на теренах України, йдеться про греко-католиків, римо-католиків,

протестантів, мусульман, іудеїв, що може оцінюватися як загроза національним інтересам, або як елемент полікультурного світського суспільства, де релігія і держава розділені в сферах діяльності.

З моменту оформлення трьох православних Церков в Україні, вони мали визначений характер поширення. За період незалежного розвитку цей порядок не змінився і набув вираженого політичного характеру. Це означає, що «розкол», що був наслідком регіональних історико-культурних відмінностей, перетворився на чинник політичної регіоналізації. Приклад України демонструє, що релігія може виступати не тільки інтегруючим (національним), але і дезінтегруючим чинником у суспільстві.

#### *4.2. Українська держава і релігія : механізм взаємодії.*

Становлення державно-церковних відносин в Україні протягом 90-х рр. ХХ ст. стало складним процесом, обтяженим переформатуванням церковно-релігійного простору та зростанням напруженості в міжконфесійних стосунках [3, с. 29]. Існуючі у світі моделі державно-конфесійних відносин вказують, що країни формують відносини з релігійними організаціями, виходячи з традицій, умов розвитку, інтеграції в глобально-політичну систему. Моделі державно-конфесійних відносин обумовлені характером політичної системи, пріоритетами влади, рівнем релігійності населення.

Процеси клерикалізації, які визначили ситуацію в релігійній сфері, проявилися в кінці 80-х років зростанням ролі релігії, релігійних символів в соціокультурному і політичному житті. Рубіжним моментом у процесі «відродження релігії» стало святкування тисячоліття Хрещення Русі, коли стали помітні зрушення в бік де-секуляризації соціально-політичного простору : Рада у справах релігій при Раді Міністрів СРСР збільшила тираж релігійних видань, виріс кошторис витрат Патріархії, дозволені подарунки від зарубіжних релігійних організацій (Біблії, матеріали для ремонту культових

будівель) [190, с. 61]. Так, був отриманий дар від євангельської церкви ФРН в 500 тис. примірників «Православного молитвослову».

Зустріч М. Горбачова з Патріархом Піменом і членами Священного Синоду в 1988 р. символізувала поворот держави до діалогу з Церквою. Було прийнято рішення проводити ювілей тисячоліття Хрещення Русі не тільки як церковний, а й як суспільно-значимий [190, с. 62]. Під час святкування хрещення Русі відбулось акцентування зв'язку між історією хрещення, православною вірою і національною історією держави. Цей поворот у ставленні до релігії як з боку держави, так і з боку більшості громадян став початком визнання та відродження публічної релігійності. Починаючи з цього моменту спостерігається стрімке зростання кількості нових громад. Так, якщо Рада у справах релігій при Раді Міністрів СРСР в 1987 р. дала дозвіл на реєстрацію лише 104 громад, то в 1988 р. було зареєстровано 1079 нових громад. Специфікою процесу було те, що 75,6 % зареєстрованих громад належало Руської Православної Церкви, а більшість нових православних громад виникало в Західній Україні. Незважаючи на те, що 80 % опитаних в ході соціологічних досліджень визнають себе віруючими православними, ця приналежність є умовною – традиційною. Відсоток практикуючих християн серед православних набагато нижче, ніж серед католиків чи протестантів. Це – не більше 7 % [228].

Кінець 80-х рр. став періодом визнання і розвитку церков: Українсько Греко-Католицької Церкви (УГКЦ), Української Автокефальної Православної Церкви (УАПЦ), Християн Віри Євангельської (ХВЕ), Товариства свідків Ієгови та ін. До характеристики періоду 1990-х – початку 2000-х років у церковно-релігійній сфері і становленні відносин між державою і Церквою в Україні слід віднести: 1) трансформацію конфесійно-релігійної структури і створення поліконфесійної моделі відносин в державі; 2) формування національного законодавства про забезпечення свободи совісті та діяльності релігійних організацій; 3) налагодження діалогу між конфесіями та між

конфесіями і державою через відповідні структури; 4) запровадження практики участі представників церков і релігійних організацій в соціально-політичному процесі; 5) створенні дорадчих органів за участю представників церков і релігійних організацій при міністерствах і відомствах та інші.

В перші роки незалежності України відбулась трансформація конфесійного простору. В 1990-1992 рр. виникли нові громади традиційних конфесій та громади нових протестантських церков, нетрадиційні релігійні рухи, відносини між якими проявлялися навіть силовим протистоянням – наприклад, захопленнями і переорієнтацією храмів.

З січня 1990 р. Український екзархат РПЦ отримав статус – автономного утворення у складі РПЦ і назву – Українська Православна Церква (УПЦ). Для відмежування УПЦ від інших православних юрисдикцій в її назві прийнято вживати пояснюючу частину – УПЦ Московського Патріархату (УПЦ-МП). Близько 1/3 громад УПЦ (29,4 %) зосереджені в Південному та Східному регіонах.

В червні 1992 р. з'явилась Українська Православна Церква Київського Патріархату (УПЦ-КП). За О. Панковим: «після легалізації УГКЦ, відродження УАПЦ, отримання автономії УПЦ-МП ця подія стала четвертою за ступенем значущості для подальшого розвитку релігійних відносин» [228, с. 176]. З початку утворення УПЦ-КП мала характер регіональної Церкви. На 1 січня 1993 р. 87,3 % від кількості її громад було зосереджено в західному регіоні країни, у східному діяли 9,2 % громад. У 1993-1999 рр. ситуація змінилася: на заході країни діють 57 % кількості громад і підвищується частка громад УПЦ-КП в інших регіонах [355, с. 11].

До нових релігійних напрямів в Україні відносять ті, що історично притаманні іншим країнам (Церква Ісуса Христа Святих Останніх Днів (мормони); Шведська та Англійська Церкви), або новітні релігійні рухи і релігійні угруповання, культова практика яких або невідома громадськості, або викликає тривогу чи громадський спротив [355, с. 12].

Державна політика відносно церков на початковому етапі не була сталою. Протекціонізмом держави користувалися в різні періоди різні церкви, що привело до закріплення конфлікту стосовно претензії кожної з них на право називатися «офіційною» або «національною». Держава в 1990-1992 рр. зайняла протекціоністську політику по відношенню до відродженої УАПЦ і новоствореної УПЦ-КП. Мотиви політики до цих Церков зрозумілі – і УАПЦ і УПЦ КП прагнуть до автокефалії, створення незалежної Церкви.

Криза православ'я, спрямування соціально-економічної сфери на ринкові відносини обумовили посилення протестантських напрямів і чисельних релігійних рухів, не традиційних в Україні [228, с. 178].

Серед нехристиянських конфесій історичними для України є іудаїзм та іслам. Іудаїзм представлений в Україні кількома структурами та напрямками. Найбільш чисельними є «Об'єднання іудейських релігійних організацій в Україні», «Всеукраїнський конгрес іудейських громад», «Об'єднання хасидів Хабад Любавич іудейських релігійних громад та організацій України». Існують громади реформаторських напрямів, які умовно можуть бути віднесені до іудаїзму. Інституційна мережа іудейських організацій відзначається сталим зростанням. Протягом 1992-1999 рр. кількість громад зросла більш ніж втричі, а священнослужителів – у 5 разів. Оскільки підготовка вітчизняного духовенства є тривалою справою, то серед священнослужителів іудейських організацій майже половина – іноземці.

В цей період відбулась перша хвиля інституціалізації ісламу в Україні. З'явилися три духовних управління та одна всеукраїнська громадська організація. Створення цих структур відбивало взаємодію етнічного та територіального принципів. Із поверненням татар в Крим, на 31.08.1993 р. було відновлено єдине управління мусульман Криму (Кадіат), який отримав статус канонічно самостійної адміністративної одиниці. В 1995 р. на Курултаї мусульман Криму сформовано Духовне управління мусульман Криму [90]. Друга за розміром і часом виникнення організація – Духовний центр

мусульман України (ДЦМУ) створена в Донецьку на базі етнічної спільноти волзьких татар в 1994 р. ДЦМУ створило в Києві – «Ісламський культурний центр». З 1997 по 2011 рр. однією з форм активності ДЦМУ стала Партія мусульман України (ПМУ), що стала електоральним механізмом двох виборчих компаній (парламентської 1998 р. і президентської 2004 р.) [61]. За допомогою партії ДЦМУ намагалась послабити вплив кримськотатарського меджлісу. ПМУ підтримувала опозицію Меджлісу – Координаційну раду громадсько-політичних сил кримськотатарського народу. І напередодні парламентських виборів 2006 р. ПМУ оголосила про злиття з Партією Регіонів. За словами голови ДЦМУ Рашида Брагіна, у складі організації діяло 26 релігійних громад, але деякі громади працювали незалежно від ДЦМУ [63, с. 7]. Третя організація – Духовне управління мусульман України (ДУМУ) утворена в м. Києві в 1992 р., об'єднала діаспори Кавказу та Середньої Азії, розселені в Україні [91]. У 1994 р. під патронатом ДУМУ заснований Київський ісламський університет, де навчаються студенти 40 національностей. Університет готує імамів і викладачів, які в працюють в мусульманських центрах і об'єднаннях України та зарубіжних країн (Росії, Тунісі, Австралії, Німеччини, Туреччини та ін.) [91]. ДУМУ є представництвом «Асоціації ісламських благодійних проєктів», що знаходиться в Лівані і голова ДУМУ є представником цієї організації. ДУМУ репрезентувала себе як всеукраїнську структуру. Зв'язок з арабськими країнами широко представлений в діяльності Всеукраїнської Асоціації Громадських Організацій «Аль-Раїд», заснованої в 1997 р. представниками близькосхідних діаспор. «Аль-Раїд» в Києві об'єднало мусульман-іноземців і діє як культурний центр. Асоціація відійшла від ієрархічного типу, використовуючи досвід реформаторських рухів, тому дослідники порівнюють «Аль-Раїд» з рухом «Братів-мусульман».

В Україні на початку 90-х років діють протестантські громади 33-х напрямів. У 1994 р. на основі об'єднання церков євангельських християн-

баптистів СРСР – (ВР ЄХБ) створений Всеукраїнський союз об'єднань євангельських християн-баптистів (ВСО ЄХБ) (з 2006 р. – ВСЦ ЄХБ) [58]. ВСО ЄХБ увійшов до Всесвітнього Союзу Баптистів, у якому беруть участь об'єднання баптистів 140 країн, а також до Європейського союзу баптистів та Євро-Азійської федерації союзів ЄХБ. До структурно оформлених угруповань баптистів також відноситься Всеукраїнський Союз об'єднань євангельських християн-баптистів, Церква Христа [364], Братство незалежних Церков і місій ЄХБ [34] та невеликі об'єднання громад, які сповідують специфічні версії євангельсько-баптистського вчення.

В Україні представлені майже всі відомі у світі неорелігійні течії: діє мережа релігійних громад східного спрямування; неохристиянського та синтетичного характеру. До новітніх релігійних рухів відносяться неоязичницькі напрями. Розвиток НРР в Україні набув динамічного характеру. Протягом 1999 р. кількість релігійних громад новітніх напрямів зросла на 15 %. Україна перебуває в полі активного впливу іноземних неорелігійних центрів : протягом 1999 р. країну відвідали близько 2000 місіонерів, які представляли новітні релігійні течії. Новітні вчення широко представлені і в інформаційному просторі країни. За даними моніторингу, який провели експерти УЦЕПД, обсяг неорелігійного телемовлення протягом 1999 р. зріс на 50 % [3, с. 29]. Такий стан речей привів до публічного конфлікту між традиційними Церквами України, які стали на позицію неприйняття новітніх течій, особливо неохристиянських напрямів. В 1998 р. ієрархи традиційних Церков звернулися до Президента України із Заявою, в якій ішлося про необхідність втручання влади в процес неконтрольованого поширення в Україні різноманітних релігійних практик, що шкодять моральному й психічному здоров'ю народу. Ця позиція традиційних Церков користується підтримкою ряду громадських організацій та партій: з 1993 р. діє громадська організація «Порятунок», завданням якої є інформування громадськості про деструктивний характер діяльності деяких релігійних течій [3, с. 30]. Ця



проблема виявилася невирішеною протягом наступного періоду, коли законопроекти № 2419 від 21.04.2008 р. щодо запобігання діяльності релігійних культів деструктивного типу та тоталітарних сект було знято з розгляду 07.07.2011 р. [257], та № 5473 від 24.12.2009 р. щодо заборони діяльності тоталітарних релігійних сект [259] були визнані такими, що не узгоджувалися з європейськими стандартами [112].

Одним із найпоширених і впливових є неохристиянський напрям – Християнські Церкви харизматичного напрямку. На 1 січня 1992 р., було зареєстровано 27 громад цього напрямку, а протягом 1992 – 1999 рр. їх кількість зросла у 18 разів, чисельність священнослужителів зросла з 40 до 636. На початок XXI ст. в Україні діяли два об'єднання Церков харизматичного напрямку – Церква Повного Євангелія та Церква Живого Бога; існують також більше 100 незалежних громад. Структури харизматичного напрямку заручаються підтримкою партій, зрощуються з підприємницькими колами, залучають до участі в громадах бізнесменів, що покращує їм імідж [230, с. 50]. За даними статистики, «Об'єднання незалежних християнських харизматичних церков України» (ОНХХЦУ) увійшло в десятку найвпливових конфесій України [283].

Міжрелігійні конфлікти в Україні зумовлені переплетінням догматичних, канонічних і майнових чинників, але головною їх причиною є ставлення до української державності та розуміння її національного характеру. Так, суперечності між православними та греко-католицькою Церквами активізувались на майновому та історико-політичному підґрунті. Відновлення діяльності УГКЦ у 1989 р. зумовило проблему повернення майна історичному власникові. Будівлями УГКЦ користувалися громади двох православних Церков: УПЦ-КП та УПЦ-МП. В 2000 р. для вирішення конфліктів між УГКЦ та УПЦ була створена двостороння комісія.

Суперечності між православними та Римо-католицькою Церквами зумовлені догматичними відмінностями, проблемами Унії. Позиція

Московського Патріархату стосовно УГКЦ впливає із трактування ним Унії як «аномального» явища в християнстві і зводиться до вимог визнання Ватиканом неканонічності УГКЦ [32, с. 2]. З цього приводу в 1979 р. за ініціативою Папи Іоанна Павла II і Вселенського Патріарха Димитрія I створено Міжнародну богословську комісію, яка визнала, що Унія не є приємним шляхом до єдності між християнами, але не визнала неканонічність УГКЦ [194, с. 18]. Православно-католицький діалог ускладнено Декларацією Ватикану від 27.08.2000 р. «Dominus Jesus», у якій наголошується на домінуючій ролі Католицької Церкви у християнстві [78].

Отже, вже в період з 1993 по 2000 рр. трансформації конфесійно-релігійної структури відбувалися під дією політичного чинника і характеризували складний процес національного розвитку. Конфесійна багатоваріантність в державі стала сприйматися як норма, що пояснювалось історичною практикою і поліконфесійною історією.

Аналіз динаміки кількості релігійних організацій та розширення віросповідного спектру в 1985 – 2000 рр. свідчить, що пік розбудови інституційної релігійної мережі припав на 1988–1990 рр. За цей період кількість релігійних організацій зросла на 41,7 %. З 90-х років динаміка зростання уповільнилась і стабілізувалася на цифрі 5-8 % на рік [282]. Протягом десятиліття незалежності в Україні з'явилися 23 нових віросповідання. За даними Державного комітету у справах релігій, тільки за рік (1999 р.) в Україні кількість релігійних організацій зросла на 7,8 % [281].

Перше десятиліття незалежності певною мірою змінили темпи розвитку релігійної карти, але базова структура залишилась традиційною. Перше місце за кількістю релігійних організацій займало православ'я – 12396 (52,7 %), інституційне розділення в якому тільки загострилося : три чисельні Церкви: УПЦ, УПЦ-КП, УАПЦ та вісім невеликих угруповань, які сповідують окремі версії православ'я (Руська православна старообрядницька Церква (Білокриницька згода) – 54 громади; Руська православна старообрядницька

Церква (безпопівська згода) – 12 громад; Російська вільна православна Церква (зарубіжна) – 8 громад; Російська істинно-православна Церква – 30 громад; Апокаліптична православна Церква – 4 громади; Церква Преображенної Божої Матері (Богородична церква) – 4 громади; Громада іннокентіївців; Грецькі громади УПЦ – 2 громади; Незалежні православні громади – 5 громад). Друге місце за кількістю організацій посідає Українська Греко-католицька Церква – 3356 (14,3 %). І більш ніж чверть (26,5 %) релігійних організацій належать до різних напрямів протестантизму [281].

Темпи росту громад протестантських напрямів і неорелігійних рухів харизматичного напрямку демонстрували трансформацію конфесійної карти України на початок ХХІ століття: зменшилась частка православних громад серед масиву утворених з 63,3 % до 51,6 %. Частка протестантських громад у масиві новоутворених зросла з 26,1 % до 41,5 %) [3, с. 26].

До 2000 р. в Україні зросла кількість духовних навчальних закладів з 34 до 121, а слухачів – в 4 рази. Показовою є непропорційна динаміка: якщо протягом 1993 – 1999 рр. кількість православних навчальних закладів зросла в 2 рази, а чисельність слухачів – 4 рази, то релігійні організації протестантських напрямів збільшили кількість навчальних закладів у 5 разів, а слухачів – у 14. Це свідчить про активну діяльність протестантських організацій, що окреслює проблему можливої втрати православ'ям домінуючих позицій. Протестантські та римо-католицькі громади більш ніж в 2 рази перевищили за цим показником інші церкви [281]. З 1994 р. почали створювати навчальні заклади харизматичні об'єднання [3, с. 23].

У той період значно зросла мережа релігійних періодичних видань – у 6 разів (з 31 до 194). Найбільша частка видань припадає на православні Церкви – 42,3 %. Протестантські видання охоплюють 25,2 %, видання УГКЦ – 11,3 %, РКЦ – 5,7 %. Деякі релігійні організації ввозять видання з-за кордону, тому їх присутність у інформаційному полі України не має повного відображення в офіційних матеріалах [3, с. 2-66].

У досліджуваний період представництва церков за регіонами країни залишилось несиметричним, але відбулись певні зміни : якщо громади УАПЦ зберегли регіональний статус (78,8 % на Західній Україні), то мережа УПЦ-КП вийшла за межі традиційного розповсюдження і проявила тенденцію до збалансування територіальної структури; громади УПЦ зменшили присутність в західному регіоні; УГКЦ у другій половині 90-х років втратила темпи росту інституціональної мережі і стабілізувала свій регіональний характер; РКЦ переважно присутні на заході України, але за останнє десятиліття ХХ ст. створили 43 громади на сході та півдні України.

Висхідний розвиток мережі протестантських організацій призвів до того що в Донецькій, Київській, Запорізькій, Кіровоградській, Черновецькій областях вони склали більше 50 % структур. Протестантські віровчення не знають поняття «канонічна територія» і розглядають усю територію України як поле розширення. Найбільшу кількість громад мають євангельські християни-баптисти; євангелісти-п'ятидесятники та адвентисти сьомого дня. Ці угруповання представляють традиційний протестантизм України.

Громади харизматичних Церков діють в усіх областях України. Значну частину їх (23 %) зосереджено в Донецькій області, де вона складає 11,7 % загальної кількості громад, що діють в області [3, с. 24].

Іслам в Україні має виразний регіональний характер — 78,3 % її громад зосереджено в Криму, а в 10-ти областях не зареєстровано жодної. В той же час громади іудаїзму діють в усіх областях України, водночас в жодній з них вони не становлять значиму частку в загальній структурі релігійних громад.

Процес переструктурування конфесійної структури суспільства, нестабільна інституційна ситуація в державі проявились в процесі створення різних органів, які займалися впровадженням державної релігійної політики і системи державно-конфесійного та міжконфесійного діалогу.

За Законом «Про свободу совісті та релігійні організації» (ст. 30) передбачено існування державного органу у справах релігій [100]. В Україні

до березня 1992 р. діяла Рада у справах релігій при Кабінеті Міністрів УРСР на підставі постанови «Про затвердження Положення про Раду у справах релігій при Раді Міністрів СРСР» (1975 р.) [243]. Після реорганізації 90-х рр. орган у справах релігій отримав назву Рада у справах релігій при Кабінеті Міністрів. Підставою її діяльності стала постанова «Про затвердження Положення про Раду у справах релігій при Кабінеті Міністрів України» (1992 р.) [243]. Рада у справах релігій функціонувала як центральний орган держуправління, відповідає за державну політику щодо релігії та релігійних організацій, мала повноваження : аналітичної, законотворчої, реєстраційної, облікової роботи, інтеграції державних органів і релігійних організацій, надання допомоги у застосуванні законодавства про свободу совісті та релігійних організацій та сприяння реституції культових будівель [5, с. 49].

З липня 1994 р. до жовтня 1995 р. проведення державної політики щодо релігії та церкви переходить до компетенції Міністерства України у справах національностей, міграції та культур, до Управління у справах релігійних організацій, яке утворено за Указом Президента України від 25.07.1994 р. «Про Міністерство у справах національностей, міграцій та культур» [333]. Згідно Положення «Про Міністерство України у справах національностей, міграції та культур», міністерство мало ті самі повноваження, що і Рада у справах релігій, але до його компетенції було додано повноваження з сприяння міжнародній діяльності релігійних організацій [334].

З метою проведення державної політики щодо релігій створюється Державний комітет України у справах релігій на підставі Указу Президента 1995 р., що діє на підставі «Положення про Державний комітет України у справах релігій», затвердженого постановою КМУ від 3. 01 1996 р. [245; 335].

Указом Президента 2000 р. було затверджено нове «Положення про Державний комітет у справах релігій» [332]. Статус органу не змінився, але змінилось його підпорядкування (Міністерству юстиції), а також додано

повноваження проведення наукової діяльності. Це єдиний орган у справах релігій, що мав тривалий термін діяльності – 10 років.

З 1996 р. посередником між релігійними організаціями і владою є Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій (ВРЦіРО), створена при Держкомнацрелігій України, але коли він був ліквідований у 2005 р., Рада стала діяти як міжконфесійний орган. У 2012 р. до складу ВРЦіРО входили 18 церков і організацій, що разом представляють 95 % релігійної мережі України – православного, греко-католицького, римо-католицького та протестантського віросповідних напрямків християнства, а також віросповідань іудаїзму та ісламу [56].

Ряд структур були створені як майдан для міжконфесійного діалогу або діалогу з певної конфесійної спільноти з державою. В 1992 р. для налагодження міжконфесійного діалогу в Криму створена міжконфесійна рада Криму «Мир – дар Божий». Як міжконфесійний дорадчий орган, що діє на громадських засадах, 2 грудня 2003 р була створена Нарада представників християнських церков України (Нарада Церков). До Наради належать православні, католицькі і протестантські церкви. З 2003 р. діє Українська міжцерковна рада (УМР), що об'єднує християнські Церкви. Членами УМР є 20 релігійних об'єднань євангельського напрямку. В 2005 р. був створений міжконфесійний дорадчий орган – Рада євангельських протестантських церков України (РЄПЦУ). В 2009 р. почала діяти Рада представників духовних управлінь і центрів мусульман України при Держкомнацрелігій.

Державно-конфесійний діалог запровадив практики зустрічей глав і представників Церков і релігійних організацій з першими особами держави. Значну роль у діалозі відігравав державний орган у справах релігій. Так, у 2005–2009 рр. відбулося кілька зустрічей ВРЦіРО з представниками державних органів влади: з Президентом України (червень 2005 р.; березень 2006 р.; липень 2008 р.; жовтень 2009 р.), Прем'єр-міністром (квітень 2008 р.;

липень 2009 р.), Головою Верховної Ради (жовтень 2006 р.) [362, с. 63–64], про що є відповідні дані на офіційній Інтернет – сторінці організації.

У більшості областей України при обласних державних адміністраціях протягом 2005–2006 рр. створюються Міжцерковні Ради. У червні 2008 р. (за результатами зустрічі Прем'єр-міністра України з представниками ВРЦіРО у квітні 2008 р.) при Кабінеті Міністрів як консультативно-дорадчий орган створена Комісія з питань забезпечення реалізації прав релігійних організацій, очолювана Віце-прем'єр міністром з гуманітарних питань.

Були створені структури співпраці Церкви та релігійних організацій з державними органами. У 2008–2009 рр. утворено громадські ради при Міністерстві освіти і науки (2008 р.); при Міністерстві охорони здоров'я (2008 р.); Рада душпастирської опіки при Міністерстві оборони (2009 р.).

Практика правового регулювання державно-церковних відносин в Україні, за визначенням заступника Голови Держкомнацрелігії з питань релігії М. Новиченка, базується на 3-х положеннях: свобода совісті є правовою категорією і домінантою духовної суверенності особи; завдання держави – створити юридичні гарантії свободи совісті; право людини – свобода світоглядного вибору форм пізнання істини [218, с. 128]. Цей підхід став визначальним при реалізації свободи совісті в Україні. Це включило норми Конституції, Закону «Про свободу совісті та релігійні організації», що регулюють права віруючих та їх організацій.

