

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
УНІВЕРСИТЕТ «УКРАЇНА»

На правах рукопису

ПАЛІНЧАК МИКОЛА МИХАЙЛОВИЧ

УДК: 32-027.21+261.7.009+114(4-11)+(4-191.2)

**ТРАНСФОРМАЦІЯ ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН У
ПОСТСОЦІАЛІСТИЧНИХ СУСПІЛЬСТВАХ (НА ПРИКЛАДІ КРАЇН
ЦЕНТРАЛЬНО-СХІДНОЇ ЄВРОПИ)**

Дисертація
на здобуття наукового ступеня
доктора політичних наук

Науковий керівник:
доктор політичних наук,
професор Бебик В.М.

Одеса – 2014

ЗМІСТ

	Стор.
ВСТУП	3
РОЗДІЛ 1 ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ТА ІСТОРИОГРАФІЧНІ АСПЕКТИ ДОСЛІДЖЕННЯ ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН	19
1.1. Поняття «державно-церковні відносини»: його зміст та генеза.....	19
1.2. Історіографія досліджень державно-церковних взаємин.....	43
Висновки до першого розділу.....	75
РОЗДІЛ 2 МОДЕЛІ ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН	78
2.1. Поняття «модель державно-церковних відносин»: історичні та політико-правові аспекти.....	78
2.2. Моделі фінансового забезпечення релігійних організацій.....	97
Висновки до другого розділу.....	113
РОЗДІЛ 3 ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНІ ВІДНОСИНИ У КРАЇНАХ ЦЕНТРАЛЬНО-СХІДНОЇ ЄВРОПИ: ГОЛОВНІ ОСОБЛИВОСТІ ТА ДИНАМІКА ЗМІН	116
3.1. Конституційно-правовий і суспільний статус церкви в Польщі....	116
3.2. Специфіка угорської моделі державно-конфесійних взаємин.....	174
3.3. Взаємини держави і церкви в Чеській Республіці.....	199
3.4. Державно-конфесійні відносини у Словаччині.....	219
Висновки до третього розділу.....	236
РОЗДІЛ 4 ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНІ ВЗАЄМИНИ В УКРАЇНІ: ІСТОРИЧНІ, ПРАВОВІ ТА ПОЛІТИЧНІ АСПЕКТИ	239
4.1. Специфіка та основні віхи становлення християнства в контексті державно-церковних відносин в Україні.....	239
4.2. Законодавче регулювання державно-церковних відносин у незалежній Україні.....	256
4.3. Особливості державно-церковних відносин у сучасній Україні: конфесійні та соціально-політичні аспекти.....	287
Висновки до четвертого розділу.....	339
ВИСНОВКИ	344
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ І ЛІТЕРАТУРИ	358

Вступ

Актуальність теми дослідження. Однією з важливих умов удосконалення політичної практики, науково-теоретичного та інформаційно-аналітичного аналізу суспільно-політичних процесів є осмислення відносин між державою і церквою. Ця проблема завжди була актуальною, оскільки вони значною мірою визначали вектор розвитку соціально-політичного життя різних держав і народів.

Релігійне відродження, що почалося в Україні наприкінці 80-х років минулого століття, зумовило новий виток релігійних ідей і суспільних рухів, необмежених якоюсь певною релігійною традицією і географічними рамками. Релігія поступово починає повертатися в прилюдний