Конституція України закріплює відокремлення церкви від держави. Ця теза є передумовою досягнення юридичної рівності в релігійній сфері, усунення дискримінацій щодо віруючих або невіруючих; а усунення релігії зі сфери державно-правового життя звільнило від виконання невластивих функцій церкви (ст. 35) [147]. Принцип відокремлення Церкви від держави передбачає їх взаємне невтручання в компетенцію одне одного: держави – в питання культу, внутрішнього устрою Церкви, включаючи вирішення кадрових питань; Церкви – в діяльність державних структур.

У суспільстві на законодавчому рівні закріплено секуляризацію державно-правових відносин; регулятивно-санкціонуюча роль релігії та церкви усунута в галузі освіти, трудових відносин, соціального забезпечення.

Держава встановлює обсяг прав і обов'язків будь-яких організацій, у тому числі релігійних, визначаючи їх функції. Отже, релігійні організації не виключено зі сфери дії державних законів. Базовий Закон «Про свободу совісті та релігійні організації», прийнятий 23.04.1991 р., забезпечує розвиток церковно-релігійної мережі та активізацію пастирської і соціальної діяльності релігійних організацій. Протягом 1992-2015 рр. до Закону вносилися зміни, але такі, що не змінили базових принципів [100]. Закон в ч. 2. ст. 5 засвідчує, що в Україні релігійні організації відокремлені від держави, а школа від церкви; жодна релігія не може бути визнана державою як обов'язкова [100]. Але релігійні організації мають право брати участь у громадському житті та використовувати нарівні з громадськими об'єднаннями ЗМІ, а священнослужителі мають право на участь у політичному житті нарівні з усіма громадянами. У той же час, релігійні організації не мають право брати участь у діяльності партій, фінансово підтримувати їх, втручатися у діяльність інших релігійних організацій, у будь-якій формі проповідувати ворожнечу, нетерпимість до невіруючих і віруючих інших віросповідань. За ст. 7 Закону, «релігійні організації створюються з метою задоволення релігійних потреб громадян сповідувати і поширювати віру», і такими організаціями є релігійні громади, управління та центри, монастирі, релігійні братства, місіонерські товариства (місії), духовні навчальні заклади, а також їх об'єднання, що представляються своїми центрами (управліннями) [100]. На інші організації, створені за релігійною ознакою, дія цього Закону не поширюється. Так, за Законом, не передбачена можливість отримання статусу юридичної особи релігійними об'єднаннями. Згідно з чинним законодавством, юридичними особами вважаються релігійні громади, а також інші структурні підрозділи Церков. Церкви ж розглядаються як об'єднання релігійних організацій і, як



такі, юридичними особами не визнаються. Законодавець не розрізняє релігійні організації, що мають ієрархічну будову – а саме до таких організацій належать найчисельніші Церкви України (православні, греко-католицька і католицька) та релігійні утворення переважно протестантських напрямів, у яких кожна громада може існувати автономно. Цей факт зазначила Парламентська Асамблея Ради Європи (ПАРЄ) у доповіді про виконання Україною обов'язків і зобов'язань 5 жовтня 2005 р., коли звернула увагу на те, що «законом обмежуються форми, в яких можуть створюватися релігійні організації» (п. 269 розділу F «Свобода совісті та віросповідання») [87]. Ще в 2002 р. ПАРЄ в Рекомендаціях до держав-членів Ради Європи «Релігія і зміни в Центральній та Східній Європі» № 1556, закликала гарантувати всім церквам, релігійним організаціям, центрам та об'єднанням статус юридичної особи [267]. В Аналітичній доповіді УЦЕПД в 2000 р. йшлося, що за умови визнання Церкви цілісним і самостійним суб'єктом правовідносин вищий орган управління Церквою брав би на себе всю повноту відповідальності за діяльність складових структури. Це дозволило б уникнути втручання держави у внутрішні організаційні справи Церкви [3, с. 40].

За Законом України «Про свободу совісті та релігійні організації», усі релігійні організації мають бути зареєстровані за передбаченою (ст. 14) процедурою, втім, у реєстрації держава може відмовити, якщо статут чи діяльність організації суперечить законодавству України (ст. 15). Заборона діяльності релігійних організацій судом передбачена ст. 16 за наявності: доведеного слідством вчинення дій, спрямованих на порушення права на свободу совісті, передбачене ст. 3, або дій, спрямованих на порушення принципу відокремлення релігійних організацій від держави (йдеться про порушення ч. 8, 9 ст. 5 у частині підтримки партій та втручання у діяльність інших організацій; порушення ст. 17 – норм щодо порядку користування майном, яке є власністю держави, громадської організації або громадян (йдеться про випадки самовільного захоплення культових будівель чи

привласнення культового майна). Заборона релігійної організації передбачена у випадку поєднання обрядової чи проповідницької діяльності релігійної організації з посяганнями на життя, здоров'я, свободу та гідність людини; у випадку порушення порядку проведення публічних заходів чи спонування громадян до невиконання конституційних обов'язків або дій, які супроводжуються порушеннями громадського порядку чи посяганням на право або майно державних, громадських, релігійних організацій.

Частиною законодавства України щодо свободи віросповідання людини є чинні міжнародні договори. До них належать «Загальна декларація прав людини» [195, с. 43], «Міжнародний пакт про громадянські і політичні права» [195, с. 53-68] і «Конвенція про захист прав людини та основних свобод» [195, с. 546]. Складовою конституційно-правового поля державно-церковних відносин є окремі законодавчі акти України, в яких врегульовано питання власності, підприємництва, землекористування релігійних організацій, трудових відносин, альтернативної військової служби, що має значення для функціонування релігійних інституцій. Також в систему норм, що регулюють це право, входять нормативно-правові акти, в яких визначені юридичні засоби, що сприяють реалізації права людини на свободу світогляду і віросповідання. Зокрема, Закон «Про альтернативну (невійськову) службу» [101], Закон України «Про освіту» [102].

Початок ХХІ ст. для державно-церковних відносин України характеризувався як завершення етапу становлення системи відносин. Утворено інститути, що координують відносини між Церквою та державою. Позитивний вплив на церковно-державні відносини справило Звернення Президента України до Церков та релігійних організацій України, проголошене 11.06.1999 р. на засіданні Всеукраїнської Ради Церков. Л. Кучма висловив думку про необхідність морально-політичної реабілітації Церкви як суспільного інституту, що постраждав від тоталітарного режиму, та засудив політику насильства стосовно релігії, Церкви і віруючих. Звернення

Президента було сприйняте Церквами як акт покаяння влади, намагання знайти точки відліку для діалогу [168, с. 2].

Принципова новація української моделі державно-церковних відносин на рубежі ХХІ ст. полягала в тому, що держава і церква визначились як рівноправні суб'єкти відносин, кожен з яких діє у сфері своєї компетенції. Релігійні організації діють в правовому полі держави, держава не втручається в справи церкви та релігійних організацій, забезпечуючи їм рівні умови для існування [218, с. 129]. Розвиток подій у церковно-релігійній сфері свідчив про рух державно-конфесійних відносин до паритетних засад в напрямку партнерської моделі. В цей період розроблено декілька проектів Концепції державно-конфесійних відносин : проект Українського центру економічних і політичних досліджень ім. Олександра Разумкова (2004), проект Кабінету Міністрів. Неурядовий проект Концепції отримав схвальну оцінку фахівців – релігієзнавців, суб'єктів суспільно-релігійних відносин, громадських організацій та представників центральних органів влади [261, с. 2-21]. Однак після 2007 р. робота щодо концептуалізації національної системи державно-релігійних взаємин не здійснювалася.

Аналіз темпів зростання кількості церковно-релігійних інституцій за 2000–2005 рр. показав, що розширення релігійної мережі набуло усталеного характеру і становить 4,1-4,7 % на рік. За підсумками 2005 р., кількість релігійних організацій порівняно з попереднім роком зросла на 4,3 %, а релігійних громад – на 4,4% [31, с. 62]. Домінування зберегли православні парафії, яких мали 51,5 % від загальної кількості релігійних осередків. Найчисельнішою залишилась Українська православна церква, мережа якої склала 68,2 % громад. У 2005 р. розширення мережі релігійних громад УПЦ відбулося в усіх регіонах, їх кількість збільшилася на 186 одиниць [31, с. 63]. УПЦ-КП зайняла 2 місце в країні. Так, за 2005 р. приріст релігійних громад склав 5,3 % майже в усіх регіонах країни. Розширилась мережа УАПЦ, УГКЦ. І хоча УГКЦ залишилась регіональною (95 % громад в західному регіоні), але

її громади були відсутні лише в Кіровоградській області. В Закарпатті функціонує автономна Мукачівська єпархія з центром в Ужгороді, яка знаходиться безпосередньо під юрисдикцією папи Римського [284]. Статусною подією для УГКЦ стало переміщення резиденції першоієрарха УГКЦ зі Львова у Київ в 2005 р. і присвоєння предстоятелю титулу «Блаженніший Верховний Архієпископ Києво-Галицький» [235, с. 42.].

Римо-католицька церква також залишилась регіональною церквою : 65,2 % її громад у Вінницькій, Житомирській, Закарпатській, Львівській, Хмельницькій областях. Кількість громад РКЦ за 14 років збільшилась на 87 %. Справедливим є твердження А. Доброєра про те, що «РКЦ є помітним «гравцем» на полі державно-релігійних відносин» [84, с. 188].

Протестантські осередки в Україні склали в 2005 р. 27,4 % від усієї релігійної мережі. Але зростання мережі в наступні роки уповільнилося і в 2013 р. їх налічувалось 28,7 % [118]. Найбільш чисельним є Всеукраїнський союз об'єднань євангельських християн-баптистів. Кількість зареєстрованих громад ВСОЄХБ у 2005 р. збільшилась на 42. Другу сходинку за кількістю протестантських релігійних організацій займає Всеукраїнський союз церков християн віри євангельської – п'ятидесятників. В 2005 р. кількість громад збільшилась на 26 одиниць в порівнянні з 2004 р. Українська конференція церкви адвентистів сьомого дня в 2005 р. збільшила кількість громад в порівнянні з 2004 р. на 27 одиниць. Але помітне зміцнення мережі протестантських громад суттєво не збільшує кількість віруючих [228, с. 180].

Значна кількість релігійних організацій в державі створена меншинами. Так, іслам представлений 485 організаціями, іудаїзм – 281, Закарпатська (угорська) реформатська церква – 117, Німецька євангелічно-лютеранська церква – 38, Вірменська апостольська церква – 21 [285].

В період 2000–2010 рр. відбувся спад динаміки чисельного зростання релігійних організацій в Україні. А. Панков вважає, що релігійні організації в цей період «вибрали» своїх послідовників [228, с. 179]. Церква перейшла на

якісно новий рівень функціонування. Було закінчено формування її управлінських структур та організацій. Відповідно до Інформаційного звіту Державного комітету у справах національностей та релігій «Про стан і тенденції розвитку релігійної ситуації та державно-конфесійних відносин в Україні», релігійна мережа в Україні на 1 січня 2010 р. представлена 55 віросповідними напрямками, в межах яких діє 35,1 тис. релігійних організацій (у 10 разів більше, ніж в 1992 р.) [218 ], 200 духовних навчальних закладів, чисельність яких за 20 років збільшилася у 8 разів [117; 119; 253]. Але зміни релігійної мережі торкнулися передусім не її кількісних показників, змінилась якість мережі й інфраструктура. Зростання інституційної релігійної мережі отримало сталу динаміку (5–7 % на рік). Темпи росту релігійної мережі випередили можливості майнового забезпечення релігійних інституцій. На думку М. Новиченко, дефіцит культових споруд призводить до міжконфесійних конфліктів, до яких залучаються партії, громадськість [218, с. 129]. З 1991 до 2010 рр. в Україні віруючим повернули 4 тис. культових споруд, понад 15 тис. предметів церковного вжитку, було збудовано 5,7 тис. культових споруд, ще 2,4 тис. в стадії будівництва [218, с. 130] На приміщення, які можуть бути передані релігійним організаціям Фондом держмайна (а таких 316), претендують УПЦ-МП (87), РКЦУ (66), УПЦ-КП (12), УГКЦ (49), іудейські спільноти (17) [280, с. 44; 85, с.365]. В 2010 р. забезпеченість релігійних організацій України спорудами становила 71,3 %. Відповідно до конфесій, РКЦ – 91,1 %, Закарпатська реформаторська церква – 90 %, УПЦ-МП – 85 %, УГКЦ – 78 %, Всеукраїнський Союз церков християн євангельської віри – п'ятидесятників – 71 %, Всеукраїнський Союз об'єднань євангельських християн-баптистів – 69 %, УПЦ-КП – 65 %, УАПЦ – 62,1 %, мусульманські організації – 55,7 %, іудейські – 49,6 % [85, с. 365].

Для вирішення конфліктної ситуації при Кабінеті Міністрів в 2008 р. була створена Комісія з питань забезпечення реалізації прав релігійних

організацій [247]. Виходячи з відсутності закону про реституцію церковного майна, Комісія разом із Держкомнацрелігії продовжила розробку проекту Закону «Про повернення релігійним організаціям колишніх культових будівель». Цей проект був оприлюднений для обговорення 20.08.2010 р. [260]. Це був не перший законопроект. Зобов'язання з реституції Україна взяла на себе ще у 1995 р. під час вступу до Ради Європи. Після цього в указах Президента та постановах Уряду містились доручення про розробку законопроекту, відповідну роботу вів Департамент у справах релігій при Міністерстві юстиції, який в 2009 р. оприлюднив законопроект «Про повернення культових будівель релігійним організаціям», який після громадського обговорення було відправлено до корегування.

Після подій 2004 р. відчутним стало зростання впливів іноземних релігійних центрів. Спостерігалася тенденція зростання обсягів гуманітарних вантажів в Україну від міжнародних релігійних організацій з європейських країн, США, Канади, Ізраїлю (15768 тонн на рік). Напрямами служіння релігійних організацій стала їх участь у розв'язанні проблем соціально незахищених верств населення; допомога школам, інтернатам; медичним закладам; забезпечення лікування малозабезпечених; проведення відпочинку дітей з бідних сімей, дітей-сиріт та інвалідів; створення при релігійних організаціях дитячих будинків. При релігійних організаціях в Україні в 2005 р. діяло 309 місій, 76 братств. Їх кількість щороку зростала на 20 одиниць, з'явилися організації духовної опіки та допомоги лікувально-оздоровчим центрам для хворих на наркоманію, алкоголізм та ВІЛ. У 2005 р діяло 13 реабілітаційних центрів, заснованих релігійними організаціями УПЦ, ВСОЄХБ, УГКЦ, Закарпатської реформатської церкви [254].

Намітилося зростання кількості осіб, що відвідують Україну за релігійною візою з метою міжцерковної співпраці, участі в євангелізаційних заходах, для виконання гуманітарних програм, викладання, паломництва (в 2005 р. – 8349 іноземців; в 2009 р. – 8970) [253; 254].

У 2005 р. Державний комітет у справах релігій був ліквідований і у складі Міністерства юстиції за Постановою КМУ № 390 від 26.05.2005 р. був утворений Державний департамент у справах релігій [248]. У Положенні «Про Державний департамент у справах релігій» від 18.08.2005 р. Держдепрелігій визначено урядовим органом управління, що діє у складі Мінюсту і йому підпорядковується [246]. Він отримав аналогічні функції своїх попередників, однак відбулось пониження статусу, скорочення штату, виведення із підпорядкування Держдепрелігій підрозділів в областях, що обмежило можливості оперативного виконання завдань і призвело до питання щодо доцільності існування органу. Департамент у справах релігій при Міністерстві юстиції України проіснував до листопада 2006 р.

З 2010 р. характер державно-конфесійних відносин почав змінюватися. Це відзначила більшість представників релігійної та експертної спільнот [192]. Дослідники вказували на заміну плюралістичної моделі церковно-релігійної моделі моделлю, у межах якої одна з Церков матиме в державі перевагу. Неоднакове ставлення влади до Церков відзначають 36 % громадян України – проти 29 % тих, хто оцінює його як однакове [192].

Незважаючи на задекларовані принципи рівного ставлення до всіх церков і релігійних організацій країни, впродовж 2010 р. не було проведено жодної зустрічі Президента або інших перших осіб держави ні з ВРЦіРО, ні з іншими об'єднаннями релігійних організацій, ні з представниками окремих Церков і релігійних організацій (за винятком УПЦ). Активізувалася присутність в Україні Патріарха Московського і всієї Русі Кирила, який за 2010 р. тричі відвідав Україну [213; 362].

Урядовим Розпорядженням 2010 р. була ліквідована посада Віце-прем'єр-міністра з гуманітарних питань, а питання міжконфесійних і державно-конфесійних відносин передані до відання Віце-прем'єр-міністра з питань Євро-2012. Державний комітет України у справах національностей та релігій потрапив до переліку органів виконавчої влади, які було ліквідовано.

Функції Держкомнацрелігій у грудні 2010 р. за Указом Президента «Про оптимізацію системи центральних органів виконавчої влади» передано до компетенції Міністерства культури України [331]. Відбулось пониження статусу державного органу України у справах релігій. За Положенням «Про Міністерство культури України» (2011 р.), серед функцій передбачено, що Мінкульт здійснює реєстрацію статутів релігійних організацій [330].

Влада вдалася до контролю над діяльністю церкви. В 2011 р. порушено питання про ліквідацію Національної експертної комісії України з питань захисту суспільної моралі, з якою співпрацювала ВРЦіРО. Висунуті законодавчі ініціативи щодо редакції Закону «Про свободу совісті та релігійні організації», подано законопроект, що передбачає внесення змін до Податкового кодексу з метою надання податкових пільг одній із Церков; створено прецедент подання до Парламенту внутрішньоцерковного документа з метою його затвердження [362, с. 66].

У 2010 р. Кабінет Міністрів діяльність у сфері державно-конфесійних відносин спрямував на вирішення питань функціонування релігійних організацій: передбачено зменшення тарифів на комунальні послуги для релігійних організацій до рівня тарифів для населення, було поновлене право релігійних організацій на отримання в користування земельних ділянок [52].

З прийняттям Закону України «Про правовий статус іноземців та осіб без громадянства» (2011 р.) [103], Постанови Кабінету Міністрів про затвердження Правил оформлення віз для в'їзду в Україну» від 2011 р. обумовлено розширення можливостей організації контактів релігійних організацій із одновірцями за кордоном. В 2011 р. Україну відвідало 6,1 тис. іноземних громадян. У 2010 р. державний орган у справах релігій надав право 2,7 тис. іноземним громадянам на канонічну діяльність [118].

Наприкінці 2012 р. без урахування позицій релігійної спільноти і громадськості були прийняті зміни до Закону «Про свободу совісті та релігійні організації», що ускладнило державно-конфесійні відносини: ускладнено



порядок реєстрації релігійних організацій (запроваджена подвійна реєстрація) та порядок набуття релігійними організаціями статусу юридичної особи; посилено контроль над діяльністю релігійних організацій (такі повноваження отримувала прокуратура, міністерства, місцеві адміністрації та органи самоврядування); ускладнено контакти українських релігійних організацій з представниками зарубіжних організацій, проповідниками, місіонерами та ін. [100]. За визначенням центру О. Разумкова, зміни до базового Закону «Про свободу совісті та релігійні організації» – це виклик релігійній спільноті з боку влади [338, с. 5].

Протистояння між Президентом і головами конфесій загострилося під час заклику представників ВРЦіРО, громадських організацій, правозахисників і науковців вєтувати зміни до Закону про свободу совісті, передбачені законопроектом № 10221 [57]. Посилення державного контролю над діяльністю релігійних організацій відбулось без вирішення проблем, що виникли в сфері державно-церковних відносин: надання права релігійним організаціям засновувати навчальні заклади державного стандарту освіти; повернення майна; забезпечення рівного ставлення держави до всіх Церков і релігійних організацій; усунення практики політизації конфесійних, культурних, мовних та інших відмінностей суспільства; створення механізмів діалогу між релігійними організаціями та центральною владою.

Розвиток релігійних відносин в XXI ст. відбувався в контексті системної соціально-політичної кризи, яка проявилася в активних стадіях 2004 р. та 2013 р. На фоні кризи і в православному, і в мусульманському дискурсі звучить риторика розколу, звинувачення у сектантстві, пошуку ворогів церкви та держави. В ісламі і в православ'ї розділення мають не богословську, а організаційну основу, в основі лежать «відносини влади», що реалізуються в ідеологічному протистоянні, коли релігійні доктрини перетворюються на ідеологічні дискурси. Такий стан демонструє соціальні підвалини

функціонування різних релігійних систем в сучасних суспільствах, незалежно від того, який богословський контент вони пропонують.

В політичній площині України відбувається перманентний розподіл церков на «історичні», «національні», «державотворчі», що є відбиттям складних політичних процесів в державі. До національних зазвичай відносять УАПЦ, УГКЦ та УПЦ-КП (з огляду на діалог про створення помісної церкви); до «антинаціональних» – УПЦ-МП (з огляду на підпорядкування Московському Патріархатові) та новітні релігійні рухи (з огляду на космополітизм). У зв'язку із актуалізацією розколу християнства в Україні і підсилення цього конфлікту за рахунок електорального розколу в межах держави посилюється процес клерикалізації соціально-політичної сфери.

Перше десятиріччя ХХІ ст. у вигляді боротьби за «всеукраїнський статус» проявився конфлікт всередині українського ісламу. Дослідники називають цей період «другою хвилею інституціалізації ісламу» [94]. В 2007 р. поза кримським півостровом була створена татарська структура в особі «Київського муфтіяту». У 2008 р. зареєстровано духовне управління мусульман України «Умма» (ДУМУ «Умма» об'єднала 20 громад), що стало альтернативою ООО «Аль-Раїд» в Україні. ДУМУ, об'єднуючи локальні мусульманські діаспори, демонструє ознаки належності до глобальної мережевої структури – Асоціації ісламських благодійних проєктів (АІСР), де іслам має суфійське тлумачення. Міжобласна асоціація громадських організацій Аль-Раїд репрезентує рух «помірного ісламу» і є представником ісламських організацій інноваційного типу, що орієнтується на Європейську раду фетв, вакфи Кувейту, транснаціональні ісламські організації країн Перської затоки. Аль-Раїд є представництвом «інтернаціонального» ісламу, частиною глобальних мережевих структур, близьких до «Братів-мусульман», які спрямовують активність на проповідь ісламу [94, с. 5-8]. Конфлікт ДУМУ та Аль-Раїд є зіткненням двох типів організаційних структур: ДУМУ претендує на статус локального центру релігійного авторитету – муфтіяту, в

той час як Аль-Раїд є громадською організацією, що є центром для мусульман-іноземців. Україна стає ареною зіткнення глобальних мережевих структур – двох образів ісламу – суфійського та традиціоналістського, що представляє один з найдавніших конфліктів мусульманської історії.

Третьою структурою нової хвилі є Духовний центр мусульман Криму (ДЦМК), зареєстрований у грудні 2010 р. Він, як відгалуження ДУМУ, реалізував спробу подолати «територіальність» у зворотному напрямку, створивши локальну структуру в Криму. Ці події викликали питання про «канонічну територію» та монополію ДУМК серед татар (ДУМК робить наголос на приналежності ДЦМК до структури ал-ахбаш, а ДЦМК звинувачує ДУМК у сприянні екстремістським сектантським рухам та відсутності позиції відносно ваггабізму, «Хізбу-т-тахрір» та ін.) [47]. Отже, конфлікт ДУМК та ДЦМК (ДУМУ) є зіткненням локального (етнічного) та глобальної релігійної структури в українському ісламі: якщо авторитет ДУМК базується на його зв'язку з кримськотатарським етносом (та інституціонально з Меджлісом), то авторитет ДЦМК спирається на ідеологічні засади ісламу, який має поширюватися як протидія сектам.

Зниження рівня довіри населення до політичної еліти обумовило її бажання підвищувати власний вплив на суспільство за рахунок віри. Відбувається включення до списків партій священнослужителів. Для партій присутність у списках священників гарантує використання електорального ресурсу віруючих. За матеріалами центру О. Розумкова, вплив релігійних організацій на свої політичні переконання відчувають віряни УГКЦ (13% – прислухаються до тих політичних думок, що пропагуються в їх організації, ще 7% – визнають, що на їх політичний вибір впливає позиція релігійної організації); а також – належні до «інших конфесій» (15%) [338, с. 24].

Вибірчі кампанії засвідчили участь релігійних організацій у політичних процесах. Незважаючи на заяви церковних ієрархів про дистанціювання кліру від боротьби за владу, політизація конфесійного середовища залишається

відчутною. При цьому, ч. 8 ст. 5 Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» забороняє релігійним організаціям брати участь у діяльності партій [100]. Однак механізми цієї норми не діють. Як наслідок, при фіксації випадків втручання релігійних організацій у виборчі процеси, важко знайти прецедент притягнення священнослужителів до відповідальності за заборонену політичну діяльність.

Загравання з церквою з боку політиків може проявлятися у вигляді подання до розгляду піар-законопроектів, як-то законопроект уряду від 27.07.2009 р. щодо звільнення від ПДВ операцій із ввезення Біблій на територію України [258], або законопроекти від 10.11.2009 р. щодо дотримання таємниці сповіді [52], від 12.01.2012 р. щодо передачі об'єктів культурної спадщини релігійним організаціям, а фактично УПЦ-МП, від 25.12.2012 р., яким передбачалося вилучення споруд Почаївської лаври з переліку об'єктів, що не підлягають приватизації [112].

Представники церков йдуть у владу, щоб отримати можливості для просування власних політичних інтересів. Першим представником церкви в Верховній Раді став митрополит Вінницький і Брацлавський (згодом Одеський та Ізмаїльський – УПЦ) Агафангел (Саввін), обраний до Ради УРСР 1990 р. [111, с. 226]. На парламентських виборах 1994 р. кожна церква звернулася до виборців, здійснюючи вплив на політичну поведінку віруючих. Політичні еліти розглядали релігію як засіб досягнення політичної та етнонаціональної мобілізації суспільства. На парламентських виборах 1994 р. за підтримки церкви балотувались як політики, так і священнослужителі. За підтримкою УАПЦ йшли кандидат від ХДПУ – С. Головатий; священник Ю. Бойко; УПЦ-КП підтримувала членів Вищої церковної ради О. Шевченка, В. Червонія, М. Поровського; УГКЦ підтримувала В. Пилипчука та ін. УПЦ-МП – єпископа Софронія (Дмитрука) та Августина (Маркевича) [111; 232].

Перебіг парламентських виборів 1994 р. засвідчив значний взаємовплив церкви і влади в Україні, що мало наслідком посилення «політизації релігії».

Цю ситуація ілюструє заява прес-служби Президента від 05.04.1994 р. Л. Кравчук зазначив неприпустимість втручання у внутрішні церковні справи державних органів і партій [108]. Але саме президентські вибори продемонстрували крайню політизацію конфесійного простору. УПЦ-КП, УАПЦ та УГКЦ забезпечили підтримку Л. Кравчуку, а Л. Кучма в політичній програмі спирався на електорат, який належав до УПЦ-МП.

Церковна політика Л. Кучми впродовж 1994–2000 рр. еволюціонувала від визначення УПЦ-КП як «апаратної Церкви» до зацікавленості держави в 1999 р. в Українській Помісній Православній Церкві (УППЦ). УППЦ стали розглядати як складову процесу державотворення і «онаціональнення» культу, зростання національної свідомості віруючих. Такий підхід демонстрував накладання понять «помісна Церква» і «державна Церква», і викликав побоювання у намаганні завдяки помісній церкві монополізувати роль у духовному житті держави. Набувала оформлення ідея релігійно-церковної підтримки національної держави та ідея національної церкви як чинника національної ідентифікації українців.

Під час виборчої компанії 1998 р. до участі у виборах долучились протестантські громади. Прізвища протестантських пасторів з'явилися в списках Християнсько-Демократичної партії України, Всеукраїнського об'єднання «Громада». Радником лідера «Громади» П. Лазаренка став пастор харизматичної церкви «Слово життя» І. Шушкевич. Народними депутатами крім нього стали два пастори церкви ХВС і один представник громади харизматів. До місцевих рад обрано понад 60 священників. З них 36 – УПЦ-МП, 12 – УПЦ-КП, 6 – УГКЦ, 4 – УАПЦ, 3 – протестантів [385].

На виборах 2002 р. було висунуто кандидатами до Рад усіх рівнів 345 священнослужителів. Кандидатами в депутати рад всіх рівнів були обрані 82 священнослужителів УПЦ-КП, 61 – УПЦ-МП, 15 – УГКЦ, 18 – УРКЦ), 3 – ЄХБ, 2 – ХВС. Депутатами стали представник Духовного управління мусульман Криму та Церкви Христа [111, с. 302].

Під час парламентських виборів 2006 р. священнослужителів включили в свої списки більшість партій. В Раді опинились представники майже всіх християнських конфесій України: УПЦ-МП, УПЦ-КП, УАПЦ, УГКЦ, ВСО ЕХБ, АХЦ включаючи ряд нетрадиційних релігійних течій [289, с. 2]. На виборах в місцеві органи влади в 2010 р. було обрано більше 250 священнослужителів. Так, в Одеську обласну раду було обрано Агафангела, а в міську – ігумену жіночого монастиря Серафіму.

З 2007 р. у Верховній Раді України діє Представництво Української Православної Церкви, що має статус Синодальної установи [86].

В 2011 р. Архієрейський собор Руської Православної Церкви прийняв документ, в якому вказувалося, що священнослужителі можуть брати участь у політиці у виняткових випадках для захисту Церкви від розколів та інших загроз [49]. Аналогічну практику благословив і Патріарх УПЦ-КП Філарет в 2012 р. [341]. Симбіоз релігії і політики відволікає конфесії від їх місії – зайняття пастирською діяльністю й демонструє процес клерикалізації суспільства. Невипадково у своїх рекомендаціях і резолюціях ПАРЄ наголошує на необхідності автономії релігії та політики [112].

Глибоку політизованість підтвердили різні конфесійні групи під час подій в Україні 2013–2015 рр. Представники майже всіх конфесій України виступили з чіткими позиціями щодо революційних подій. Греко– і римо – католики, Київський Патріархат стали активними учасниками акцій протесту на Майдані. В Києві під час акцій протесту постійно знаходились представники УПЦ-КП, УГКЦ, УАПЦ. Був створений курінь «Ордену Хрестоносців», активним учасником якого став владика Борис Гудзяк, єпископ УГКЦ, ректор Українського католицького університету» [51], діяв так званий «Міжконфесійний молитовний намет», інфраструктуру храмів активно використовувалася для організації медичної допомоги, відпочинку, складів (Михайлівській собор, католицький храм Святого Олександра, чотири храми УГКЦ, Лютеранський храм Святої Катерини). Храми використовуються і для

мобілізації протестів. Представники церков організували молитовне стояння на нейтральній території між сторонами. Негативне ставлення до протесту висловлювала УПЦ-МП, підкреслюючи надполітичну позицію в Україні. Більшість церков залишились активними учасникам політичного конфлікту, забезпечуючи підтримку конфліктуючих сторін, що не обмежувалась душпастирською опікою [74]. Так, предстоятелі УПЦ-КП та УГКЦ зверталися до конгресменів США із пропозицією сприяти вступу України в Євросоюз [251].

Всеукраїнська рада церков і релігійних організацій під час активної фази конфлікту висловлювала думку про необхідність припинення конфлікту [264]. Рада церков стала учасником переговорів між владою і опозицією, прийняла ряд звернень до Верховної Ради, в. о. Президента О. Турчинова (травень 2014 р.), потім до Президента України П. Порошенко з переліком питань і проблем державно-конфесійних відносин, включаючи прохання не допустити ліквідації Національної експертної комісії України з питань захисту суспільної моралі (червня 2014 р.).

Отже, церква стала активним суб'єктом політичного процесу в Україні. При цьому проблема церковного розколу набула гіперполітичного характеру. В цих умовах УПЦ-КП, намагаючись подолати ізоляцію, позбутися статусу «розкольницької церкви», знаходячись поза межами Світового Православ'я, поставила питання про об'єднання з Українською автокефальною церквою. Це відбулось після смерті Кудрякова – предстоятеля УАПЦ в лютому 2015 г. Філарет закликав УАПЦ відновити перемовини «відносно об'єднання двох гілок українського Православ'я». Прем'єр-міністр А. Яценюк звернувся знову (після спроби Ющенка) до голови Константинопольської православної церкви з пропозицією підтримати ініціативу українських неканонічних церков. Патріарх Варфоломій в квітні 2015 р. у відповіді зазначив, що «наше бажання, як і бажання більшості українців, полягає в тому, щоб Православна Церква в Україні стала єдиною» [144]. Депутати Верховної Ради, демонструючи

зацікавленість в процесі інституалізації автокефальної помісної церкви, 21.04.2015 р. створили депутатське об'єднання «За єдину Помісну Православну Церкву» [300]. 29 червня 2015 р. на зустрічі з представниками Вселенського Патріархату президент П. Порошенко висловив надію на створення Православної Помісної Церкви України [93].

8 червня 2015 р. була створена об'єднана комісія двох церков УПЦ-КП і УАПЦ, яка на спільному засіданні у Михайлівському монастирі за участю спостерігачів, ієрархів Константинопольського патріархату: єпископа УПЦ в Канаді Іларіона (Рудика) та єпископа УПЦ в США Даниїла (Зелінського) прийняла рішення про проведення об'єднаної Собору 14 вересня 2015 р., в день церковного новоліття. Але питання принципу об'єднання і питання про те, хто буде головувати у новій структурі, залишилися невирішеними. Об'єднання на рівних «50 / 50», яке було запропоноване УАПЦ, не влаштовує Київський Патріархат [109].

Серед населення таке питання не є пріоритетним. Так, у 2013–2014 рр., відповідаючи на питання про створення єдиної помісної української Церкви, 39 % респондентів (від 24 % на заході до 46 % на півдні України) зізналися, що вони не знають, про що йдеться. Частки впевнених у тому, що така Церква має бути створена, і тих, хто дотримується протилежної думки, є однаковими – 21 % і 22 %, а 18 % з цим питанням не визначилися [339].

Політизація конфесійних відносин не торкнулася створеної в попередні роки релігійної мережі. Динаміка змін релігійної мережі на 2015 р. демонструє збільшення кількості релігійних організацій, свідчить про незначний (до 1 %) перерозподіл їх концентрації по країні. Це означає, що створена впродовж останніх років інституційна мережа релігійних організацій зберігає сталу конфігурацію і, враховуючи стабільний щорічний приріст релігійних осередків, відповідає потребам віруючих [75].

В той же час, незважаючи на закріплення світського характеру держави в конституції і законах, в системі символічних дій, які демонстрували



урочистість, святість, офіційність, елементи християнства займають найвищу ланку. Влада шукає додаткову легітимацію через апеляцію до традиційних християнських цінностей, освячення і підтримку з боку Церкви. Так, одним із атрибутів інаугурації Президента України з 1991 р. є складання присяги на Пересопницькому Євангелії, яке вважається символом української нації. Пересопницьке Євангеліє – це перша церковна православна книга, яка перекладена народом «мовою руською» канонічного тексту Четвороевангелія.

Починаючи з 1990 р., закріплена практика запрошення представників усіх конфесій України для участі у публічних подіях. Усталеного характеру вона набула з періоду президентства Л. Кучми. В 1999 р. представники усіх конфесій стали учасниками інаугурації. Присутність священнослужителів на церемонії слугувала символічним благословенням новообраного Президента. У 2002 р. видано Указ Президента про державний протокол і церемоніал, яким встановлювалося, що серед заходів інаугурації має бути церемонія благословення новообраного президента главами церков і релігійних організацій в Софії Київській [336], що закріплювало високий семіотичний рівень християнської святині в системі політичних символів. Проведення молебну в день інаугурації 2010 р. в Києво-Печерській Лаврі підкреслювало значення православного християнства в системі символів політичної влади.

Слід зазначити, що в Україні устоялася практика публічних відвідувань першими особами держави – саме в їх офіційному статусі – релігійних служінь (зібрань, що наочно демонструє процес креликалізації влади. Статус християнської віри, як основи державного ладу, підтверджується закріпленням християнських свят в державному календарі.

Церква отримала необмежені можливості в місіонерській діяльності, численні канали релігійної інформації (церква в Україні видає біля 400 найменувань газет і журналів мільйонами тиражів і за допомогою багатотисячного активу віруючих безкоштовно розповсюджують їх) [30].

Прикладом процесу клерикалізації в українському суспільстві є розвиток християнської освіти. В 90-х роках ХХ ст. прозвучали перші ініціативи з надання прав релігійним організаціям на заснування навчальних закладів освіти. Тоді ж з'явилися перші навчальні заклади, засновані благодійними фондами, приватними особами. В 2011 р. створений Фонд «Християнська освіта» з ініціативи Громадської ради з питань співпраці з Церквами та релігійними організаціями при Міністерстві освіти і науки, молоді та спорту України. Засновниками фонду виступили УПЦ-КП, УПЦ-МП, УГКЦ, РКЦУ, ВСЦ ЄХБ, ВСЦ ХВЄ, УХЄЦ. Його метою визначено поширення в суспільстві християнської освіти та виховання, викладання в школах християнської етики. Сьогодні існує кілька десятків таких шкіл, які належать різним конфесіям, але їх офіційними засновниками не є релігійні організації [290, с. 90-96]. 2 червня 2015 р. Верховна Рада України прийняла Закон «Про внесення змін до деяких законів України щодо заснування релігійними організаціями навчальних закладів», який надав релігійним організаціям право на створення навчальних закладів (дошкільних, загальноосвітніх, професійно-технічних, вищих та ін.) [256].

Для України залишається проблема вибору моделі відношення між релігією та шкільною освітою. З одного боку, є законодавчий базис, який регулює ці відносини (Конституція, Закон «Про свободу совісті та релігійні організації», Закон «Про освіту», Закон «Про загальну середню освіту»), але з іншого боку – зміни світоглядних орієнтирів держави та відсутність стабільної освітньої стратегії. Відповідно до Концептуальних засад, які прийняті 29 червня 2006 р. Колегією Міністерства освіти і науки, особливістю курсу «Основи християнської етики» є акцент на традиційних для України християнських духовних цінностях, поглиблене вивчення Біблії. Особливістю курсу «Основи релігійної етики» є акцент на вивченні основ віри різних релігій [279, с. 54]. Сьогодні, в Міністерстві культури України відбувається процес створення підрозділу, який опікуватиметься проблемами державно-

конфесійних відносин. Створено робочу групу із підготовки законодавчих актів в сфері державно-конфесійних відносин. В практиці державно-конфесійних відносин в Україні відділення церкви від держави, школи від церкви скорочується. Забезпечення права на свободу совісті тлумачиться як право на отримання освіти, в тому числі і релігійної.

Отже, конституційний принцип свободи совісті в Україні передбачає, що держава не має вживати дії, спрямовані на посилення позиції релігії в суспільстві, або декларувати конфесійні симпатії чи антипатії. Однак, державно-церковні відносини в Україні носять двозначний характер : церква відокремлена від держави і в той же час оголошена союзницею влади у вирішенні її завдань, особливо тих, що стосується національних і державотворчих. Так, символічно, що Україна – єдина країна в світі, у вищому законодавчому органі якої діє Представництво Української Православної Церкви, що має статус Синодальної установи .

#### *Висновок до 4 розділу*

Конфесійний простір України є віддзеркаленням багатовекторного процесу формування етнічної карти держави і дифузного процесу політичної історії, коли ставало питання «вибору віри», як відбиття процесу геополітичного вибору держави та вектору її національного розвитку. Християнська ідеологія для України залишається стрижнем національної самоідентифікації, засобом політичної легітимації еліт, механізмом мобілізації населення. С кінця ХХ ст. в Україні триває «відродження» релігій, інститути яких набувають рис суб'єктів соціально-політичного процесу. В політичній площині відбувається розподіл церков на «історичні», «національні», «державотворчі», що є відбиттям політичних процесів в державі. Розкол християнства в Україні посилює клерикалізацію соціально-політичної сфери. Становлення державно-церковних відносин в ХХІ ст. обтяжено зростанням напруження в міжконфесійних стосунках як в середині традиційних для

України конфесій, так і між ними. На передній план стосунків висуваються ставлення до української державності та розуміння її національного характеру. Державно-церковні відносини носять двозначний характер – церква відокремлена від держави і в той же час оголошена союзницею влади у вирішенні її завдань.

Формування церковно-державних відносин в Україні завершується в перше десятиріччя незалежного розвитку України. До 2000 р. була створена політико-правова основа державно-релігійних відносин. Відбулось конституційне закріплення права громадян на свободу совісті, принцип відокремлення Церкви від держави, започаткована практика повернення Церкві відчуженого в неї майна, створені структури, що забезпечували діалог релігійних спільнот з державою. Закон «Про свободу совісті та релігійні організації» 1991 р. є чинним, його положення забезпечують позитивну практику відносин між державою та релігійними інститутами. На початку 2000-х років в державно-конфесійних стосунках склалася симбіотично – партнерська модель відносин між державою та релігійними інститутами.

Результатами трансформації конфесійно-релігійної структури суспільства є спад динаміки чисельного зростання релігійних організацій, збільшення протестантських, харизматичних церков, новітніх та маргінальних релігійних структур «позаконфесійних віруючих», до яких застосовують поняття «дифузна релігійність». Враховуючи динаміку поширення новітніх релігійних течій, їх спрямованість на нарощування місіонерської діяльності та охоплення всієї території України, можна прогнозувати, що конфлікт між традиційними та новітніми Церквами в найближчі роки не буде вирішений, що робить актуальним створення стратегічної програми розвитку державної релігійної політики.

Розвиток релігійних відносин в XXI ст. відбувався в контексті системної соціально-політичної кризи, яка проявилася в двох активних стадіях 2004 та 2013 рр. Зниження довіри населення до політичної еліти, з одного боку,

активізувало процеси взаємодії між інститутами держави і церкви, а з іншого – комунікація влади з конфесіями набула рис несистемного характеру. Взаємодія двох суб'єктів суспільного простору визначається кон'юнктурою, а не логікою демократичних процесів.

Процес клерикалізації влади проявився в бажанні різних церков здобути та закріпити вплив на політичну владу, а процес політизації релігії активізувався завдяки бажанню політиків знайти додатковий вплив на суспільні інститути, знайти важелі для мобілізації електорату. Церква стала активним суб'єктом політичного процесу в Україні. При цьому проблема церковного розколу набула гіпер-політичного характеру. Стратегія національної консолідації включила ідею створення помісної Церкви, як засобу з'єднання розколотого суспільства. Кожна політична сила України, яка наголошує на традиційних національних пріоритетах держави, не обминає питання віри та її ролі в виокремленні соціально-політичних цінностей.

## ВИСНОВКИ

Реалії постіндустріального суспільства обумовили повернення релігії в публічну політику. Здійснене дослідження демонструє, що універсалізація, що торкнулася духовних цінностей в епоху глобалізації, стала каталізатором процесів де-секуляризації. Виявлено, що чинниками підвищення значимості релігії у сучасному політичному дискурсі стали глобальні процеси економічної інтеграції, масова міграція, створення мультикультурних і мультирелігійних спільнот.

Отже, сучасний розвиток державно-релігійних відносин демонструє наявний процес переосмислення політичної значущості релігійного чинника. Визначаючи особливості сучасного наукового дискурсу щодо постсекулярних перспектив конструювання системи державно-релігійних відносин в країнах Європи слід зазначити на декількох підходах, перша група яких акцентує увагу на онтологічно-феноменологічних функціях релігії, яка розглядається як природна підсистема суспільства; друга група підходів зосереджується на гносеологічних, компенсаторних та операційних функціях релігії, які зближують її з політичною системою. З точки зору дослідників, останні визначають сутність соціоцентричних теорій, поява яких пов'язана з комбінацією «постсекулярних» тенденцій, зміцненням релігійно-консервативних настроїв, із «зношеністю» академічної парадигми секуляризації. Отже, постсекулярний дискурс демонструє рефлексію в межах перетинання релігійного та світського просторів.

Аналіз сучасних науково-теоретичних досліджень державно-релігійних відносин доводить, що секулярна культура набуває рис деструктивної «третьої світової культури», де світська влада стверджує власну автономію від релігійних інститутів. В процесі державного регулювання релігійної сфери держава, отримуючи монополію на політико-правове регулювання релігій в політичній сфері, не забезпечує тотального контролю над соціальною сферою,

в якій відбувається компенсаційний процес персоналізації релігійної сфери. Втрата державою впливу на сакральну сферу, на контроль ідентичності групових спільнот та їх мобілізацію обумовлює процес пошуку механізмів такого впливу, що відбивається у процесах де-секуляризації, підтверджуючи ідею «парадоксу Бейля». Чинниками цих процесів став вакуум сакрального в політичній культурі і конс'юмеризація релігійної сфери, маргіналізація сакрального та релігійного, формування «побутової релігійності», розвиток релігій паломницького типу.

Динамічний розвиток нових релігійних рухів та сект, розширення конфесійної структури за рахунок релігій мігрантських спільнот у Європейських країнах та в Україні, які стали предметом наукового дискурсу, більшістю сучасних авторів розглядаються як чинник деструкції соціальної сфери та ментального простору, який опинився поза державним контролем.

Теоретичні узагальнення наявних досліджень державно-релігійних відносин дозволяють стверджувати, що завданням сучасних держав постає відновлення впливу на релігійний простір, закріплення в національному просторі ієрархії статусів релігій. Таке закріплення відбувається різними засобами – в правовій і в політичній сферах у вигляді позитивної дискримінації націоутворюючих або державних релігій. В умовах постмодерної кризи, з характерним для неї фактичним плюралізмом, соціокультурним релятивізмом та персоналізацією релігійного вибору, держава вимушена створювати механізми діалогу із релігійними групами, надаючи їм статус учасників громадсько-політичних процесів з метою забезпечення контролю над соціокультурним простором. Відновлення чи конструювання статусу національної, державної, офіційної, домінантної, історичної деномінації є засобом забезпечення контролю, що призводить до імітації впровадження проголошеної плюрально-орієнтованої ідеології.

В роботі акцентовано, що ознаками «постсекулярної культури» є потреба в релігійному як у «традиційному», визначення релігії як

інтегруючого чинника в умовах кризи інституту держави епохи глобалізації, повернення релігії в сфери «загального інтересу» та політику, надання конфесійним організаціям статусу фактичного «суб'єкту» політичних відносин, відмова від релігійного лібералізму в сфері політичних відносин, відмова від «антирелігійного» на користь «фундаментального».

Розвиток релігійного простору в країнах Європи демонструє, що встановлення постсекулярної культури обумовлено не лише релігійним різноманіттям, але і внутрішнім потенціалом релігії який передбачає можливості превентивної легітимації соціально-політичних цінностей. Релігійна ідеологія сприяє формуванню певного сприйняття політичного процесу, який базується на моральному імперативі, а система соціального служіння забезпечує суспільний авторитет конфесійних інститутів, сприяє доланню соціально-політичної напруги. Держава, намагаючись мінімізувати витрати управління, прагне створити систему контролю над релігійною сферою. Отже, діалог з релігією і між релігіями, що відбувається під політичним впливом держави, яка реалізує власні завдання, в сучасному політичному дискурсі, прийнято відносити до «постсекулярної перспективи». Підвищення запиту на «націоналізацію» релігії, створення помісних церков, в суспільно-політичних процесах також обумовлено можливостями релігії щодо формування відповіді на виклики глобалізації, на зростання соціально-культурної, ідеологічної, соціально-політичної і цивілізаційної кризи.

У результаті дослідження показано, що сучасний політичний розвиток відбиває діалектичну єдність процесів політизації релігії та клерикалізації політики. Клерикалізація є наслідком, з одного боку, процесів делегітимації політичних інститутів, які втрачають довіру громадян і намагаються знайти опору в релігійних інститутах і ідеологіях, з іншого боку, – релігійні інститути намагаються отримати вплив на світську владу, обмежити її автономність. Каталізатором клерикалізації політики є намагання конфесійних громад закріпити право на соціокультурну дію, що обумовлює політизацію релігії, яка



виступає в ролі діючої або нав'язуваної адміністративними засобами ідеології. Клерикалізм як політичний феномен передбачає моделювання суспільної свідомості громадян з метою обґрунтування втручання релігійних інституцій в політичний процес.

Аналіз динаміки релігійної ситуації в країнах Європи дозволяє констатувати процес латентної клерикалізації в умовах активного впливу новітніх релігійних рухів та громад нових мігрантів. Формами латентної клерикалізації є: збереження державного фінансування церкви (Норвегія, Фінляндія, Греція, Андора, Мальта, Ватикан, деякі кантони Швейцарії, як Фрайбург), державне фінансування релігійних установ (Великобританії, Данії, Бельгії, Греції, Естонії, Болгарії, Чехії та Словаччині), правова регламентація державою фінансування церкви віруючими: встановлення обов'язкових церковних податків або державних податків на церкву (Франція, Португалія, Нідерланди, Австрія, Німеччина, Данія, Швеція, Італія, Іспанія, Угорщина); викладання основ релігії у світських школах (Великобританія, Німеччина, Іспанія, Польща, Бельгія, Франція, Україна); закріплення релігійних свят в державному календарі (Великобританія, Ліхтенштейн, Сан-Марино, Монако, в таких кантонах Швейцарії як Ааргау, Базель Ланд, Берн та ін., Іспанія, Ісландія, Данія, Норвегія, Швеція, Польща, Україна); використання культових елементів в державних протокольних заходах (Швеція, Данія, Норвегія, Великобританія, Монако, Сан-Марино, Ліхтенштейн, Норвегія, Бельгія, Данія, Великобританія, Україна); надання релігійним діячам статусу державних службовців (Великобританія, Ісландія, Данія, Норвегія, Греція, та ін.); участь у законодавчих органах влади представників релігійних груп (Великобританія, Данія, Норвегія); встановлення державного режиму регулювання (протекціонування чи обмеження) застосування релігійних обрядів у повсякденних практиках (Швейцарія, Данія, Норвегія, Сан-Марино, Греція); здійснення практики регламентації актів громадського стану (Греція, Німеччина, Мальтійський Орден, Монако, Норвегія, Данія, Іспанія) та ін.

Європейський простір демонструє трансформацію державно-релігійних відносин, у результаті якої виникли підходи щодо їх класифікації. В представленому дисертаційному дослідженні систематизовано та представлено дескриптивний та компаративний аналіз авторських класифікацій моделей державно-релігійних відносин, які визначаються як клерикальні і плюралістичні (В. Безуглий, С. Козинець); сепараційні та коопераційні (Г. Моран); сепараційні, конкордатні, з офіційною церквою (С. Ферарі); коопераційні, сепараційні/європейські, ідентифікаційні (Р. Маранов); синкретичні, антагоністичні, симбіотично-партнерські (Ю. Калниш); конкордатні, законодавчо-врегульовані, змішані з домінуючою конфесією (О. Журавльова); теократична модель з конституційно-визнаною релігією, модель з конституційним відокремленням церкви від держави (С. Бублик); модель примату церкви над державою, модель примату держави над церквою, модель державно-релігійного протистояння та автономізму (Д. Вовк); папоцентристські, цезаропапистські, протекціоністські, секуляризаційні, партнерські (С. Оніщук); з державною церквою, з договірними відносинами, з офіційно визнаною конфесією, з панівною релігією (О. Четверикова); теократична, пом'якшена теократична, політична, з політикою відокремлення, коопераційна, сепараційна (С.Сьомін, В.Петрик).

Виокремлюючи сучасні особливості клерикалізації політичних процесів в роботі виокремлені дві найбільш розповсюджені типові моделі державно-релігійних відносин Європи: «синкретична» та «симбіотично-партнерська», які виявилися затребуваними для аналізу феномену клерикалізму та процесу клерикалізації. Синкретична модель, яка представлена у Ватикані, Монако, Мальтійському Ордені, кантонах Швейцарії: Ааргау, Базель Ланді, Берні, Нідвальдені, Цузі, Граубюндені, в Ісландії, Данії, Норвегії, виходить з інституційної взаємозалежності та однобічного підпорядкування держави та церкви. Виокремлення в цій моделі таких субмоделей як субмодель «теократичної держави» (Ватикан), «державної церкви» (Монако,

Мальтиційський орден, Ісландія, Ліхтенштейн, Церква Англії у Великобританії), «національної церкви» (Данія, Церква Шотландії у Великобританії), «офіційної, народної церкви» (Норвегія), «панівної церкви» (Греція), дозволяє аналізувати глибину процесу клерикалізації.

Інша, «симбіотично-партнерська модель» передбачає партнерські відносини між державою та релігійними інститутами. Церква діє в суспільстві поруч з державою, функціонально розділив повноваження та сфери відповідальної дії. Конфесійні групи в державі утворюють спільний координаційний орган для забезпечення діалогу.

Державно-релігійні відносини в Європі розвиваються під впливом «третьої сторони», що обумовлено інтеграційними процесами та прагненням недопущення зловживання владою (наприклад, в питанні антидифамаційної політики). Це обумовлює «гібридизацію правового простору» країн регіону. Близько 125 міжнародних інституцій здійснюють вплив на політичний дискурс країн і регіонів, демонструючи архаїзм «і суверенітету, і універсалізму». Найактивнішою є Рада Європи з Європейським судом з прав людини (ЄСПЛ). Взаємодія ЄСПЛ з конституційними судами і судовою системою 47 країн – членів Ради Європи – являє приголомшливий приклад проникнення судової системи в політику країн ЄС. Важливою є діяльність Європейського парламенту та Парламентської Асамблеї Ради Європи, рекомендації яких формують шлях правового розвитку європейських держав в питаннях регулювання державно-релігійних відносин.

Здійснений аналіз демонструє, що правове регулювання передбачає закріплення на рівні Конституцій та Законів офіційних інститутів та статусів, які обумовлюють обсяги прав і процедури визнання релігійної групи в межах передбачених статусів. В практиці європейських держав поширеним є законодавче встановлення ієрархій релігійних груп та привілеї окремим групам, уникання державними інституціями поняття «релігійний плюралізм» в документах політико-правового значення навіть при наданні нейтральних

оцінок суб'єктам державно-релігійних відносин; використання формальних методів врегулювання релігійних відносин, що продиктоване соціальним статусом і престижем, культурною близькістю до певної релігії. Ієрархії релігійних груп є багаторівневими і включають офіційно визнані організації, деякі з них можуть отримати/ зберігати статус офіційної державної релігії. Далі – визнані групи, що мають деякі юридичні права і можливість діяти відкрито (суб'єкти публічного та приватного права). У самому низу ієрархії знаходяться заборонені групи та/або ті, яким не дозволено діяти відкрито і в яких немає юридичних прав (секти, культи).

У роботі показано, що законодавство сучасних європейських країн використовує наступні визначення наданих статусів конфесій: «теократична держава» (Ватикан), «державної церква» (Монако, Мальтиційський орден, Ісландія, Ліхтенштейн, Церква Англії у Великобританії, кантон Нідвальден Швейцарії), «національної церкви» (Данія, Швеція (з 2000 р.), Церква Шотландії у Великобританії, кантони Граубюнден і Ааргау в Швейцарії); «офіційна, народна церква» (Норвегія із 2012 р.), «панівна церква» (Греція), «глибоко вкорінена» та «офіційно визнана» (Іспанія до 2003 р.), «офіційна, традиційна» (у Фінляндії), «виняткова історична державотворча» (Сербія), «традиційна» (Болгарія, Угорщина, Грузія). А також статуси: «юридичної особи» (Швейцарія, Норвегія, Італія); «національної церкви з державним статусом юридичної особи» (кантон Берн Швейцарії); «незалежного державного органу» (кантон Гларус Швейцарії); «незалежного суб'єкту публічної державної влади» (кантон Санкт-Галлен Швейцарії); «незалежної державної корпорації» (кантон Золотурн, Тичино, Тургау Швейцарії); «незалежної державної корпорації з широкою автономією» (кантон Аппенцель-Ауссерроден Швейцарії); з статусом «державно-корпоративна компанія з власною правосуб'єктністю» (кантон Берн Швейцарії); з статусом «автономного утворення» (кантон Санкт-Галлен Швейцарії), «цивільна правосуб'єктність з внутрішньою автономністю» (кантон Базель-Штадтель

Швейцарії); «релігійні недержавні громади» (кантон Цюріх Швейцарії); «суб'єкт публічного права» (кантон Нідвальден Швейцарії), «суб'єкти приватного права» (кантон Нідвальден Швейцарії); «домінантне сповідання» (кантон Унтервальден Швейцарії); «громадська юридична конфесія», «державні суб'єкти публічного права з права автономії» (кантон Цюріх Швейцарії), «соціально-значимий суб'єкт публічного права» (кантон Фрайбург Швейцарії), «установа що представляє суспільний інтерес, представляючи християнські традиції країни» (кантон Невшатель Швейцарії); «церква з публічно-правовою незалежністю та право суб'єктністю» (кантон Убвальден Швейцарії ) та ін.

Отже, клерикальне суспільство «четвертої постсекулярної культури» передбачає співіснування «світського» та «релігійного» у діалектичній взаємодії. Порушення рівноваги призводить або до теократичного, або до атеїстичного режиму суспільних відносин. Баланс досягається шляхом політичного або правового регулювання, коли релігійна політика санкціонує «релігійний плюралізм» політико-правових систем.

В роботі продемонстровано, що формування системи державно-релігійних відносин в Україні відбувалося відповідно логіці процесу клерикалізації. На початку 90-х років відбулося визнання поліконфесійної структури українського суспільства, встановлення законодавчих основ діяльності релігійних громад, створення інституційної системи релігійного простору та інституційної системи державно-релігійних відносин, встановлено механізми постійного діалогу релігійних громад із державними інститутами, зокрема з Всеукраїнською Радою церков та релігійних організацій. Наступним етапом державно-релігійних відносин стало формування системи симбіотично-партнерських відносин, що проявилось у створенні системи дорадчих та консультативних органів, мережових міжконфесійних об'єднань, що відбило прагнення держави знайти додаткові інституційні опори державно-національної консолідації.

Протягом першого десятиріччя XXI століття відбувалося поступове пониження статусу державних інституцій з питань релігійних відносин. У цей період було активовано процес обговорення необхідності нової Концепції державно-релігійних відносин, розпочалися дискусії з приводу створення Єдиної Помісної Церкви.

Початок другого десятиліття XXI століття характеризувався звуженням партнерської моделі державно-церковних відносин, при посиленні ознак клерикалізації політичної сфери та політизації релігійних відносин. Особливо яскраво цей процес проявився під час двох етапів соціально-політичної кризи – у 2004 р. та у 2013-2014 рр., коли комунікація влади з релігійними групами та їх інституціями набула несистемного та несиметричного характеру. Починаючи з 2010 року у цілому завершився процес формування сучасної конфесійної структури українського суспільства, були визначені соціокультурні ресурси наявних релігійних громад в національно-державному просторі. Новим явищем державно-конфесійної системи відносин стала активна конкуренція релігійних інституцій, був порушений баланс в системі державно-релігійних відносин, став очевидним процес пошуку державою можливостей створення домінантної національної церкви. Взаємодія держави та релігійних інститутів стала визначатися кон'юнктурними політичними інтересами.

Порушення логіки демократичних процесів, крім того, проявилось у намаганні конфесійних груп закріпити вплив на політичну владу. Церкви перетворилися на дієвих суб'єктів політичного процесу, що посилювало соціокультурну фрагментацію суспільного простору. Загрозу національній єдності демонструє внутрішньо-православний розкол в державі, який спричинив державно-політичний та міжконфесійний діалог щодо доцільності та засобів створення Єдиної Помісної церкви. Це демонструє активізацію клерикальних процесів як процесів посилення релігійного впливу певних релігійних громад та Церков на суспільно-політичний розвиток України.

Оцінюючи процес клерикалізації політичної сфери в Україні слід зазначити на його амбівалентному впливі. З одного боку, він постає механізмом забезпечення національної консолідації оскільки викликаний запитом національно-політичної модернізації українського суспільства, з другого – він викликає нарікання та питання з боку європейських інституцій, які наголошують на пріоритетності недискримінаційної політики з характерним для неї антидефамаційним законодавством та збереженням світського характеру держави.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Агаджанян А. Религия и теория : современные тенденции / Александр Агаджанян // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2013. – № 3. – С. 7-31.
2. Алебастрова И. А. Конституционное право зарубежных стран / И. А. Алебастрова. – М., 2000. – 304 с.
3. Аналітична доповідь Центру Разумкова «Церква і суспільство в Україні : проблеми взаємовідносин» // Національна безпека і оборона. – 2000. – № 10 – С. 29-39.
4. Арістова А. В. Місце і роль релігії у процесах культурної спадкоємності // Культура і сучасність. Альманах / А. В. Арістова, В. Ф. Передерій. – К., 2003. – № 2. – С. 28-34.
5. Андрусишин Б. І. Державно-церковні відносини : історія, сучасний стан та перспективи розвитку : навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. / Б. І. Андрусишин, В. Д. Бондаренко. – К. : Вид-во НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2011. – 387 с.
6. Антонов К. Этосы религии и формы рациональности / К. Антонов // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2015. – № 1 (33). – С. 95–135.
7. Аринин Е. Религия как «аутопойетическая система» в работах Никласа Лумана / Е. Аринин // Государство, религия, церков в России и за рубежом. – 2013. – № 3 (31) – С. 130-137.
8. Астахова Л. Интерпретативная антропология религии Клиффорда Гирца : религиозные практики как сети значений / Л. Астахова // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2013. – № 3. – С. 162-177.
9. Бабошина Е. В. Правовая политика стран Западной Европы в сфере конфессиональных отношений / Е. В. Бабошина // Философия права. – 2010. – № 1 – С. 62-65.



10. Багінський А. В. Політична символіка як засіб демократичної консолідації суспільства : автореф. дис. ... канд. політ. наук : 23.00.02 / А. В. Багінський; Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка. – К., 2011. – 17 с.
11. Бальжик І. А. Відносини держави і церкви: «Симфонія влад» : автореф. дис. ... канд. юрид. наук : спец. : 12.00.01 – теорія та історія держави і права; історія політичних і правових учень / І. А. Бальжик. – Одеса, 2007. – 21 с.
12. Бальжик І. А. Теократична держава та «симфонія влади» / І. А. Бальжик // Держава і право : зб. наук. праць. Серія : Юридичні і політичні науки. – К. : Ін-т держави і права ім. В. Н. Корецького НАНУ, 2006. – Вип. 32. – С. 67-75.
13. Бачинин В. А. Христианская мысль : Политическая теология и правовая социология / В. А. Бачинин – Т. V. – СПб. : Издательство «Новое и старое», 2005. – 124 с.
14. Безуглий В. В. Регіональна економічна та соціальна географія світу : [Посібник] / В. В. Безуглий, С. В. Козинець. – К. : Академія, 2003 – 688 с.
15. Белокобыльский А. В. Методологические основы рациональной дефиниции религии (к вопросу о предмете религиоведения) / А. В. Белокобыльский // Наука. Религия. Суспільство. – 2009. – № 2. – С. 128–132.
16. Белькова А. Отношения государства и церкви в теории религиозной экономики / Анастасия Белькова // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2013. – № 3 (31) –С. 178-197.
17. Бергер П. Фальсифицированная секуляризация / Питер Бергер // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2012. – № 2. – С. 8-20.
18. Берман Г. Дж. Західна традиція права; епоха формування; [Пер. з англ. : Т. Р. Бенько та ін.; наук. ред. Н. Толкачова.] / Г. Дж. Берман. – М. : МГУ – ИНФРА-М, 1994. – 624 с.

19. Биков О. М. Методологічні основи дослідження релігійних відносин / О. М. Биков // Юридичний вісник – 2010. – № 4 (17). – С. 37-40.
20. Бись О. С. Історико-правові аспекти розвитку міжнародної діяльності апостольського престолу / О. С. Бись // Універ. наук. зап. – 2009. – № 3. – С. 217-223.
21. Біланич І. Еволюція Української Православної Церкви в 1917-1942 роках : автономія чи автокефалія / Іван Біланич [пер. з лат. Н. Царьової; післяслово І. Паславського]. – Львів : Астролябія, 2004. – 392 с.
22. Білаш О. В. Основні моделі фінансування церков і релігійних організацій у країнах ЄС / О. В. Білаш // Актуальні проблеми держави і права. Серія : Юридичні і політичні науки – 2014. – С. 172-178.
23. Богуславский В. М. Глава четверта. Парадокс Бейля / В. М. Богуславский // Пьер Бейль / В авторской редакции. – М. : ИФРАН, 1994. – 181 с.
24. Бодак К. Соціальне вчення католицизму : спонуки до модернізації / К. Бодак // Українське релігієзнавство. – 2010. – № 55. – С. 18-24.
25. Болдижар М. Уніатство : правда історії та вигадки фальсифікаторів / М. Болдижар. – Л. : Вища школа. Видавництво при Львівському державному університеті, 1988. – 141 с.
26. Бондаренко В. Д. Релігійне життя в Україні : стан, проблеми, шляхи оптимізації [Текст] : [Колектив. монографія] / В. Д. Бондаренко [та ін.]. – К. : Український Центр духовної культури, 2003. – 100 с.
27. Бондаренко В. Релігія і політика / Віктор Бондаренко // Людина і світ. – 1998. – № 2. – С. 25–28.
28. Ислам в современной Европе : демография, интеграция, перспективы [Електронний ресурс] / Сергей Бородай. – Режим доступа : <http://www.academia.edu/4020367>.
29. Бортнікова О. Г. Методологічний конструкт дослідження функціонування релігії в соціумі / О. Бортнікова // Вісник НАДУ. – 2014 – № 4 – С. 88-98
30. Бойко А. Релігія в мас-медіа України / А. Бойко. – К., 2009. – 158 с.

31. Бондарчук І. В. Релігія і церква в українському суспільстві: динаміка розвитку / І. В. Бондарчук // Юстиніан. Серія : Юридичний журнал. – 2006. – № 5. – С. 62-64.
32. Боровський О. Екуменізму – ні : РПЦ виступає проти візиту Папи Римського в Росію / О. Боровський // Україна молода. – 2000. – 8 серпня. – С. 2.
33. Брат В. Ющенко взявся за об'єднання українських православних 05.03.2007 [Електронний ресурс] / УНІАН. – Режим доступу : <http://www.unian.net/politics/36130-brat-yuschenko-vzyalsya-za-obyedinenie-ukrainskih-pravoslavnyih.html>.
34. Братство незалежних церков і місій ЕХБ України; [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.pukhovachurch.org.ua/dom-molitvy/istorija-tserkvi-hram-spasenija/13>
35. Брис К. Історія Італії; [пер. с фр. Т. Г. Губаревої] / Катрин Брис. – СПб. : Евразія, 2007. – 631 с.
36. Бутовська М. Л. Етологія людини : історія виникнення і сучасні проблеми дослідження; [Електронний ресурс] / Етологія людини на порозі ХХІ століття / М. Л. Бутовська. – М. : Старий сад. 1999. – Режим доступу : [http://lib.atheo-club.ru/index.php?action=show\\_article&a\\_id=64](http://lib.atheo-club.ru/index.php?action=show_article&a_id=64).
37. Бучма О. Політологія релігії : становлення і зміст / О. Бучма // Дисциплінарне релігієзнавство : Колективна монографія / За наук. редакцією А. Колодного / Українське релігієзнавство – К., 2009. – Спецвипуск 1. – 219 с. – С. 140-157.
38. Бучма О. В. Становлення політології релігії як галузі академічного релігієзнавства / О. В. Бучма // Курасівські читання – 2007 : Влада і суспільство в сучасній Україні : механізми взаємодії. – К. : Знання України, 2007. – Вип. 36. – С. 82-91.

39. В Дании мусульмане нападают на представителей иных вероисповеданий; [Электронный ресурс] // Главная страница Norse.ru – русскоязычного сайта о Скандинавии. – Режим доступа : <http://norse.ru/news/201102012780.html>
40. В Италии массово протестуют против однополых партнёрств // Информационное агентство «Корреспондент», 21.06.2015. – Режим доступа : <http://korrespondent.net/world/3530227-v-italyy-massovo-protestuuit-protyv-odnopolykh-partnerstv>.
41. В Одесской епархии УПЦ подчеркнули, что священнослужители идут в депутаты как простые граждане, а выборы – это «благое дело» / Релігійно-інформаційна служба України / Новини від 08.10.2010 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http://theology.in.ua/article\\_print.php?\\_lang=ru&id=38320&name=religion\\_and\\_policy](http://theology.in.ua/article_print.php?_lang=ru&id=38320&name=religion_and_policy)
42. В Україні буде єдина Помісна Церква, якої прагнуть справжні християни і патріотри своєї землі [Электронный ресурс] / Єдина помісна. Хроніка нового діалогу про об'єднання православних церков / Вселенская Патриархия // Сайт Религиозно-информационной службы Украины. – 2014. – Режим доступа : <http://risu.org.ua/ua/index/exclusive/review/55764/>
43. Васильєва І. В. Віра, розум і християнська релігія : соціально-філософський аналіз / І. В. Васильєва // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії. – 2010 – Вип. 40. – С. 63-70.
44. Васильєва І. В. Релігійна культура і релігійна діяльність: методологічні аспекти дослідження / І. В. Васильєва // Політологічний вісник. Зб-к наук, праць. – К. : «ІНТАС», 2009. – Вип. 43. – С. 31-40.
45. Вентура М. Право и религия вне национальных границ : положительное значение / Марко Вентура // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2013. – № 2. – С. 177-212.
46. Верховский А. Противодействие «религиозному эстремизму : государство в поисках ответов на вызовы десекуляризации» / Александр Верховский

- // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2012. – № 1 (30) – С. 134-140.
47. Відкритий лист ДЦМК до ДУМК; [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://dcmk.org/novosti/DCMKchochetznatchetkuiupozitsiiuDUMK>.
48. Вільсон Б. Соціологія релігії; [перекл. з англ. М. Хорольської.] / Б. Вільсон. – К. : Акта. – 344 с.
49. Визначення Освяченого Архієрейського собору Руської Православної Церкви «Щодо питань внутрішнього життя і зовнішньої діяльності Руської православної Церкви» від 4.02.2011 р.; [Електронний ресурс] / Офіційний сайт Московського Патріархату. – Режим доступу : <http://www.patriarchia.ru/ua/db/document/1392882/>.
50. Виноградова Л. Н. Девичьи гадания о замужестве в цикле славянской календарной обрядности (западно-восточнославянские параллели) / Л. Н. Виноградова // Славянский и балканский фольклор. Обряд : Текст. – М. : Наука, 1981. – С. 13–43.
51. Владика Борис Гудзяк про штурм Майдану; [Електронний ресурс] / Сайт Парафії Преображення Господнього УГКЦ, 12.13.2013 р. – Режим доступу : <http://preobrazhennja.org.ua/content/vladyka-borys-gudzyak-pro-shturm-majdanu>.
52. Владиченко Л. Огляд законодавчої та законотворчої ініціативи вищих органів влади України у державно-конфесійних відносинах – 2010 р.; [Електронний ресурс] / Л. Владиченко // Аналітика. 21.01.2011 / Релігія в Україні. – Режим доступу : <http://www.religion.in.ua/main/analitica/7891-oglyad-zakonodavchoyi-ta-zakonotvorchoyi-iniciativi-vishhix-organiv-vladi-ukrayini-u-derzhavno-konfesijnix-vidnosinax-2010-rik.html>.
53. Вовк Д. О. Право і релігія : загальнотеоретичні проблеми співвідношення : [Монографія] / Д. О. Вовк. – Х. : Право, 2009. – 223 с.

54. Войналович В. Партійно-державна політика щодо релігії та релігійних інституцій в Україні в 1940-1960-ті роки : політологічний дискурс [Монографія] / В. Войналович. – К. : Світогляд, 2005. – 741 с.
55. Войналович В. А. Релігійний чинник етнополітичних процесів на Донбасі : історія і сучасність / В. А. Войналович, Н. І. Кочан. – К. : Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України. – 2014. – 303 с.
56. ВРЦіРО інформація; [Електронний ресурс] / Всеукраїнський совет церковей и религиозных организаций // Официальное интернет представительство. – Режим доступу : <http://www.vrciro.org.ua/ru/council/info>
57. Всеукраїнський совет церковей против ликвидации Комиссии по общественной морали [Електронний ресурс] / Всеукраїнський совет церковей и религиозных организаций // Официальное интернет представительство. – Режим доступу : <http://www.vrciro.org.ua/ru/news>.
58. Всеукраїнський союз об'єднань євангельських християн-баптистів; [Електронний ресурс] // Офіційний сайт. – Режим доступу : <http://esbua.info>
59. Гараджа В. И. Социология религии : Учебное пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей / В. Гараджа. – М. : Наука, 1995 – 223 с.
60. Гаваньо І. До державно-церковних відносин в Україні / Іван Гаваньо // Богословія. – 1999. – Т. 63, Кн. 1–4. – С. 244–247.
61. Галенко О. Пошуки Криму в минулому та сьогодні України / Олександр Галенко // Критика. – № 12 – 2004. – С. 26–33.
62. Гарас Л. М. Вплив релігійного фактору на становлення громадянського суспільства : автореф. ... канд. філософ. Наук : 09.00.03 / Л. М. Гарас; Тавр. нац. ун-т ім. В. І. Вернадського. – Сімферополь, 2007. – 16 с.
63. Гафуров А. Я знаю, что такое ислам / А. Гафуров // Известия. – 2002. – 19 ноября. – С. 7.

64. Гегель Г. В. Ф. Лекции о доказательстве бытия Бога // Г. В. Ф. Гегель. Философия религии. В 2-х тт. – Т. 2. – М. : Мысль, 1977. – С. 337–498.
65. Гегель Г. В. Ф. Отношение религии к государству / Философия Религии / Г. В. Ф. Гегель // Религия и общество : Хрестоматия по социологии религии / Сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. – М. : Аспект Пресс, 1996. – С. 62-70.
66. Гілл Дж. Історія Християнства / Джонатан Гілл. – К. : Темпора, 2010. – 560 с.
67. Гирко Т. Церковный налог : необходимость или анахронизм? [Электронный ресурс] / Т. Гирко // Швейцарские новости, Берн, 23.08.2013 р. – Режим доступа : <http://www.nashagazeta.ch/news/econom/16180>.
68. Гирц А. Новые атеистические подходы в когнитивной науке в религии (о книгах Дэниэла Деннета и Ричарда Докинза) / Армин Гирц // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2013. – № 3 (31). – С. 78-109.
69. Гоббс Т. Богово и кесарево, подчинение религии государственной власти / Т. Гоббс // Религия и общество : Хрестоматия по социологии религии / Сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. – М. : Аспект Пресс, 1996. – С. 25–27.
70. Головіна О. Ми віримо у сонце правди і хреста. Історія християнства в Ірландії [Електронний ресурс] / О. Головіна, В. Моїсеєнко / Київський православний портал. – Режим доступу : <http://arhistratig.in.ua/2012/09/25/mi-virimo-u-sonce-pravdi-xrista-istoriya-xristiyanstva-v-irlandi%D1%97/>.
71. Государство и церковь в XX веке : эволюция взаимоотношений, политический и социокультурный аспекты : Опыт России и Европы [Под ред. А. И. Филимонова]. – М. : Либроком, 2013 – 464 с.
72. Горкуша О. Народжена на майдані – Громадська Церква України [Електронний ресурс] / О. Горкуша, Л. Филипович // Релігієзнавчі студії. – Режим доступу : [http://risu.org.ua/ua/index/studios/studies\\_of\\_religions/56419/](http://risu.org.ua/ua/index/studios/studies_of_religions/56419/)

73. Греков Б. Д. Киевская Русь / Б. Д. Греков. – М. : Политическая литература, 1953. – 568 с.
74. Греко-католическая церковь Украины снабжает армию бронжилетами; [Электронный режим] // РИА Новости, 29.12.2014 р. – Режим доступа : <http://ria.ru/world/20141229/1040755389.html>.
75. Дані Державного департаменту у справах національностей та релігій. Звіт про мережу церков і релігійних організацій в Україні станом на 01.01.2015 р. [Электронный ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України. – Режим доступу : <http://risu.org.ua/ua/index/resourses/statistics/ukr2015/60129/>.
76. Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскать истину в науках. Метафизические размышления. Начала философии / Р. Декарт. – М. : Вежа, 1998. – С. 209-224.
77. Декларация о ликвидации всех форм нетерпимости и дискриминации на основе религии и убеждений 1981 г. // Международные акты о правах человека : Сборник документов. – М. : Норма – Инфраж-М, 1999. – С. 132-134.
78. Декларация «Dominus Iesus» – «Господь Иисус» [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.apologia.ru/articles/3>.
79. Депутатське об'єднання на захист канонічного українського православ'я // Голос України. – 1997. – 8 квітня / [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http://www.golos.com.ua/edition\\_archive](http://www.golos.com.ua/edition_archive).
80. Демократическая Финляндия – симфонія Церкви и Государства? [Электронный ресурс] // Благовест. – Режим доступа : <http://www.blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=7&id=25522>
81. Держава і Церква : форми взаємодії в умовах трансформації українського суспільства : матеріали Міжн. наук.-практ. Інтернет-конф. 28-29 травня 2014 р. / [За заг. ред. проф. Докаша В. І.]. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2014. – 224 с.



82. Державно-церковні відносини : світовий досвід і Україна (історико-політичний аналіз). – К. : Вид-во Європ. Універ-ту, 2002. – 135 с.
83. Дилюс А. Чи здатна Польська церква наводити мости? / Анеля Дилюс // Людина і світ. – 2000. – № 6. – С. 16-18.
84. Доброер А. В. Римско-католическая церковь юга Украины в процессе трансформаций / А. В. Боброер // Вісник Одеського національного університету. Т. 12. Вип. 6. Серія : Соціологія і політичні науки. – Одеса : ОНУ ім. І. І. Мечникова, 2007. – С. 184–190.
85. Додіна Є. Є Питання повернення культового майна Релігійним організаціям; [Електронний ресурс] / Є. Є. Додіна // Наукові праці Одеської національної юридичної академії : збірник наукових праць. – Т. 9. – С. 360-369. – Режим доступу : <http://naukovipraci.nuoua.od.ua/arhiv/tom9/38.pdf>
86. Доклад Блаженнейшего митрополита Киевского и всея Украины Владимира на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви 2013 г.; [Електронний ресурс] // Офіційний сайт Московського Патріархату. – Режим доступу : <http://www.patriarchia.ru/db/text/2772214.html>.
87. Доповідь Парламентської Асамблеї Ради Європи щодо виконання Україною обов'язків та зобов'язань (5 жовтня 2005 р.); [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.minjust.gov.ua/6782>.
88. Дмитрук К. Е. Униатские крестоносцы : вчера и сегодня / К. Дмитрук. – М. : Политиздат, 1988. – 485 с.
89. Дубіна О. А. Чарльз Тейлор : феномен постсекулярної свідомості / О. А. Дубіна // Вісник Черкаського університету. Серія : Філософія. – 2015. – № 11 (344). – С. 16-23.
90. Духовне управління мусульман Криму ; [Електронний ресурс] / Офіційний сайт Муфтіят Криму. – Режим доступу : <http://qmdi.org/index.php/ru>.

91. Духовне управління мусульман України; [Електронний ресурс] / Офіційний сайт. – Режим доступу : <http://islamyat.org>
92. Євдокімова Т. В. Взаємовідносини політики і релігії в соціокультурному просторі (соціально-філософський аналіз) : Автореф. ... канд. філософ. наук : 09.00.03 / Т. В. Євдокімова; Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка. – К., 2002. – 21 с.
93. Єдина помісна православна церква допоможе єднанню країни – Президент на зустрічі із представниками Вселенського патріарха 29.07.2015 р.; [Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України – Режим доступу : [http://risu.org.ua/ru/index/all\\_news/state/national\\_religious\\_question/60683](http://risu.org.ua/ru/index/all_news/state/national_religious_question/60683).
94. Єленський В. Релігійна свобода перед викликом ідентичності / Віктор Єленський // Критика. – 2003. – № 10. – С. 5–8.
95. Єленський В. Перспективи розвитку української системи церковно-державних відносин / Віктор Єленський // Релігійна свобода : гуманізм і демократизм законодавчих ініціатив в сфері свободи совісті (міжнародний і український контекст) : науковий щорічник / [за заг. ред. А. Колодного і О. Сагана]. – К., 2000. – С. 85–88.
96. Єленський В. Релігійно-суспільні зміни в посткомуністичній Європі / В. Єленський // Людина і світ. – 1999. – № 7. – С. 30-36.
97. Єленський В. Релігія після комунізму. Релігійно-соціальні зміни в процесі трансформації центрально– і східноєвропейських суспільств: фокус на Україні : [Монографія] / В. Єленський. – К. : НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2002. – 420 с.
98. Жмундуляк Д. Утвердження християнства на Буковині та культурна різновекторність буковинського православ'я / Д. Жмундуляк // Українське релігієзнавство. – 2011. – № 60 – С. 90-97.
99. Журавлева О. І. Від конкордату до системи конституційних угод (досвід державно-церковних відносин іспанії та Італії); [Електронний ресурс]

- / О. І. Журавлева // Матеріали 10-ї науково-практичної конференції. – Режим доступу : [http://iai.donetsk.ua/\\_u/iai/dtp/CONF/10/articles/sec2/s2a3.html](http://iai.donetsk.ua/_u/iai/dtp/CONF/10/articles/sec2/s2a3.html)
100. Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» від 23 квітня 1991 р. № 987-ХІІ; [Редакція від 01.01.2015 р.]; [Електронний ресурс] / Офіційний сайт Верховної Ради // Відомості Верховної Ради УРСР. – 1991. – N 25. – ст. 283. – Режим доступу : <http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/987-12>
101. Закон України «Про альтернативну (невійськову) службу» від 12.12.1991 р. № 1975-ХІІ; [Редакція від 09.12.2012 р.]; [Електронний ресурс] // Відомості Верховної Ради України. – 1992. – № 15. – ст. 188 / Верховна Рада України. – Режим доступу : <http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/1975-12>  
<http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/987-12>.
102. Закон України «Про освіту» від 23.05.1991 № 1060-ХІІ; [Редакція від 04.08.2015 р.]; [Електронний ресурс] // Відомості Верховної Ради УРСР – 1991. – № 34. – ст. 451 / Верховна Рада України. – Режим доступу : <http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/1060->
103. Закону України «Про правовий статус іноземців та осіб без громадянства» 22.09.2011 р. № 3773-VI; [Редакція від 01.04.2015 р.]; [Електронний ресурс] // Відомості Верховної Ради України (ВВР) – 2012 – № 19-20. – С. 833 / Верховна Рада України. – Режим доступу : <http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/3773-17>.
104. Закон «О вероисповеданиях в Республике Болгарии» от 23.06.2003 г.; [Електронний ресурс] / Центр религиоведческих исследований во имя священномученика Иринея Лионского. – Режим доступу : <http://iriney.ru/main/pravo/zakon-o-veroispovedaniyah-respubliki-bolgariya>.
105. Закон Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях» (от 17.12.1992 г. № 20-54-ХІІ; в ред. 2008 г./; [Електронний ресурс]

- ресурс] / Новости Беларуси. – Режим доступу : <http://laws.newsby.org/documents/laws/law0624.htm>.
106. Закон о црквама и верским заједницама; [Електронний ресурс] / Закон «О церквах и религиозних громадах Сербии» // ИЗВЕШТАЈ ЕКРИ О СРБИЈИ (четврти циклус мониторинга ЕС). – Режим доступу : <http://www.coe.int/t/dghl/monitoring/ecri/country-by-country/serbia/SRB-CbC-IV-2011-021-SRB.pdf>.
107. Захаров В. А. Мальтийский Орден: история и современность / В. А. Захаров. – М. : Огни, 2003. – 240 с.
108. Заява пресслужби Президента України // Демократична Україна. – 1994. – 6 квітня. Заява Президії Верховної Ради України «Про проведення Собору Української православної церкви у Харкові» від 15.06.1992 р. № 2446-ХП; [Електронний ресурс] // Відомості Верховної Ради України. – 1992. – № 33. – ст. 501 // Верховна Рада України / Офіційний сайт. – Режим доступу : <http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/2446-12>.
109. Заява Прес-центру Київської Патріархії від 09.07.2015 р.; [Електронний ресурс] / Архієреї УАПЦ відкинули попередні домовленості та компромісні пропозиції і зірвали об'єднання з Київським Патріархатом / Українська православна церква Київський патріархат / Офіційний веб-сайт. – Режим доступу : <http://www.cerkva.info/ru/publications/articles/7100-zajava.html>.
110. Звернення єпископату УАПЦ до Патріарха Варфоломія; [Електронний ресурс] / Релігія в Україні // Новини від 27.08.09 р. – Режим доступу : <http://www.religion.in.ua/main/daycomment/1551-zvernennya-uepiskopatu-uapc-do-patriarxa.html>.
111. Здіорук С Суспільно-релігійні відносини: виклики України ХХІ століття / С. Здіорук. – К. : Знання, 2005. – 552 с.
112. Здіорук С. І. Концепція державно-конфесійних відносин як інструмент забезпечення соціального консенсусу. Аналітична записка, грудень 2013 р.

- [Електронний ресурс] / С. Здіорук, В. Токман / Національний інститут при президентові України. – Режим доступу : <http://www.niss.gov.ua/articles/1425/>.
113. Здіорук С. І. Український досвід партнерської взаємодії держави і церкви в європейському контексті / С. І. Здіорук // Стратегічні пріоритети. – 2010. – № 1. – С. 86-91.
114. Зелинская Н. А. Право на свободу вероисповедания сквозь призму постсекулярной парадигмы либеральной политической философии / Н. А. Зелинская // Наукові праці НУ «ОЮА». – 2013. – № 2 – С. 142-158.
115. Зиммель Г. Религия. Социально-психологический этюд / Г. Зиммель // Религиоведение. Хрестоматия / [Авт. сост. П. И. Костюкевич]. – Мн.: Новое знание, 2000. – 480 с.
116. Зудов Ю. В. Государство и церковь в Дании : история и современность / Ю. В. Зудов // Новая и новейшая история. – 2010. – № 4. – С. 63-76
117. Інформаційний звіт «Про стан і тенденції розвитку релігійної ситуації та державно-конфесійних відносин в Україні» (за 2008 рік); [Електронний ресурс] // Інститут Релігійної свободи. – Режим доступу : [http://www.irs.in.ua/index.php?option=com\\_content&view=article&id=172:1&catid=51:stats&Itemid=79&lang=uk](http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=172:1&catid=51:stats&Itemid=79&lang=uk).
118. Інформаційний звіт Міністерства культури «Про стан і тенденції розвитку релігійної ситуації та державно-конфесійних відносин в Україні за 2012 р.»; [Електронний ресурс] // Релігійна інформаційна служба України. – Режим доступу : [http://risu.org.ua/ua/index/resources/goverments\\_doc/relig\\_freedom/52019/](http://risu.org.ua/ua/index/resources/goverments_doc/relig_freedom/52019/)
119. Інформаційний звіт Міністерства культури за 2011 р. «Про стан і тенденції розвитку релігійної ситуації та державно-конфесійних відносин в Україні»; [Електронний ресурс] // Інститут релігійної свободи. – Режим доступу :

[http://www.irs.in.ua/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1034&Itemid=&lang=ru](http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=1034&Itemid=&lang=ru).

120. Ионин Л. Новая магическая эпоха / Леонид Ионин // Логос. – 2005 – № 2 – С. 161-178.
121. Исаев М. А. Основы конституционного права Дании / М. А. Исаев. – М. : Муравей, 2002. – 337 с.
122. Ислам. Религия, общество, государство; [Сб. статей] / [Отв. ред. : Грязневич П. А., Прозоров С. М.]. – М. : Наука, 1984. – 232 с.
123. Ислам в современной Испании; [Электронный ресурс] / Сайт «Христианство или ислам». – Режим доступа : <http://oneislam.ru/?p=2762>
124. История Мальтийского ордена. XI – XX века / Андреев А. Р., Захаров В. А., Настенко И. А.. – М. : SPSL, 1999. – 464 с.
125. Калниш Ю. Державно-церковні відносини : історія розвитку і сучасна політична типологізація / Ю. Калниш // Актуальні проблеми державно-церковних відносин в Україні : науковий збірник / Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України; [Ред. В. Д. Бондаренко, А. М. Колодний]. – К. : ВіП, 2001 – С. 198- 200.
126. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант // Кант И. Сочинения в 6 тт. – Т. 3. – М. : Мысль, 1964. – 684 с.
127. Кант И. Моральный принцип религии / И. Кант // Религия и общество : Хрестоматия по социологии религии / Сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. – М. : Аспект Пресс, 1996. – С. 49-62.
128. Капуто Дж. Как секулярный мир стал постсекулярным / Джон Капуто // Логос (философско- литературный журнал). – 2011. – № 3. – С. 186-206.
129. Карпов В. Концептуальні основи теорії де секуляризації / Вячеслав Карпов // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – № 2. – 2012. – С. 114-164.

130. Карташев А. В. Очерки по истории русской церкви; [Т. I. Репринтное издание YMCA-PRESS. Париж, 1959] /А. В. Карташев. – М. : Наука, 1991. – 704 с.
131. Катасонов В. Наука и религия (возможности новой методологии исследования) / В. Катасонов // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2015. – № 1 (33). – С. 30-50
132. Католики в цифрах; [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://icatholic.ru/katoliki-v-tsifrah/>.
133. Католицький оглядач. Інформаційний сайт порталу МСІ; [Електронний ресурс] / Новини Ліхтенштейну. – Режим доступа : <http://archive.catholicnews.org.ua/search/node/%D0%9B%D1%96%D1%85%D1%82%D0%B5%D0%BD%D1%88%D1%82%D0%B5%D0%B9%D0%BD%20%20type%3Anews#point>.
134. Климов В. Державно-церковні відносини в Україні // кадемічне релігієзнавство : [Підручник] / В. Климов, О. Саган. – К., 2000. – 862 с.
135. Климов В. Особливості української моделі державно-церковних відносин / В. Климов // Релігійна свобода : гуманізм і демократизм законодавчих ініціатив в сфері свободи совісті (міжнародний і український контекст) : науковий щорічник / [за заг. ред. А. Колодного і О. Сагана]. – К., 2000. – С. 81–85.
136. Ключков В. В. Религия, государство, право / В. В. Ключков. – М. : Наука, 1978. – 287 с.
137. Кобищанов Ю. М. Государство и религия / Ю. М. Кобищанов // Общество и государство в Тропической Африке. – М. : Наука, 1980. – С. 240-272.
138. Кожемякин Е. А, Религиозный дискурс : методология исследования; [Электронный ресурс] / Е. А. Кожемякин // Научные ведомости Белградского государственного университета. – Сер. : Философия, Социология, Право. – Вып. № 2. – Т. 15. – 2011. – Режим доступа :

file:///D:/Documents/Downloads/religioznym-diskurs-metodologiya-issledovaniya.pdf.

139. Колодний А. Україна в її релігійних виявах : [Текст] : [Монографія] / Анатолій Колодний. – Л. : Сполом, 2005. – 334 с.
140. Колодний А. Громадянська релігія – вияв громадянства суспільства // А. Колодний. Історіософія релігії : Монографія. – К. : УАР, 2013. – С. 178-191.
141. Колодний А. М. Академічне релігієзнавство : [Підручник для студ. вузів / А. М. Колодний, Б. О. Лобовик, Р. Г. Трачук; за наук. ред. : А. М. Колодний]. – К. : Світ Знань, 2000. – 862 с.
142. Колпинская Е. Г. Государственная политика Великобритании и Франции в отношении мусульманских общин во второй половине XX – начале XXI ст. (сравнительный анализ); [Электронный ресурс] / Е. Г. Колпинская // Автореф. ... канд. истор. наук : специальность : 07.00.03 – история. – Томск, 2008 – Режим доступа : file:///D:/Documents/Downloads.pdf.
143. Коначева С. Философия, религия, наука: модели осмысления / С. Коначева // Государство, религия, церковь в России и за рубежом – 2015 – №. 1. – С. 51-75.
144. Константинопольский патриархат начинает в Украине территориальную войну 16.06.2015 ; [Электронный ресурс] / РИА Новости Украины. – Режим доступа : <http://w.rian.com.ua/columnist/20150616/369085576.html>
145. Конституции государств Европы / [Под общ. ред. Л. А. Окунькова]. В 3-х т. Т. 1 – М. : Норма, 20012. – 824 с.
146. Конституционно-правовое регулирование религиозных отношений и статуса церквей // Конституционное право зарубежных стран; [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://isfic.info/zarpra/konstz123.htm> (дата обращения: 10.01.2012).



147. Конституція України від 28 червня 1996 р.; [Із змінами від 21.02.2014 р.]; [Електронний ресурс] // ВВР. – 2014. – № 11. – Ст. 143. – Режим доступу : <http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/254%D0%BA/96-%D0%B2%D1%80>.
148. Конституція Греції (Греческой Республики) от 11 июня 1975 г.; [Електронний ресурс]. – Режим доступа : <http://right777.ru/konst.html#id13>.
149. Конституція Норвегии (Королевства Норвегия) от 17 мая 1814 г. (без поправок 2012 г); [Електронний ресурс] // Конституции государств Европы / под ред. Л. А. Окунькова. – М. : Норма, 2001. – Т. 2. – С. 645–672. – Режим доступа : <http://www.right777.ru/konst.html#id30>.
150. Конституція Республики Беларусь от 24 ноября 1996 г.; [Електронний ресурс] – Режим доступа : <http://www.pravo.by/webnpa/text.asp?RN=V19402875>
151. Конституція Республики Болгарии, 13.06.1991 г.; [Електронний ресурс] / Библиотека Р. Пашкова. – Режим доступа : <http://worldconstitutions.ru/?p=120>
152. Конституція Швейцарии 1999 г.; [Електронний ресурс]. – Режим доступа : <http://web.archive.org/web/20090609155832/http://constitution.garant.ru/DOC>
153. Конституція Швеции (Королевства Швеция) от 27 февраля 1974 г. : Текст Конституции (Grundlagarna) // Конституции государств Европы». В 3-х томах. Т. 3 / [Под общ. ред.:Л. А. Окунькова]. – М. : НОРМА, 2001. – С. 581 – 703.
154. Конституційні акти держави Ватикан [Електронний ресурс]. – Режим доступа : <http://forlawyer.com.ua/konstitucii/konstituciya-vatikana/1437-konstituciya-vatikana.html>.
155. Конституція Грузії, 2010; [Електронний ресурс] / Конституции государств мира. Интернет-библиотека Романа Пашкова. – Режим доступа : <http://worldconstitutions.ru/?p=130>.

156. Конституція Ірландії 1937 р.; [Електронний ресурс] / Библиотека Р. Пашкова. – Режим доступу : <http://worldconstitutions.ru/?p=975>.
157. Конституція Іспанії 1978 р.; [Перевод Пере Романа]; [Електронний ресурс] / Boletin Oficial del Estado. – 1978. – № 311, от 29 декабря. – Режим доступу : <http://vivovoco.astronet.ru/VV/LAW/SPAIN.HTM>.
158. Конституція Італії від 22 грудня 1947 р.; [Електронний ресурс] / [Пер. с итал. Л. П. Гринберга] // Конституции государств Европейского Союза / Под общ. ред. Л. А. Окунькова. – М. : Издательская группа ИНФРА-М—НОРМА, 1997. – С. 423–450. – Режим доступу : <http://italia.ru.com/page/konstitutsiya-italyanskoi-respubliki>.
159. Конституція князівства Монако від 16.12.1962 р.; [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://www.concourt.am/armenian/legal\\_resources/world\\_constitutions/constit/monaco/monaco-r.htm](http://www.concourt.am/armenian/legal_resources/world_constitutions/constit/monaco/monaco-r.htm).
160. Конституція Литовської Республіки від 25 жовтня 1992 р. Зі змінами від 2006 р.; [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.wipo.int/edocs/lexdocs/laws/uk/lt/lt045uk.pdf>
161. Конституція Угорщини від 1.0.1.2012 р.; [Електронний ресурс] / Конституции государств мира. Интернет-библиотека Романа Пашкова. – Режим доступу : <http://worldconstitutions.ru/?p=298>
162. Конституція Фінляндії від 11 червня 1999р.; [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.finlex.fi/fi/laki/kaannokset/1999/ru19990731.pdf>
163. Котляревська Г. М. Моделі нормативного регулювання взаємин між державою та церквою / Г. Котляревська // Бюлетень Міністерства юстиції України. – 10/2003 . – N 10. – С. 78-85.
164. Кравчук М. В. Методологічні засади дослідження взаємовідносин держави та церкви [Електронний ресурс] / М. В. Кравчук // Матеріали науково-практичної Інтернет-конференції від 05.03.2013 р. – Режим доступу : <http://legalactivity.com.ua/index.php?catid=60:1->

0313&id=500:220313-

06&Itemid=75&lang=en&option=com\_content&view=article

165. Краснопольська Т. М. Сучасні форми та моделі взаємодії держави та громадянського суспільства / Т. М. Краснопольська // Правове життя сучасної України : матеріали міжнародної наукової конференції професорсько-викладацького складу 2011 р. – Одеса, 2011. – С. 244 – 246.
166. Кудрявцева Е. В. Конституционно-правовое регулирование государственно-церковных отношений в Италии : история и современность; [Электронный ресурс] / Е. В. Кудрявцева. – Режим доступа : [http://new.philos.msu.ru/uploads/media/31\\_Kudrjavceva\\_E.\\_V.\\_Konstitucionno-pravovoe\\_regulirovanie\\_gosudarstvenno-cerkovnykh\\_otnoshenii\\_v\\_Italii\\_istorija\\_i\\_sovremennost.pdf](http://new.philos.msu.ru/uploads/media/31_Kudrjavceva_E._V._Konstitucionno-pravovoe_regulirovanie_gosudarstvenno-cerkovnykh_otnoshenii_v_Italii_istorija_i_sovremennost.pdf).
167. Курас І. Ф. Релігія і політика в сучасній Україні : («Кесареве-кесарю, а Боже-Богу») / І. Ф. Курас, М. Ф. Рибачук, М. І. Кирюшко, П. І. Фещенко. – К. : Інститут політичних і етнонаціональних досліджень НАН України, 2000. – 272 с.
168. Кучма Л. Д. Заява Президента України: [З приводу звернення Церков, реліг. діячів та окр. громадян з проханням дати оцінки фактам утисків Церкви за часів тоталітар. режиму] // Урядовий кур'єр. – 1999. – 12 червня. – С. 2.
169. Кырлежев А. Постсекулярная эпоха: Заметки о религиозно-культурной ситуации / А. Кырлежев // Континент. – 2004. – № 120– С. 252-264.
170. Кырлежев А. Постсекулярная концептуализация религии : к постановке проблемы / А. Кырлежев // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2012. – № 2. – С. 52-67.
171. Кырлежев А. Постсоветский транзит и наука о религии / А. Кырлежев // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2015. – № 1. – С. 198-206.

172. Лагода Е. А. Конкордатная система как модель правового регулирования государственно-церковных отношений / Е. А. Лагода // Общество : политика, экономика, право. – 2010. – № 2 – С. 57–60.
173. Лакер В. История сионизма [Пер. с англ. : А. Блейз, О. Блейз] / В. Лакер. – М. : Крон-пресс, 2000. – 848 с.
174. Лейпхарт А. Демократия в многосоставных обществах / А. Лейпхарт. – М. : Аспект Пресс, 1997. – 287 с.
175. Лебедева Т. П. Религиозное измерение политической традиции: Запад и Восток / Т. П. Лебедева // Вестник МГУ. Серия 12 : Политические науки. – 2002 – № 1 – С. 67–79.
176. Липинський В. Релігія і Церква в історії України / В. Липинський. – К. : ФВС, 1993. – 128 с.
177. Лотман Ю. Культура и взрыв / Ю. Лотман. – М. : Гнозис; Издательская группа «Прогресс». – 272 с.
178. Лотоцький О. Автокефалія: [Текст] : [Монографія] / О. Лотоцький. – К., 1999. – 236 с.
179. Лотоцький О. Українські джерела церковного права / О. Лотоцький. – Варшава, 1931 – 325 с.
180. Лупарев Г. П. Социальное назначение религиозных организаций как основа их правового статуса / Г. П. Лупарев // Государство и право. – 1995. – № 11. – С. 22-30.
181. Лютеранская церковь Швеции лишилась за 4 года двухсот тысяч верующих; [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.newsru.com/religy/17mar2004/parish.html>.
182. Љventojo Sosto ir Lietuvos Respublikos sutartys / Договір Святого Престолу та Литовської Республіки; [Електронний ресурс] // Законодавство Литовської Республіки. – Режим доступу : <http://www.katalikai.lt/index.php?id=74>.

183. Макарий (Булгаков) Митрополит Московский и Коломенский История Русской Церкви / Макарий (Булгаков) // Макарий (Булгаков) Митрополит Московский и Коломенский. История Русской Церкви. Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря. 1994-1996 гг. – К., 2012. – 1341 с.
184. Мальтийский Орден / Офіційний Сайт; [Електронний ресурс] – Режим доступа : <http://dic.academic.ru/dic.nsf/catholic/803>.
185. Маранов Р. Дискриминация по религиозному признаку : понятие, формы проявления, законодательство / Роман Маранов // Религия и право. –2008. –№ 2 (45). –С. 6-13.
186. Маранов Р. В. Практика Европейского суда по правам человека по делам о свободе совести. Билингвистический сборник / Р. Маранов. – М. : НП «Славянский правовой центр», 2009. – 384 с.
187. Маринковић Т. Прилог за јавну расправу у установности Закона «О Црквама и верским заједницама; [Електронний ресурс] / Танасије Маринковић // Анали Правног факултета у Београду, година LIX, 1/2011. – Режим доступа : <http://anali.ius.bg.ac.rs/A2011-1/Anali%202011-1%20str.%20367-385.pdf>.
188. Маркс К. К еврейскому вопросу / К. Маркс // Религия и общество : Хрестоматия по социологии религии / Сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. – М. : Аспект Пресс, 1996. – С. 80-88.
189. Маркс К. К критике гегелевской философии права / К. Маркс // Религия и общество : Хрестоматия по социологии религии / Сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. – М. : Аспект Пресс, 1996. – С. 80-88.
190. Маслова И. И. Совет по делам религий при Совете Министров СССР и Русская Православная Церковь (1965-1991 гг.) / И. И. Маслова // Отечественная история. – 2005 – № 6 – С. 52-65.
191. Матвеев В. Іудейська громада України : історія, стан та основні тенденції розвитку / В. Матвеев // Іудаїзм : сутність, історія, сучасні виміри :

- Матеріали Шостої міжнародної молодіжної релігієзнавчої літньої школи; [Наук. ред. А. М. Басаури-Зюзіна, О.С. Кисельов]. – К., 2008. – С. 10-23.
192. Матеріали опитування експертів: 2010-2011 рр. : підсумки і перспективи в оцінках експертів [Електронний ресурс] / Релігія в Україні. – Режим доступу : <http://www.religion.in.ua>.
193. Межправительственные организации, которые получили приглашение выступать в качестве наблюдателей на сессиях и во время работы Генеральной Ассамблеи и которые имеют постоянные представительства при штаб-квартире ООН [Электронный ресурс]. – Режим доступу : <http://www.un.org/ru/members/intergovorg.shtml> .
194. Между Востоком и Западом // Новый век. – 2000. – 19 августа. – С. 18.
195. Международные акты о правах человека. Сборник документов. [Сост. и вступ. ст. : Карташкин В. А., Лукашева Е. А.]. – М. : Норма, Инфра – 784 с.
196. Міма І. В. Моделі державно-церковних відносин : порівняльний аспект / І. Міма // Зб. наук. пр. : Юрид. і політ. науки. – К. : Ін-т держави і права ім. В. М. Корецького НАНУ, 2005. – Вип. 29. – С. 63-70.
197. Міма І. В. Релігійні норми та їх місце в системі соціально-правового регулювання суспільних відносин : Автореф. дис. ... канд. юрид. наук.; Спеціальність : 12.00.01 – теорія та історія держави і права; історія політичних і правових учень / І. В. Міма. – К, 2008. – 24 с.
198. Мирна Революція в Ісландії; [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://euromaidanlive.net/authority/id/chi-chuli-vi-pro-te-scho-stavsja-23-zhovtnja-v-islandiji-napevno-ni-znajete-chomu-vi-nichogo-ne-chuli-tomu-scho-23-zhovtnja-v-islandiji-vidbulasja-revoljucija-absoljutno-mirno-ale-vid-cogo-ne-mensh-revoljucijna-nizh-inshi-72200/>.
199. Мирошникова Е. М. Кооперационная модель государственно-церковных отношений: опыт и проблемы / Е. М. Мирошникова. – М. : Институт Европы РАН, 2007. – 181 с.

200. Михеев В. Иного не дано. Британия : трудный путь к расовой гармонии / В. Михеев. [Электронный ресурс] //Европа. – М., 2002. – Режим доступа : <http://www.eur.ru/em/23/eeu0211.htm>.
201. Михельсон О. О современных эволюционистских подходах в религии; [Электронный ресурс] / Ольга Михельсон // Материалы научной конференции с международным участием «Современные подходы к изучению религии», 13-14 декабря 2013 г. – Режим доступа : <http://sreda.org/ru/2013/13-14-dekabrya-2013-v-moskve-proshla-nauchnaya-konferentsiya-s-mezhdunarodnyim-uchastiem-sovremennyye-podhodyi-k-izucheniyu-religii/34074>.
202. Михельсон О. Подходы к изучению религии в современной эволюционной психологии / О. Михельсон // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2013. –№ 3 (31). –С. 64-76.
203. Мищак І. М. Трансформація міжнародно-правових норм у сфері свободи совісті та віросповідання в конституційне законодавство України / І. М. Мищак // Конституційні засади модернізації України. – К. : Інститут законодавства Верховної Ради України, 2012. – С. 303-311.
204. Мішак В. М. Використання досвіду релігійної освіти учнів в Австрійській школі для духовно-морального виховання молоді України / В. М. Мішак // Наукові записки. Серія : Психологія і педагогіка. – 2012. –Вип. 21. – С. 363-370
205. Міжнародне право : конспект лекцій ЛНУ. – Львів : [б.в.], 2009. – 112 с.
206. Модели церковно-государственных отношений стран Западной Европы и США : Сб. научных трудов ин-та философии НАН Украины. – К., 1996. – 151 с.
207. Монтескье Ш. Об отношении законов к установленной в старине религии / Ш. Монтескье // О духе законов // Религия и общество : Хрестоматия по социологии религии / Сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. – М. : Аспект Пресс, 1996. – С. 32-40.

208. Морозов А. Наступила ли постсекулярная эпоха; [Электронный ресурс] / Александр Морозов // Континент. – 2007. – № 131. – Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/continent/2007/131/mo9.html>.
209. Морозова Л. А. Государство и церковь : особенности взаимоотношений // Государство и право. – М. : Наука, 1995. – № 3. – С. 86-95
210. Мудрий С. Публічне право церкви і конкордати / Софрон Мудрий. – Івано-Франківськ : Теолог. акад., 2002. – 150 с.
211. Мчедлов М. М. Религия и политические императивы: социокультурные реалии современности / М. М. Мчедлов. – М. : РУДН, 2011. – 229 с.
212. Наймушин Б. А. Имел ли место выбор веры в Хазарском каганате / Б. А. Наймушин // Гуманистическое наследие просветителей в культуре и образовании – Уфа : БГПУ 2009. – С. 109–113.
213. Натаров О. Визит Патриарха Московского и всея Руси Кирилла в Украину 20-28 июля 2010 г. в отзывах СМИ, экспертов и политологов; [Электронный ресурс] / О. Натаров // Резонанс : бюлетень матеріалів, підготовлених на базі оперативної інформації електронних видань; [Під ред. О. Оніщенко] / Бондаренко В., Половинчак Ю., Натаров О. – 2010. – № 59 (10 серпня). – С. 9-25. – Режим доступа : [file:///D:/Documents/Downloads/rez\\_2010\\_59.pdf](file:///D:/Documents/Downloads/rez_2010_59.pdf).
214. Недавня О. В. Греко-католицизм в контексті духовного самовизначення українців між християнським Сходом і Заходом : Автореф. дис. ... канд. філософ. наук : 09.00.11 – релігієзнавство; Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України (Відділення релігієзнавства). – К., 1999. – 21 с.
215. Нерсесянц В. С. История политических и правовых учений / В. С. Нерсесянц. – М. : ИНФРА–М, 1996. – 736 с.
216. Никитина А. Г. Политизация религии / А. Никитина // Вопросы философии. – 1994. – № 3. – С. 173–179.



217. Новий Закон Ліхтенштейну про фінансування церковних спільнот; [Електронний ресурс] / Новини від 18.07.2011 // Католицький оглядач. Інформаційний сайт порталу МСІ – Режим доступу : <http://archive.catholicnews.org.ua/novii-zakon-likhtenshteinu-pro-finansuvannya-tserkovnikh-spi#point>.
218. Новиченко М. Особливості розвитку державно-церковних відносин і релігійно-церковного комплексу в сучасній Україні / М. Новиченко // Міжетнічні та міжконфесійні відносини в контексті сучасних суспільних трансформацій. Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції 29–30 квітня 2010 р. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2010. – 208 с.
219. Нуррулаєв А. А. Религия и политика / А. Нуррулаєв. – М. : КМК – 330 с.
220. Овсиенко Ф. Г. Взаимоотношения государства и церкви в странах Восточной Европы / Ф. Г. Овсиенко // Мировой опыт государственно-церковных отношений : [Учебное пособие] / [Под ред. Н. А. Трофимчука]. – М. : Изд-во РАГС, 1998. – 305 с.
221. Оніщук С. В. Конкордатна система – модель відносин між Церквою та Державою [Електронний ресурс] / С. В. Оніщук. – Режим доступу : <http://www.academy.gov.ua/ej/ej18/PDF/29.pdf>.
222. Оніщук С. В. Моделі державно-церковних відносин; [Електронний ресурс] / С. В. Оніщук. – Режим доступу : [http://www.dbuara.dp.ua/zbirnik/2014-02\(12\)/4.pdf](http://www.dbuara.dp.ua/zbirnik/2014-02(12)/4.pdf).
223. Осавелюк А. М. Государство и церковь : [Монография] / А. М. Осавелюк. – М. : РГТЭУ, 2010 – 239 с.
224. Основной Закон Федеральной Республики Германии, 1949 г. По состоянию на 2014 г. [Електронний ресурс]. – Режим доступа : <https://www.btg-bestellservice.de/pdf/80201000.pdf>.
225. Основы философии науки : [Учеб. пособие для аспирантов] / [Под. ред. В. П. Кохановского; изд. 2-е.]. – Ростов н/Д. : Феникс, 2005. – 603 с.

226. Палінчак М. М. Конституційно-правовий статус релігійних організацій в постсоціалістичних країнах Центральної Європи / М. Палінчак // Науковий вісник Ужгородського національного університету. Серія : Право. Вип. 1. – Ужгород, 2002. – С. 62-66.
227. Палінчак М. М. Система державно-церковних відносин в посткомуністичній Європі : уроки для України / М. М. Палінчак // Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. Серия : Юридические науки. – 2011. – Т. 24 (63). – № 2. – С. 74-88.
228. Панков А. А. Трансформация конфессионально-религиозной структуры и смена религиозной идентичности как факторы интеграции и дезинтеграции современного украинского общества / А. Панков // Вісник Одеського національного університету. Том 13. Випуск 5. Сер. : Соціологія і політичні науки. – Одеса : ОНУ ім. І. І. Мечникова, 2007. – С. 173-183.
229. Пасічний Р. Релігія і політика : взаємовідносини в Україні / Р. Пасічний // Українська національна ідея : реалії та перспективи розвитку : [збірник наукових праць] / Національний університет «Львівська політехніка» [та інші]. – Л. : Видавництво Національного університету «Львівська політехніка», 2007. – Вип. 19. – С. 126–129.
230. Пастор і політика; [Сторінка редактора] // Людина і світ – 2000. – № 3 – С. 50.
231. Пащенко В. Православна церква в тоталітарній державі; [Текст] : [Монографія] / В. Пащенко. – Полтава : АСМІ, 2005. – 631 с.
232. Первые женщины-священники появились в Финляндии 25 лет назад [Електронний ресурс] – Режим доступа : [http://yle.fi/uutiset/pervye\\_zhenshchiny-svyashchenniki\\_poyavilis\\_v\\_finlyandii\\_25\\_let\\_nazad/6595633](http://yle.fi/uutiset/pervye_zhenshchiny-svyashchenniki_poyavilis_v_finlyandii_25_let_nazad/6595633)
233. Первые пасторы «Фонда Лютера» были посвящены в священники [Електронний ресурс]. – Режим доступа :

- [http://yle.fi/uutiset/pervye\\_pastory\\_fonda\\_lyutera\\_byli\\_posvyashcheny\\_v\\_svyaschenniki/6605927](http://yle.fi/uutiset/pervye_pastory_fonda_lyutera_byli_posvyashcheny_v_svyaschenniki/6605927).
234. Петрухин В. Я. Начало этнокультурной истории Руси IX-XI вв / В. Я. Петрухин. – Смоленск – М. : Гнозис, 1995. – 320 с.
235. Петрушко В. И. Украинская греко-католическая церковь: современное состояние / В. И. Петрушко // Ежегодная Богословская Конференция Православного Свято-Тихоновского Богословского Института : [Материалы]. – М., 1997. – С. 42–47.
236. Пигулевская Н. В. Ближний Восток. Византия. Славяне / Н. В. Пигулевская. – Л. : Наука, 1976. – 240 с.
237. Пірен М. І. Соціологія релігії : Підручник / М. І. Пірен. – К. : Персонал, 2008. – 344 с.
238. Плещунов Ф. Запрет на строительство минаретов в Швейцарии : революция в европейском толерантном мышлении? [Электронный ресурс] / Ф. Плещунов // Официальный сайт Института Ближнего Востока. – Режим доступа : <http://www.iimes.ru/rus/stat/2009/02-12-09b.htm>.
239. Подопригора Р. А. Государство и религиозные организации (административно-правовые вопросы) / Р. А. Подопригора. - Алматы, 2002. – 324 с.
240. Политикологија религије (серб. – журнал з «Політлогії релігії» ; [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://www.politicsandreligionjournal.com/>.
241. Полякова Я. Осоловості організації релігійної освіти у Північній Ірландії (історія та сучасність) [Електронний ресурс] / Яна Полякова // Порівняльно-педагогічні студії. – 2012. – № 2. – Режим доступу : [file:///D:/Documents/Downloads/18744-28117-1-SM%20\(1\).pdf](file:///D:/Documents/Downloads/18744-28117-1-SM%20(1).pdf).
242. Понкин И. В. Светскость государства / И. В. Понкин. – М. :Изд-во Учебно-научного центра довузовского образования, 2004. – 466 с.

243. Постанова КМУ «Про затвердження положення про Раду у справах релігій при Кабінеті Міністрів України» № 107-92-п від 02.03.1992; [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/107-92-п>.
244. Постанова КМУ «Про Державний комітет України у справах національностей та релігій» № 201 від 14.02.2007 р. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/201-2007-п>
245. Постанова КМУ «Про затвердження Положення про Державний комітет у справах релігій» № 2-96-п від 03.01.1996 р. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/main/tt2002>
246. Постанова КМУ Про затвердження Положення про Державний департамент у справах релігій № 770-2005-п від 18.08.2005 р. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/770-2005-п>
247. Постанова КМУ «Про затвердження Положення про Комісію з питань забезпечення реалізації прав релігійних організацій та її складу» № 953-2008-п 30.10.2008 р. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/953-2008-п>.
248. Постанова КМУ «Про утворення Державного департаменту у справах релігій» № 390 від 26.05.2005 р.; [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/390-2005-п>.
249. Постанові КМУ «Про утворення Державного комітету України у справах національностей та релігій» № 1575 від 08.11.2006 ; [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/1575-2006-п>
250. Права людини. Доповідь держдепартаменту США // Людина і світ. – 2000, вересень. – С. 15-20.
251. Предстоятелі УПЦ КП та УГКЦ зустрілися з високопосадовцями США і попросили їх допомагати Україні; [Електронний ресурс] / Новини від 6.02.2014 р. / Релігія в Україні. – Режим доступу : <http://>

//www.religion.in.ua/news/ukrainian\_news/24801-predstoyateli-upc-kp-i-ugkc-zustrilisya-z-visokoposadovcyami-ssha-i-poprosili-yix-dopomagati-ukrayini.html

252. Президент України попросил Патріарха Варфоломея допомогти в створенні єдиної поместной православної Церкви; [Електронний ресурс] / Новини 26 липня 2008 г // NEWSRU.COM. – Режим доступу : <http://www.newsru.com/religy/26jul2008/ugh.html>.
253. Про стан і тенденції розвитку релігійної ситуації та державно-конфесійних відносин в Україні за 2009 рік : інформ. звіт Державного комітету України у справах національностей та релігій [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://orthodoxy.org.ua/tn/node/3841>.
254. Про стан і тенденції розвитку релігійної ситуації та державно-церковних відносин : інформаційний звіт Державного комітету України у справах релігій. – К., 2004. – 64 с.
255. Про свободу совісті та релігійні організації: Закон України від 23 квітня 1991 року №987-ХІІ. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.rada.gov.ua>.
256. Проект Закону України «Про внесення змін до деяких законів України (щодо заснування релігійними організаціями навчальних закладів)» № 1447 від 11.12.2014 р. [Електронний ресурс] / Головний правовий портал України – Режим доступу : [http://search.ligazakon.ua/l\\_doc2.nsf/link1/JH14700I.html](http://search.ligazakon.ua/l_doc2.nsf/link1/JH14700I.html).
257. Проект Закону України «Про внесення змін до Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» (щодо запобігання діяльності релігійних культів деструктивного типу та тоталітарних сект) № 2419 від 21.04.2008; [Електронний ресурс] / Верховна Рада України. – Режим доступу : [http://w1.c1.rada.gov.ua/pls/zweb2/webproc4\\_1?pf3511=32379](http://w1.c1.rada.gov.ua/pls/zweb2/webproc4_1?pf3511=32379).
258. Проект Закону України «Про внесення зміни до статті 5 Закону України «Про податок на додану вартість» (щодо звільнення від ПДВ операцій із

- ввезення у митному режимі імпорту Біблій релігійними організаціями» реєстр. № 5026 від 27.07.2009 р.; [Електронний ресурс] / Проекти актів Кабінету Міністрів України / Інститут релігійної свободи в Україні. – Режим доступу : [http://www.irs.in.ua/index.php?option=com\\_content&view=article&id=373&catid=41&Itemid=68](http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=373&catid=41&Itemid=68).
259. Проект Закону України «Про внесення змін та доповнень до Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» (щодо заборони діяльності тоталітарних релігійних сект) № 5473 від 24.12.2009; [Електронний ресурс] / Верховна Рада України Режим доступу. – Режим доступу : [http://w1.c1.rada.gov.ua/pls/zweb2/webproc4\\_1?pf3511=32379](http://w1.c1.rada.gov.ua/pls/zweb2/webproc4_1?pf3511=32379).
260. Проект Закону України «Про повернення культових будівель релігійним організаціям: розроблений Державним комітетом України у справах національностей та релігій та оприлюднений для громадського обговорення» від 20.08.2010 р.; [Електронний ресурс] / Релігійно-інформаційна служба України. – Режим доступу : [http://risu.org.ua/ua/index/resources/goverments\\_doc/doc\\_projects/37660](http://risu.org.ua/ua/index/resources/goverments_doc/doc_projects/37660).
261. Проект Концепції підтриманий Всеукраїнською Радою Церков і релігійних організацій. Текст проекту, вміщений в цьому журналі / Центр Разумкова // Національна безпека і оборона – 2007. – № 8. – С. 2-21.
262. Пупинг Г. Меморандум «Новая Венгерская Конституция» от 29.04.2011 р.; [перев. с англ. Анна Эрнст; Европейский правовой центр]; [Електронний ресурс] / Грегор Пупинг, Алессіо Пекораріо. – Режим доступу : <http://eclj.org/PDF/ECLJreportinrussian.pdf>.
263. Пучков П. И. Религии современного мира / П. И. Пучков, О. Е. Казьмина. – М., 1997. – 286 с.
264. Рада Церков провела консультативну зустріч щодо зупинення кровопролиття та сприяння виходу з кризи 19.02.2014 р.; [Електронний ресурс] / Всеукраїнська рада церков та релігійних організацій. – Режим

- доступ у: <http://vrciro.org.ua/ua/events/372-council-of-churches-held-advisory-meeting>.
265. Раздьяконов В. Институционализация диалогического направления дискурса : наука и религия. в современной России/ Владислав Раздьяконов // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2015. – № 1. – С. 11-29.
266. Рапов О. М. Русская церковь в IX – первой трети XII в. Принятие христианства / О. М. Рапов. – М. : Русская панорама, 1988. – 416 с.
267. Рекомендация Парламентской Ассамблеи Совета Европы «Религия и перемены в Центральной и Восточной Европе» № 1556 (2002); [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http://www.irs.in.ua/index.php?option=com\\_content&view=article&id=93%3A1](http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=93%3A1).
268. Рекомендация Парламентской ассамблеи Совета Европы № 1720 от 2005 г. «Образование и религия»; [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http://www.coe.int/T/r/Parliamentary\\_Assembly/%5BRussian\\_documents%5D/%5B2005%5D/%5BOct2005%5D/Rec1720\\_rus.asp#TopOfPage](http://www.coe.int/T/r/Parliamentary_Assembly/%5BRussian_documents%5D/%5B2005%5D/%5BOct2005%5D/Rec1720_rus.asp#TopOfPage).
269. Рекомендация Парламентской ассамблеи Совета Европы № 804 от 2007 г. «Государство, религия, светское общество и права человека»; [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http://www.coe.int/T/r/Parliamentary\\_Assembly/%5BRussian\\_documents%5D/%5B2007%5D/%5BJun2007%5D/Rec1804\\_rus.asp](http://www.coe.int/T/r/Parliamentary_Assembly/%5BRussian_documents%5D/%5B2007%5D/%5BJun2007%5D/Rec1804_rus.asp).
270. Религиоведение : Учебное пособие и учебный словарь-минимум по религиоведению / Под ред. И. Н. Яблокова. – М. : Гардарики, 2000. – 536 с.
271. Религиозная ситуация и государственно-конфессиональные отношения в 2010 году; [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http://www.belarus21.by/ru/main\\_menu/religion/sotr/%3C##href](http://www.belarus21.by/ru/main_menu/religion/sotr/%3C##href)

272. Религия и общество : Хрестоматия по социологии религии / [Сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич]. – М. : Аспект Пресс, 1996. – 775 с.
273. Релігієзнавство : навч. посіб. / за ред. С. А. Бублика. – К., 1998. – 496 с.
274. Релігієзнавство : Підручник / [О. П. Сидоренко, С. С. Корлюк, Т. С. Посполітак та ін.]; за ред. О. П. Сидоренка. – К. : Знання, 2007. – 468 с.
275. Релігійний чинник у процесах націо– та державотворення : досвід сучасної України : [Монографія.] – К. : Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2012. – 272 с.
276. Референдум в Швейцарії по ЕСОРОП-Ініціативі; [Електронний ресурс] // Швейцарія делова від 08.11.2014 р. – Режим доступу : <http://business-swiss.ch/2014/11/referendum-shvejtsarii-esorop/>
277. Релігія і релігійність у посткомуністичній Європі. Цифри і факти без інтерпретацій // Людина і світ. – 1997. – Листопад-грудень. – С. 2-10.
278. Релігія – Світ – Україна; [Кол. монографія в 3-х кн. / за наук. ред. А. Колодного і Л. Филипович. – Кн. II Міжконфесійні відносини у конфесійному полі України // Українське релігієзнавство. – К., 2011. – Спецвипуск. № 1 – 371 с.
279. Релігійна і світська освіта в Україні : проблема співіснування. Матеріали Міжнародної молодіжної літньої школи. – К., 2006. – 80 с.
280. Релігійна панорама : Інформаційно-аналітичний журнал / Українська асоціація релігієзнавців. – Київ : Світ Знань, 2010. – № 2 (112) – 80 с.
281. Релігійні організації у регіонах України (станом на 1 січня 1999 р.); [Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України. – Режим доступу : <http://risu.org.ua/ua/index/resources/statistics/ukr-reg1999>
282. Релігійні організації у регіонах України (станом на 1 січня 2000 р.) ; [Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України. – Режим доступу : <http://risu.org.ua/ua/index/resources/statistics/Ukr2000>



283. Релігійні організації у регіонах України (станом на 1 січня 2001 р.) ;  
[Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України/ – Режим  
доступу : <http://risu.org.ua/ua/index/resources/statistics/Ukr2001>.
284. Релігійні організації у регіонах України (станом на 1 січня 2004 р.) ;  
[Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України. – Режим  
доступу : <http://risu.org.ua/ua/index/resources/statistics/ukr-reg2004>.
285. Релігійні організації у регіонах України (станом на 1 січня 2005 р.);  
[Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України. – Режим  
доступу : <http://risu.org.ua/ua/index/resources/statistics/ukr2005>.
286. Ричардсон Дж. Социальное конструирование правового плюрализма  
/ Джеймс Ричардсон // Государство, религия, церковь в России и за  
рубежом. – 2013. – № 2. – С. 40-62.
287. Робберс Г. Государства и религии в Европейском Союзе / Г. Робберс. –  
М. : Ин-т Европы РАН, 2009. – 719 с.
288. Рогатін В. М. Державна політика стосовно нерелігійних об'єднань: досвід  
Європи та України / В. М. Рогатін // Історичний архів. Наукові студії :  
Збірник наукових праць. – Миколаїв : Вид-во ЧДУ ім. Петра Могили, 2010.  
– Вип. 5. – 192 с. – С. 44-48.
289. Ромашова Н. «Божественный» мандат. Почему священнослужители идут в  
депутаты? / Н. Ромашова // День. – 2006. – № 34. – 1 марта. – С. 2
290. Рощина Л. Вплив церковного розколу на формування мережі  
православних духовних освітніх установ України / Л. Рощина // Вісник  
факультету філософії і релігієзнавства ДУіШІ. Збірка наукових праць. –  
Донецьк : Східний видавничий дім, 2011. – С. 90-96.
291. Руссо Ж. Ж. Гражданское исповедание веры : почему государству важно,  
чтобы каждый гражданин имел религию / Ж. Ж. Руссо // Религия и  
общество : Хрестоматия по социологии религии / Сост. В. И. Гараджа,  
Е. Д. Руткевич. – М. : Аспект Пресс, 1996. – С. 40-49.

292. Саган О. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан / О. Саган – К., 2004. – 910 с.
293. Саган О. Моделі державно-церковних взаємин у світовій історичній перспективі / О. Саган // Актуальні проблеми державно-церковних відносин в Україні : науковий збірник / Відділення релігієзнавства Інст-ту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України; голова ред. В. Д. Бондаренко, А. М. Колодний. – К. : ВіП, 2001. – С. 140-148.
294. Сикорская Н. ОБСЕ осудила Швейцарию за религиозную дискриминацию; [Електронний ресурс] / Н. Сикорская // Швейцарские новости. Каждый день. – Режим доступу : <http://www.nashgazeta.ch/news/12961>.
295. Сисин Ф. Церква, держава та нація: проблеми православ'я в сучасній Україні / Ф. Сисин // Свобода віровизнання. Церква і держава в Україні. – К., 2000. – С. 13-17.
296. Скуратівський В. Т. Український народний календар / В. Т. Скуратівський. – К. : Техніка, 2003. – 383 с.
297. Службени гласник РС. – 2006. – № 36; [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://vere.gov.rs/KSCVZ/uploads/Dokumenti/ZakonOCrkvamaIVerskimZajednicama.pdf>.
298. Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов / А. Смит – М. : Эксмо, 2007. – 960 с.
299. Соглашение о сотрудничестве между Республикой Беларусь и Белорусской Православной Церковью; [Електронний ресурс]. Режим доступу : <http://orthodox-newspaper.ru/numbers/at30381>
300. Создано депутатское объединение «За єдину помісну церкву» // Зеркало недели. – 1995. – № 41 (54). – 20 октября.
301. Соціологія; [Текст; Підручник для студ. вищ. навч. закладів] / [За ред. В. Г. Городяненка]. – К. : Видавничий центр «Академія», 2002. – 560 с.

302. Спиноза Б. Богословско-политический трактат; [Текст] / [Пер. с лат. М. Лопаткина] / Барух Спиноза // Избранные произведения. Т. 2. – М. : Изд-во «Полит. лит-ры», 1957 – Режим доступа : <http://cupyusa.narod.ru/fil/baruh.htm>.
303. Степанов Цв. Средновековните Б'лгария. Нови факти, интерпретации, хипотези / Цветелин Степанов. – С. : Тангра ТанНакРА, 2000. – 25 с.
304. Стоцький Я. Греко-католицька церква та релігійна ситуація на Тернопільщині (1946–1989 рр.) / Я. Стоцький. – Тернопіль, 2004. – 382 с.
305. Суворов Н. С. Учебник церковного права / Н. С. Суворов. – М. : Зерцало, 2004. – 504 с.
306. Сухов А. Д. Религия в истории общества / А. Д. Сухов. – М. : Наука, 1979. – 96 с.
307. Сьомін С. В. Державно-церковні відносини : світовий досвід і Україна (історико-політичний аналіз) : монографія / С. В. Сьомін, Ю. Г. Кальниш, В. М. Петрик, В. В. Остроухов; за ред. З. І. Тимошенко. – К. : [б. в.], 2002. – 321 с.
308. Сьюэлл Э. Сравнительная характеристика светских государств и равенство религиозных организаций / Ю. Сьюэлл // Пределы светскости. – М. : Сова, 2005 – С. 44-56.
309. Статистика Финляндии; [Электронный ресурс] / Официальный сайт Государственных служб Финляндии. – Режим доступа : [http://www.stat.fi/meta/kas/valtionkirikko\\_en.html](http://www.stat.fi/meta/kas/valtionkirikko_en.html).
310. Таранюк Ж. П. Правовой и прагматический подходы к формированию отношений религии и политики / Ж.П. Таранюк // Logos – 2011 : Сборник научных статей; [Под ред. И. Василенко]. – М. : Изд-во А. В. Воробьев, – С. 61-64.
311. Тейлор Ч. Структуры закрытого мира / Чарльз Тейлор // Логос (философско-литературный журнал). – 2011. – № 3. – С. 3- 55.

312. Тейлор Ч. Что такое светскость? / Чарльз Тейлор // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2015. – № 1 (33). – С. 218-253.
313. Темперман Дж. Свобода выражения и религиозные чувства в плюралистических обществах : проблема экстремальных высказываний / Дж. Темперман // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2013. – № 2 – С. 13-39.
314. Теплых М. С. Диалектика когнитивно-онтологической и когнитивно-гносеологической веры / М. С. Теплых // Вестник ОГУ. – 2006. – № 9 (Ч. 1). – С. 124-129.
315. Тернер Б. Религия в постсекулярном обществе; [Пер. з англ. под ред. О. Кырлежева] / Брайн Тернер // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2012. – № 2(30). – С. 21-51.
316. Токман В. Механізми забезпечення свободи віросповідання в європейських країнах [Електронний ресурс] / В. Токман // Національний інститут стратегічних досліджень, відділ гуманітарної політики. – Режим доступу : [www.niss.gov.ua/Monitor/mart2009/11.htm](http://www.niss.gov.ua/Monitor/mart2009/11.htm).
317. Толочко П. Нужна ли Украине поместная православная церковь? [Електронний ресурс] / П. Толочко // Портал «2000». – 2007 – 26 января. Режим доступа : [http://www.2000.ua/v-nomere/forum/puls/nuzhna-li-ukraine-pomestnaja-pravoslavnaja-tserkov\\_arhiv\\_art.htm](http://www.2000.ua/v-nomere/forum/puls/nuzhna-li-ukraine-pomestnaja-pravoslavnaja-tserkov_arhiv_art.htm).
318. Томка М. Релігія, релігійність і Церква в Угорщині та ЦСЄ / Міклош Томка // Людина і світ. – 1997. – № 8 – С. 15-21.
319. Топчиев М. С. Религиозная идентичность и конфессиональная безопасность в поликультурном регионе / М. С. Топчиев // Каспийский регион : политика, экономика, культура. – 2010. – № 4 (10) – С. 20-25.
320. Трейнор Б. Теоретизуя на тему постсекуляроного общества / Брайн Трейнор // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2012. – № 2. – С. 178-212.

321. Трёлъч Э. Церковь и секта / Эдвард Трёлъч // Религия и общество : Хрестоматия по социологии религии / [Сост. В. Гараджа, Е. Руткевич]. – М. : Аспект Пресс, 1996. – 775 с.
322. Тюрин Ю. Церковь Датского народа; [Электронный ресурс] / Ю. Тюрин / Агентство Политических новостей, 03.05.2005 г. – Режим доступа : <http://www.apn.ru/publications/article1381.htm>.
323. Угринович Д. М. Философские проблемы критики религии : (О специфике религии и ее месте в общественном сознании) / Д. М. Угринович. – М. : Изд-во МГУ, 1965. – 349 с.
324. Угринович Д. М. Социальные функции и социальная роль религии / Д. М. Угринович // Философия науки. – 1980. – № 3. – С. 45-51.
325. Узланер Д. Картография постсекулярного [Электронный ресурс] / Дмитрий Узланер // Отечественные записки. – 2013. – № 1 (52) – Режим доступа : <http://www.strana-oz.ru/2013/1/kartografiya-postsekulyarnogo>.
326. Узланер Д. От Фрейда в «Сакральной социологии» : учение Филиппа Риффа / Д. Узланер // Логос. – 2007. – № 5(62). – С. 236-255.
327. Узланер Д. От секулярной современности к «множественным» : социальная теория о соотношении религии и современности / Д. Узланер // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2012. – № 1 – С. 8-32.
328. Узланер Д. Диалог религии и науки : взгляд с позиций современной теории демократии / Д. Узланер // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2015. – № 1 (33). – С. 136-164.
329. Узланер Дм. «Пусси райот» и особенности российского «постсекуляризма» / Дм. Узланер // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2013. – № 2 (31). – С. 93-113.
330. Указ Президента України «Про Положення про Міністерство культури України» 06.04.2011 г. № 388/2011; [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/388/2011>.

331. Указ Президента України «Про оптимізацію системи центральних органів виконавчої влади» 09.12.2010 р. № 1085/2010; [Редакція від 21.01.2014 р.]; [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/1085/2010>
332. Указ Президента України «Про Положення про Державний комітет України у справах релігій» № 1229/2000 від 14.11.2000 р.; [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/1229/2000>.
333. Указ Президента України «Про Міністерство України у справах національностей, міграції та культурів» № 408/94 від 25.07.1994 р.; [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/408/94>.
334. Указ Президента України «Про затвердження Положення про Міністерство України у справах національностей, міграції та культурів» № 703/94 від 26.11.1994 р.; [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/703/94>.
335. Указ Президента України «Про утворення Державного комітету України у справах релігій» № 944/95 від 11.10.1995 р.; [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/944/95>.
336. Указ президента України «Про Державний Протокол та Церемоніал України» від 22.08.2002 р. № 746/2002. Редакція від 15.02.2010 р.; [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/746/2002>.
337. Українська Автокефальна Православна Церква // Релігійно-інформаційна служба України 20 червня 2011 р.; [Електронний ресурс]. –/ Режим доступу : [http://risu.org.ua/ru/index/reference/major\\_religions/33294](http://risu.org.ua/ru/index/reference/major_religions/33294).
338. Україна-2013 : державно-конфесійні відносини / Центр О. Разумкова // Національна безпека і оборона. – 2013. – №1. – С. 5.
339. Україна-2014 : суспільно-політичний конфлікт і Церква. Позиції релігійних діячів, експертів, громадян; [Електронний ресурс] / Збірка

- Центру О. Разумкова. – Режим доступу :  
[www.razumkov.org.ua/upload/2014\\_Khyga\\_Religiya\\_5nnn\\_site.pdf](http://www.razumkov.org.ua/upload/2014_Khyga_Religiya_5nnn_site.pdf).
340. УПЦ (КП) и УАПЦ будут совместно изучать пути создания единой Поместной православной церкви на Украине 13.11.2000 г. [Электронный ресурс] / Архив новостей 1989-2004 гг. – Режим доступа :  
<http://www.interfax-religion.ru/?act=archive&div=9051>.
341. УПЦ КП накажет священника, баллотировавшегося в Верховную Раду, – Патриарх Филарет / Релігійно-інформаційна служба України // Новини від 29.10.2012 г.; [Электронный ресурс]. – Режим доступа :  
[http://theology.in.ua/article\\_print.php?\\_lang=ru&id=50047&name=religion\\_and\\_policy](http://theology.in.ua/article_print.php?_lang=ru&id=50047&name=religion_and_policy).
342. Усачев А. С. Комментарии к Степенной книге: некоторые дополнения / А. С. Усачев // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. – 2012. – № 4 (50). – С. 108–119.
343. Федеральний Конституційний Закон Австрійської Республіки від 10.11.1920 р.; [Электронный ресурс]. – Режим доступа :  
[www.parliament.am/library/sahmanadrutyunner/Austria.doc](http://www.parliament.am/library/sahmanadrutyunner/Austria.doc)
344. Федеральный Закон Австрии о юридическом статусе религиозных общин, 19.01.1998 г.; [Электронный ресурс] / Центр религиоведческих исследований имени священномученика Иринея Лионского. – Режим доступа : <http://iriney.ru/main/pravo/federalnyij-zakon-avstrii.html>
345. Федоров В. Русская Православная Церковь и государство. Синодальный период. 1700–1917 гг. / В.Федоров. – М. : Русская панорама, 480 с.
346. Федючек І. Досвід державно-церковних відносин країн Центрально-Східної Європи / І. Федючек // Релігійна свобода. Науковий щорічник. Вип. № 11. – К., 2007. – С. 82-87.
347. Феррари С. Европейская модель церковно-государственных отношений (Ч. II. Неправомочность государства в религиозных вопросах и независимость религиозных общин) / Сильвио Феррари // Интерфакс-

- Религия. 26.02.2005 г. – Режим доступа : <http://interfax-religion.ru/index.php/print.php?act=analysis&div=10>.
348. Феррари С. Европейская модель церковно-государственных отношений. Ч. III. Избирательное сотрудничество между государством и религиозными общинами; [Электронный ресурс] / Сильвио Феррари // Интерфакс-Религия. 2.03.2005 г. – Режим доступа : <http://www.interfax-religion.ru/?act=analysis&div=11>.
349. Феррари С. Светское и церковное в европейской конституции; [Электронный ресурс] / С. Феррари. – Режим доступа : [http://ruskline.ru/monitoring\\_smi/2003/06/04/svetskoe\\_i\\_cerkovnoe\\_v\\_evropejskoj\\_konstitucii](http://ruskline.ru/monitoring_smi/2003/06/04/svetskoe_i_cerkovnoe_v_evropejskoj_konstitucii).
350. Феррари С. Церковь и государство в Западной Европе. Итальянская модель / С. Феррари // Модели церковно-государственных отношений стран Западной Европы и США : сб. науч. трудов / Ин-т философии НАН Украины; ред. В. Еленский [и др.]. – К., 1996. – С. 66-79.
351. Филипович Л. Нові релігійні течії України : огляд, документи, переклади / Филипович Л., Дудар Н. – К. : Наукова думка, 2001. – 132 с.
352. Философский словарь / Под ред. М. М. Розенталя. – 3-е изд. – М. : Изд-во политической литературы, 1972. – 496 с.
353. Финляндская православная Церковь // [Электронный ресурс] – Режим доступа : <https://www.ort.fi/ru/artikkelit/finlyandskaya-pravoslavnaya-tserkov>.
354. Філософський словник соціальних термінів [Вид. третє, доповнене]. – Х. : Р. И. Ф., 2005 – 672 с.
355. Форостюк О. Д. Новітні релігійні рухи / О. Форостюк // Релігієзнавство : Навчальний посібник / За заг. ред. О. М Єременка. – Луганськ : РВВ ЛАВС, 2005. – 344 с.
356. Фрезер Дж. Фольклор В Ветхом Завете / Дж. Дж. Фрезер; Пер. с англ. Д. В. Ольпина. – М. : ООО «АСТ», 2003. – 650 с.



357. Хабермас Ю. Религия и публичность. Когнитивные предпосылки для «публичного использования разума» религиозных и секулярных граждан / Ю. Хабермас // Между натурализмом и религией. Философские статьи; [Пер. с нем. М. Б. Скуратова]. – М. : Издательство «Весь Мир», 2011. – 336 с. – С. 109– 141.
358. Хабермас Ю. Вера и знание / Ю. Хабермас // Будущее человеческой природы. – М. : Издательство «Весь Мир», 2002. – 144 с.
359. Хабермас Ю. Против «воинствующего атеизма» («Постсекулярное» общество – что это такое?); [Электронный ресурс] // Русский журнал : [сайт] / Юрген Хабермас. – Режим доступа : <http://www.russ.ru/pole/Protiv-voinstvuyuschego-ateizma>.
360. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон. – М. : АСТ, 2003. – 603 с.
361. Холмс С. Церковь и государство в Восточной Европе / С. Холмс // Конституционное право : Восточноевропейское обозрение.– 1999. – № 1 (26). – С. 49–50.
362. Центр Розумкова // Національна безпека і оборона. – 2011. – № 1-2. – С. 63-64
363. Церква і суспільство в Україні : проблеми взаємовідносин (Аналітична доповідь УЦЕПД) // Національна безпека і оборона. – 2000. – № 10 – С. 2-66.
364. Церква Ісуса Христа Святих останніх днів; [Електронний ресурс] / Офіційний сайт. – Режим доступу : <http://www.ldschurch.com.ua>.
365. Церковный налог повысится; [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http://yle.fi/uutiset/tserkovnyi\\_nalog\\_povysitsya/6600082](http://yle.fi/uutiset/tserkovnyi_nalog_povysitsya/6600082).
366. Цуканова Е. В. Особенности государственно-церковных отношений в Германии [Электронный ресурс] / Е. В. Цуканова. – Режим доступу : [http://www.ronl.ru/referaty/religiya\\_i\\_mifologiya/197069/](http://www.ronl.ru/referaty/religiya_i_mifologiya/197069/).

367. Цыпин В. Курс церковного права; [переиздан с 1888 г.] / В. Цыпин. – Ярославль : Христианская жизнь, 2004. – 700 с.
368. Часопис «Свята Земля» [Электронный ресурс] // Новини. – Режим доступа : <http://www.credo-ua.org/category/news/vatican>.
369. Черній А. М. Релігієзнавство : [навч. посіб.] / А. М. Черній, А. І. Лахно. – К. : Вид-во Європейського ун-ту, 2004. – 288 с.
- 370.** Чернышева О. В. Церковь и демократия. Опыт Швеции / О. В. Чернышева. – М. : Наука, 1994. – 188 с.
371. Четверикова О. Ислам в современной Европе : стратегия «добровольного гетто» против политики интеграции; [Электронный ресурс] / О. Четверикова // Россия – XXI. – 2005. – № 1 – С. 54-66. – Режим доступа : <http://www.mgimo.ru/files/144983/144983.pdf>.
372. Четверикова О. Религия и политика в современной Европе / О. Четверикова. – М. : Московские ученики и картолитография, 2005 – 176 с.
373. Четверикова О. Н. Ватикан : курс на мировое правительство / О. Н. Четверикова [Электронный ресурс] // Фонд стратегической культуры. – 28.10.2009. – Режим доступа : <http://fondsk.ru/article.php?id=2556>.
374. Четверикова О. Н. Новый папа римский будет строить единую мировую религию; [Электронный ресурс] / О. Н. Четверикова // Комсомольская правда. – 2013. – 21 марта. – Режим доступа : <http://www.kp.ru/daily/26049.3/2961619/>.
375. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні; [Текст; Переклад Я. Рубан]; [Електронний ресурс] / Д. Чижевський. – Прага, 1931. – Київ, 1992. – 230 с. – Режим доступу : <http://litopys.org.ua/chyph/chyph.htm>
376. Чиркин В. Е. Государствоведение : учебник. – 2-е изд., испр. и доп. / В. Е. Чиркин. – М. : Юристъ, 2000. – 384 с.

377. Шанда Б. Конституционные судебные процессы по вопросу свободы вероисповедания в Венгрии; [Электронный ресурс] / Б. Шанда. – Режим доступа : [www.hrights.ru](http://www.hrights.ru).
378. Шахнович М Когнитивная наука и исследование религии / Марианна Шахнович // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2013. – № 3 (31). – С. 32-62.
379. Шевченко С.А.
380. Шевченко С.А.
381. Широке розмежування держави та Церкви у Ліхтенштейні» 17.08.2011 р.; [Електронний ресурс] // Католицький оглядач. Інформаційний сайт порталу МСІ. – Режим доступу : <http://archive.catholicnews.org.ua/shiroke-rozmezhuвання-derzhavi-i-tserkvi-u-likhtenshteini#point>.
382. Шкрібляк С. Відновлення та специфіка функціонування православної ієрархії у 20-30-ті роки XVII ст. / С. Шкрібляк // Українське релігієзнавство. – 2011. – № 4. – С. 98-106.
383. Штерин М. Религиозный плюрализм и новые религии в Англии; [Электронный ресурс] / Марат Штерин // Журнал «Индекс : досье на цензуру» – 2000. – № 11. – Режим доступа : <http://index.org.ru/journal/11/shterin.html>.
384. Шуба О. В. Релігія в етнопонаціональному розвитку України (політологічний аналіз): Автореф. дис. ... д-ра політ. наук : 23.00.02 / О. В. Шуба; Львів. держ. ун-т ім. Івана Франка. – Л., 1999. – 30 с.
385. Шуба О. Релігія в етнопонаціональному розвитку України (політологічний аналіз); [Текст] : [Монографія] / О. Шуба – К. : Криниця, 1999. – 324 с.
386. Шульц Т. Иоанн Павел II / Пер. с англ. О. В. Дорошкевич; Худ. обл. М. В. Драко. – Мн. : ООО «Попурри», 2000. – 640 с.
387. Шумунова Д. Релігійні конфлікти в умовах глобалізації : Автореф. дис. ... канд. філософ. Наук : 09.00.11 / Д. Д. Шумунова; Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка. – К., 2006. – 17 с.

388. Эрвье-Леже Д. В поисках определенности: парадоксы религиозности в обществах развитого модерна / Д. Эрвье-Леже // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2015. – №1(33). – С. 254-268.
389. Эрдо П. Конкордат в Европе; [Электронный ресурс] / П. Эрдо. – Режим доступа : [http://agnuz.info/tl\\_files/reading\\_room/erdo/](http://agnuz.info/tl_files/reading_room/erdo/).
390. Юдин А. История религии в Австрии; [Электронный ресурс] / А. Юдин. – Режим доступа: <http://www.catholic.ru/modules.phpname=Encyclopedia&op=content&tid=41>.
391. Юм Д. О суеверии и исступлении / Д. Юм // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. – М. : Аспект Пресс, 1996. – С. 28-32
392. Юскаев Н. Х. Из опыта взаимодействия армии и церкви в некоторых восточноевропейских странах / Н. Х. Юскаев // Религия, церковь в России и за рубежом. Информационный бюллетень. – М., 1998. – № 3-4. – С. 43-546.
393. Ющенко обговорить із Папою Римським створення в Україні єдиної помісної Церкви; [Електронний ресурс] // NEWSru.ua 28 травня 2009 р. / Режим доступу : <http://www.newsru.ua/arch/ukraine/28may2009/pomisnacerkva.html>
394. Яблоков И. Н. Религия и политика / И.Н.Яблоков // Религиоведение – № 1 – 2011 –С. 218-227
395. Яблоков И. Н. Проблема определения религии // История религии. В 2 тт. Т. 1 : Учебник / В. В. Винокуров, А. П. Забияко, З. Г. Лапина и др.; Под общей ред. И. Н. Яблокова. – М. : Высшая школа, 2002. – С. 17-28.
396. Яворницький Д. І. Історія запорізьких козаків. В 2-х т.; [Текст; Переклад з російської Іван Сварник; Упоряд. М. Апанович; Худ. В. М. озорець] / Д. І. Яворницький. – Т. 1. – Л. : Світ, 1990 – 319 с.
397. Яроцький П. Релігієзнавство : підручник /П. Л. Яроцький. – К. : Кондор-Видавництво, 2013. – 442 с

398. Яцишин У. Роль церкви і духовенства у виборчому процесі України / Уляна Яцишин // Українська національна ідея : реалії та перспективи розвитку, Випуск 23. – 2011 – С. 128-133
399. Acta apostoligae se dis Supplemento per le leggi e disposizioni dello stato della citta del vaticano pontificato di S.S.Pio XI – Anno Vili Citta del Vaticano : Tipografia Poliglotta vaticana, 1929 [Електронний ресурс]. – Режим доступу :  
<http://www.vaticanstate.va/content/dam/vaticanstate/documenti/leggi-e-decreti/Normative-Penali-e-Amministrative/Supplementoleggedisposizioni.pdf>
400. Address of the holy father to the new Ambassador of the Sovereign military order of Malta to the holy see / 2001, 12 January, Friday // Офіційний сайт Ватикану [Електронний ресурс]. – Режим доступу :  
[http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/speeches/2001/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_20010112\\_ambassador-ordine-malta\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2001/documents/hf_jp-ii_spe_20010112_ambassador-ordine-malta_en.html)
401. Annuario Pontificio; [Електронний ресурс] – Режим доступу :  
[http://ru.wn.com/annuario\\_pontificio](http://ru.wn.com/annuario_pontificio)
402. Austria /The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements / Stanley M. Burgess, Eduard M. Van Der Maas. – Grand Rapids, Michigan: Zondervan; Exp Rev edition, 2002. – 1328 с.
403. Badow D. Hungary Threatens Religious Liberty ; [Електронний ресурс] / Doug Badow // The World Post? – 12.07.2011. – Режим доступу :  
[http://www.huffingtonpost.com/doug-badow/hungary-threatens-religio\\_b\\_1135263.html](http://www.huffingtonpost.com/doug-badow/hungary-threatens-religio_b_1135263.html)
404. BBC (British Broadcasting Corporation) (2 July 2009); [Електронний ресурс]. – Режим доступу :  
[http://www.bbc.co.uk/religion/religions/christianity/subdivisions/pentecostal\\_1.shtml](http://www.bbc.co.uk/religion/religions/christianity/subdivisions/pentecostal_1.shtml)
405. Bell D. The Cultural Contradictions of Capitalism / D. Bell. – New York : Basic Books, 1996. – 301 p.

406. Berger P. L. The Desecularization of the World : A Global Overview // The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics; [Ed. Peter L. Berger, Grand Rapids] / P. L. Berge. – William B. Eerdmans Publishing Company, 1999 – 135 p.
407. Berman P. S. Global Legal Pluralism / P.S. Berman // University of Southern California Law Review. – 2007. – Vol. 80. – P. 1157–1158
408. Beyond a concept / [Ed. H. de Vries]. [Електронний ресурс]. – New York : Fordham University Press, 2008 – P. 101-119. – Режим доступу : [http://dev.wcfia.harvard.edu/sites/default/files/religionseminar\\_jcasanova.pdf](http://dev.wcfia.harvard.edu/sites/default/files/religionseminar_jcasanova.pdf)
409. Brad S. G. The Unintended Reformation : How a Religious Revolution Secularized Society; [Електронний ресурс] / S. Gregory Brad. – 592 p. – Режим доступу : <http://etnpdf.maobooks.us/book/978-0674045637>
410. Casanova J. Public Religions in the Modern World / Jose Casanova – Chicago : The University of Chicago Press, 1994. – 320 p.
411. Casanova J. Public Religions Revisited; [Електронний ресурс] / Jose Casanova // Public Religions Revisited in Hent de Vries ; [Ed. Religion : Beyond the Concept (Fordham U.P., 2008)] – P. 101-119 – Режим доступу : [http://dev.wcfia.harvard.edu/sites/default/files/religionseminar\\_jcasanova.pdf](http://dev.wcfia.harvard.edu/sites/default/files/religionseminar_jcasanova.pdf).
412. Church of England ; [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.churchofengland.org>.
413. Church of Norway's commitment to the human rights of lesbian, gay, bisexual and transpersons; [Електронний ресурс] / Офіційний сайт Норвезької церкви. – Режим доступу : <http://www.kirken.no/english/news.cfm?artid=410497>.
414. CIA Factbook / The Central Intelligence Agency // <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/fields/2122.html>
415. Costituzione della Repubblica d'Italia; [Електронний режим] / Офіційний сайт Законодавчої бази Італії. – Режим доступу : <http://www.quirinale.it/qrnw/statico/costituzione/pdf/costituzione.pdf>.

416. Connolly W. Why I am not a secularist / William Connolly. – University of Minnesota Press, 2000. – 158 p.
417. Danmarks Riges Grundlov (Grundloven), 1953; [Конституція Данії]; [Електронний ресурс] / Офіційний сайт уряду Данії. – Режим доступу: <https://www.retsinformation.dk/Forms/R0710.aspx?id=45902>.
418. Davie G. Religion in Britain since 1945 : Believing without Belonging / Grace Davie. – Oxford : Blackwell, 1994 – 226 p.
419. Davie G. Religion in Modern Europe. A Memory Mutates (European Societies) / Grace Davie. – Oxford : Oxford University Press, 2000. – 230 p.
420. Dencik L. The Paradox of Secularism in Denmark: From Emancipation to Ethnocentrism ? /L. Dencik// Secularism & Secularity: Contemporary International Perspectives Ed. Barry A. Kosmin and A. Keysar. – Hartford, CT: Institute for the Study of Secularism in Society and Culture, 2007. – 167 p.
421. Durham Cole W. Perspective n Religious Liberty : A Comparative Framework / Cole W. Durham // Religious Human Rights in Global Perspective. Legal Perspective; [Ed. by Johan D. van der Vyver, John Jr. Witte]. –The Hague; London: Martinus Nijhoff, 1996. – Vol. 2 – P. 12-24.
422. Euro-Muslim Organizations & the Coming Elections; [Електронний ресурс] // Euro-Muslims Editorial Desk 4.06.2009. – Режим доступу : <http://www.islamonline.net/servlet/>.
423. Facts about the Church of Sweden; [Електронний ресурс] / Svenska kyrkan. – Режим доступу : <http://www.svenskakyrkan.se/default.aspx?id=657773>.
424. Ferrari S. The New Wine and the Old Cask. Tolerance, Religion and the Law in Contemporary Europe; [Електронний ресурс] / Silvio Ferrari // Ratio Juris. – 1997. – Vol. 10. Issui 1. – P. 75-89. – Режим доступу: [http://www.readcube.com/articles/10.1111%2F1467-9337.00043?r3\\_referer=wol&tracking\\_action=preview\\_click&show\\_checkout=1&purchase\\_referrer=onlinelibrary.wiley.com&purchase\\_site\\_license=LICENSE\\_DENIED](http://www.readcube.com/articles/10.1111%2F1467-9337.00043?r3_referer=wol&tracking_action=preview_click&show_checkout=1&purchase_referrer=onlinelibrary.wiley.com&purchase_site_license=LICENSE_DENIED).

425. Fotiou S. S. *The Church in the Modern World* / Stavros S. Fotiou. – Berkley : InterOrtodox Press, 2000. – 376 p.
426. Fox J. *Bringing Religion into International Relations* / J. Fox, Sh. Sandler. – New York : Palgrave Macmillan, 2004. – P. 12-14.
427. Fra Danmark statistic; [Електронний ресурс] / Fortsat fald i folkekirkens medlemstal. – Режим доступу : <http://www.dst.dk/pukora/epub/Nyt/2002/NR226.pdf>.
428. Frumvarp til stjórnarskipunarlaga ásamt skýringum; [Електронний ресурс] / Законопроект Конституції Ісландії. Примітки та конституційне тлумачення, 2011 – 205 с. / Офіційний сайт Законодавства Ісландії. – Режим доступу : [http://stjornlagarad.is/other\\_files/stjornlagarad/Frumvarp\\_med\\_skyringum.pdf](http://stjornlagarad.is/other_files/stjornlagarad/Frumvarp_med_skyringum.pdf)
429. Gill A. *The Political Origins of Religious Liberty* / Anthony Gill. – Cambridge : Cambridge University Press, 2008. – 280 p.
430. Giovanni Paolo. Verscovo. Servo dei dio a Perpetua memoria. Costituzione Apostolica Pastor Bonus [Електронний ресурс] / Paolo Giovanni. – Режим доступу : [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/apost\\_constitutions/documents/hf\\_jp-ii\\_apc\\_19880628\\_pastor-bonus-index\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_19880628_pastor-bonus-index_it.html)
431. *Global Christianity – A Report on the Size and Distribution of the World’s Christian Population* / 2014, December 19; [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [www.pewresearch.org/fact-tank/2014/07/22/in-30-countries-heads-of-state-must-belong-to-a-certain-religion/](http://www.pewresearch.org/fact-tank/2014/07/22/in-30-countries-heads-of-state-must-belong-to-a-certain-religion/).
432. *Global Religious Diversity. Half of the Most Religiously Diverse Countries are in Asia-Pacific Region*; [Електронний ресурс] / The Pew Research Center’s Religion & Public Life Project. – Режим доступу : <http://www.pewforum.org/files/2014/04/Religious-Diversity-full-report.pdf>.
433. Gregory F. *Science and Religion* / F. Gregory // *From Natural Philosophy to the Sciences. Writing the History of Nineteenth-Century Science*; [Ed. D. Cahan]. – Chicago : University of Chicago Press, 2003. – P. 330–336.



434. Hafner F. Trennung von Kirche und Staat: Anspruch und Wirklichkeit / Felix Hafner. – BJM, 1996 – 225 p.
435. Holbek J. A. Kirken brøt med staten, men beholder medlemmene – Folk merker ingen forskjell, sier tidligere kirkeminister Rigmor Aasrud; [Электронный ресурс] / Jan Aried Holbek // Офіційний сайт журналу «Dette er Vert Lands». – Режим доступу : <http://www.vl.no/troogkirke/kirken-br%C3%B8t-med-staten-men-beholder-medlemmene-1.15618>.
436. Hvorfor betaler du kirkeskat? [Электронный ресурс] / Kirkeskat. – Режим доступу : <http://www.folkekirken.dk/om-folkekirken/kirkeskat/>.
437. Hylton K. N. Church and State : an Economic Analysis; [Электронный ресурс] / Hylton K., Rodionova Y., Deng F. – Boston University of Law Working Paper. – 2008. – № 24 (8) – P. 1–48. – Режим доступу : <http://www.bu.edu/law/faculty/scholarship/workingpapers/2008.html>.
438. Informe Anual sobre Libertad Religiosa – 2010, Espasa; [Электронный ресурс] / Річний звіт Іспанії про Свободу віросповідання у 2010 р. – Режим доступу : [http://photos.state.gov/libraries/spain/164311/news/Religious\\_freedom\\_Spain\\_2010\\_sp.pdf](http://photos.state.gov/libraries/spain/164311/news/Religious_freedom_Spain_2010_sp.pdf).
439. Inglehart R. Culture Shift in Advanced Industrial Society / Ronald Inglehart. – Princeton : Princeton University Press, 1989. – 504 p.
440. Keating P. Religious Freedom and Security. Public Order Based Restrictions to Freedom of Religion in Turkey and Western Europe / P. Keating. – Louvain, European Studies – 2003 – 43 p.
441. Kemp J. Spolupráca štátu s cirkvami a náboženskými spoločnosťami v oblasti finančných vzťahov na Slovensku / J. Kemp // Ročenka Ústavu pre vzťahy štátu a cirkví 2000. – Bratislava, 2001. – S. 100-113.

442. Key facts about the Church of England; [Електронний ресурс] / The Church of England / Facts-stats. – Режим доступу : <https://www.churchofengland.org/about-us/facts-stats.aspx>.
443. Kirkeklokker mot nazister; [Електронний ресурс] / Церковні дзвони проти нацизму / Офіційний сайт журналу «Dette er Vert Lands». – Режим доступу : <http://www.vl.no/verden/kirkeklokker-mot-nazister-1.86304>.
444. Kirkeskatten – folkekirkens vigtigste indtægtskilde i den nationale kirke Danmark; [Електронний ресурс] / Церковний податок – основне джерело доходів національної церкви Данії, 2009–2014 рр.) / Офіційний сайт Законодавства Данії. – Режим доступу : [www.km.dk/soeg/?cx=000106929152693750333%3Acbbdw0tfaky&cof=FORID%3A11%3BNB%3A1&ie=UTF-8&q=kirkeskat](http://www.km.dk/soeg/?cx=000106929152693750333%3Acbbdw0tfaky&cof=FORID%3A11%3BNB%3A1&ie=UTF-8&q=kirkeskat).
445. Kirkestatistik; [Електронний ресурс] / Kirkeministeriet. – Режим доступу : <http://www.km.dk/kirke/kirkestatistik/>.
446. Kirkkolaki, 26.11.1993/1054; [Електронний ресурс] / Закон про Церкву Фінляндії / Офіційний сайт Законодавства Фінляндії. – Режим доступу : <http://www.finlex.fi/fi/laki/ajantasa/1993/19931054>.
447. Klark E. A. Church-state relations in Czech Republic : Past turmoil and present transformation; [Електронний ресурс] / Elizabeth A. Klark // Brigham Young University Law Review. – 1996. – Vol. 1. – Issui 4. – P. 1019-1086. – Режим доступу : <http://digitalcommons.law.byu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1868&context=lawreview>.
448. Kosmin B. A. Contemporary Secularity and Secularism.); [Електронний ресурс] / Barry A. Kosmin // Secularism & Secularity: Contemporary International Perspectives. [Ed. Barry A. Kosmin and Ariela Keysar ] / Kosmin Barry A. – Hartford, CT : Institute for the Study of Secularism in Society and Culture, 2007. – P. 1-17. – Режим доступу :

- <http://ru.scribd.com/doc/17142803/Secularism-Secularity-Contemporary-International-Perspectives>.
449. Lag om Svenska kyrkan 1998-11-26 (1998:1591); [Електронний ресурс] / Dndring införd t.o.m. SFS 2009:1234 / Socialdepartementet / Кдла Regeringskansliets rdttsdatabaser Senast hdmtad 2011-03-01 / Закон «Про церкви Швеції» від 26.11.98 р. Зі змінами від 2011 р. / Законодавство Швеції / Офіційний сайт. – Режим доступу: [file:///D:/Documents/Downloads/Sweden\\_church\\_act\\_1998-en.pdf](file:///D:/Documents/Downloads/Sweden_church_act_1998-en.pdf)
450. Laki ortodoksisesta kirkosta / Lag om ortodoxa kyrkan; [Електронний ресурс] / Законодавство Фінляндії / Офіційний сайт. – Режим доступу : <https://www.finlex.fi/fi/laki/ajantasa/2006/20060985>
451. Leges Statutae Republicae Sancti Marini; [Електронний ресурс] / Законодавство Сан-Маріно / Офіційний сайт. – Режим доступу : [http://web.archive.org/web/20070929001535/http://www2.omniway.sm/sanmarinoguide/aboutsanmarino/sanmarinoguide\\_get\\_par.php3?PARAM=29](http://web.archive.org/web/20070929001535/http://www2.omniway.sm/sanmarinoguide/aboutsanmarino/sanmarinoguide_get_par.php3?PARAM=29)
452. Legge fondamentale dello Stato della Citt del Vaticano [Електронний ресурс]; Конституція держави-граду Ватикан, 2000 р / Законодавство Ватикану / Офіційний сайтю – Режим доступу : <http://vaticanstate.ru/osnovnoj-zakon-gosudarstva-grad-vatikan-26-noyabrya-2000-goda/>.
453. Ley Organica 7/1980, de 5 de julio, de libertad religiosa; [Електронний ресурс]; Органічний Закон 7/1980 від 5 липня, про свободу віросповідання в Іспанії / Законодавство Іспанії / Офіційний сайт. – Режим доступу : [http://noticias.juridicas.com/base\\_datos/Admin/lo7-1980.html](http://noticias.juridicas.com/base_datos/Admin/lo7-1980.html).
454. Liechtenstein. Länderberichte über Menschenrechtspraktiken – 2006. Herausgegeben vom Büro für Demokratie, Menschenrechte und Arbeitsfragen 6. März 2007; [Електронний ресурс] / Законодавство Князівства Ліхтенштейн / Офіційний сайт. – Режим доступу : [http://bern.usembassy.gov/uploads/images/HDrsiwfJ5mjVUdcVG0DI3w/FL\\_HRR06\\_german.pdf](http://bern.usembassy.gov/uploads/images/HDrsiwfJ5mjVUdcVG0DI3w/FL_HRR06_german.pdf).

455. Muslims in Europe: Country guide Islam is widely considered Europe's fastest growing religion, with immigration and above average birth rates leading to a rapid increase in the Muslim population; [Електронний ресурс] / News. BBC. – Режим доступу : <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/4385768.stm>.
456. On the relationship between the Norwegian State and the Church of Norway; [Електронний ресурс] / Publisher : Ministry of Culture and Church Affairs / Офіційний сайт Уряду Норвегії. Архів від 20.1.2006 р. – Режим доступу : [http://www.regjeringen.no/en/archive/Stoltenbergs-2nd-Government/Ministry-of-Culture-and-Church-Affairs/Nyheter-og-pressemeldinger/nyheter/2006/on-the-relationship-between-the-norwegia.html?regj\\_oss=1&id=435167](http://www.regjeringen.no/en/archive/Stoltenbergs-2nd-Government/Ministry-of-Culture-and-Church-Affairs/Nyheter-og-pressemeldinger/nyheter/2006/on-the-relationship-between-the-norwegia.html?regj_oss=1&id=435167).
457. Pingree G. In Spain, dismay at Muslim converts holding sway; [Електронний ресурс] / Geoff Pingree. – Режим доступу : <http://www.csmonitor.com/2006/1107/p04s01>.
458. Pe vei mot ny kirkeordning; [пер. : На шляху до нового Церковного порядку]; [Електронний ресурс] / Kirken i samfunnet / Stat og kirke / Офіційний сайт Норвезької церкви. – Режим доступу : <http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=160752>.
459. Regimini Ecclesiae Universae. Costituzione Apostolica di sua sanita Paolo VI; [Електронний ресурс] / Законодавство Ватикану / Офіційний сайт Ватикану. – Режим доступу : [http://www.vatican.va/holy\\_father/paul\\_vi/apost\\_constitutions/documents/hf\\_p-vi\\_apc\\_19670815\\_regimini-ecclesiae-universae\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_constitutions/documents/hf_p-vi_apc_19670815_regimini-ecclesiae-universae_it.html).
460. Religious affiliation of immigrants to Europe; [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://www.globalreligiousfutures.org/explorer/custom#/?subtopic=23&chartType=bar&data\\_type=percentage&destination=to&year=2010&religious\\_affiliation=all&regions=Europe](http://www.globalreligiousfutures.org/explorer/custom#/?subtopic=23&chartType=bar&data_type=percentage&destination=to&year=2010&religious_affiliation=all&regions=Europe).

461. Report lists new «social evils»; [Электронный ресурс] / 2008, 20 April, Sunday / BBC (British Broadcasting Corporation) / News. – Режим доступа : [http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk\\_news/7356713.stm](http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/7356713.stm).
462. Report on International Religious Freedom – Denmark; [Электронный режим] / United States Department of State, 2010, 17 November. – Режим доступа : <http://www.refworld.org/docid/519dd4cd2a.html>.
463. Rieff Ph. My Life among the Deathworks: Illustration of the Aesthetics of Authority (Sacred Order / Social Order, № 1) / By Philip Rieff, Kenneth Piver, James Davison Hunter. – University of Virginia Press, 2006. – 234 p.
464. Robbers G. State and Church in the European Union ; [2 ed.] / Gerhard Robbers. In conjunction with the European Consortium for State and Church Research. – Baden-Baden : Nomos, 2005 – 641 p.
- 465. Shevchenko S.A.**
466. Social values, Science and Technology January – 2005, February. – P. 9; [Электронный ресурс] / Special Eurobarometer 225 / Wave 63.1 – TNS Opinion & Social. – Режим доступа : [http://ec.europa.eu/public\\_opinion/archives/ebs/ebs\\_225\\_report\\_en.pdf](http://ec.europa.eu/public_opinion/archives/ebs/ebs_225_report_en.pdf).
467. Stato e religione in Svizzera – lotte per il riconoscimento, forme del riconoscimento / Sandro Cattacin, Cla Reto Famos, Michael Duttwiler und Hans Mahnig / ; [Электронный ресурс] / Commissione federale contro il razzismo [Eine Studie des Schweizerischen Forums für Migrations und Bevölkerungsstudien (SFM) im Auftrag der Eidgenössischen Kommission gegen Rassismus (EK)] / Eidgenössische Kommission gegen Rassismus (EKR). – Bern – 2003. – 110 p.
468. Stark R. The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation / Rodney Stark, William Bainbridge. – Berkeley and Los Angeles : University of California Press, 1985. – 600 p.

469. Starkt stöd för homoäktenskap; [Перевод: «Сильна підтримка одностатевих шлюбів»]; [Електронний ресурс] // Svenska Dagbladet, 21.01.2008; [Шведська щоденна газета]. – Режим доступу : [http://www.svd.se/nyheter/inrikes/starkt-stod-for-homoaktenskap\\_793305.svd](http://www.svd.se/nyheter/inrikes/starkt-stod-for-homoaktenskap_793305.svd)
470. Stjórnarskrá lýðveldisins Íslands / Конституція Ісландії від 17 червня 1944 р.; [Електронний ресурс] / Законодавча база / Офіційний сайт Альтінгу. – Режим доступу: <http://www.althingi.is/lagas/142/1944033.html>
471. Supreme Governor of the Church of England; [Електронний ресурс]. – Режим доступу :  
[http://en.wikipedia.org/wiki/Supreme\\_Governor\\_of\\_the\\_Church\\_of\\_England](http://en.wikipedia.org/wiki/Supreme_Governor_of_the_Church_of_England)
472. Svenska kyrkans medlemsutveckling er 2012 [Електронний ресурс] / (Swedish) (PDF) // Svenska kyrkan. – Режим доступу :  
<file:///D:/Documents/Downloads/Stift.pdf>
473. Table : Religious Diversity Index Scores by Country [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.pewforum.org/2014/04/04/religious-diversity-index-scores-by-country/>
474. Taylor Ch. A Secular Age; [Електронний ресурс] / Charles Taylor. – Cambridge and London : The Belknap Press of Harvard University Press, 2007 – 376 p. – Режим доступу : <http://www.thedivineconspiracy.org/Z5233S.pdf>
475. The Constitution – Complete text. The Constitution, as laid down on 17 May 1814 by the Constituent Assembly at Eidsvoll and subsequently amended; [Електронний ресурс] / Конституція Норвегії з правками 2012 р. // Офіційні документи Стортінгу. – Режим доступу : <https://www.stortinget.no/en/In-English/About-the-Storting/The-Constitution/The-Constitution/>
476. The Global Catholic Population, 2013, February 13; [Електронний ресурс] / The Pew Research Center's Religion & Public Life Project. – Режим доступу : [www.pewresearch.org/fact-tank/2014/07/22/in-30-countries-heads-of-state-must-belong-to-a-certain-religion/](http://www.pewresearch.org/fact-tank/2014/07/22/in-30-countries-heads-of-state-must-belong-to-a-certain-religion/)

477. The Global Religious Landscape / 2012, December 18; [Електронний ресурс] / The pew research center's religion & public life project. – Режим доступу : <http://www.pewforum.org/2012/12/18/global-religious-landscape-exec/>
478. Torfs R. Religion and State Relationships in Europe; [Електронний ресурс] / Rik Torfs // Religious Studies Review Vol. 1, No. 4. – December 2007. – P. 31–41. – Режим доступу : <http://www.vjoi.info/index.php/RSREV/article/viewFile/1347/1260>
479. Turner B. S. Managing religions: state responses to religious diversity // Contemporary Islam. – 2007. – Vol. 1, N. 2. – P. 123–137.
480. Verfassung des Eidgenössischen Stand Appenzell I.Rh. 1872; [Перевод : Конституція кантону Швейцарії Аппенцель – Іннерроден]; [Електронний ресурс] / Офіційний сайт Кантону Швейцарії Аппенцель – Іннерроден. – Режим доступу : <https://www.admin.ch/opc/de/classified-compilation/13.html>
481. Verfassung des Fürstentums Liechtenstein; [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.verfassungen.eu/lie/>
482. Verfassung des Kantons Graubünden – Vom Volk angenommen am 18 Mai, 2003; [Перевод : Конституція кантону Граубюнден, 2003]; [Електронний ресурс] / Офіційний сайт кантону Швейцарії Граубюнден. – Режим доступу : <http://www.gr-lex.gr.ch/?locale=de>
483. Voas D. Secularity in Great Britain / David Voas and Abby Day // Secularism & Secularity : Contemporary International Perspectives [Ed. Barry A. Kosmin and Ariela Keysar]. – Hartford, CT : Institute for the Study of Secularism in Society and Culture, 2007. – 167 p. – P. 95-113. – Режим доступу : <http://ru.scribd.com/doc/17142803/Secularism-Secularity-Contemporary-International-Perspectives>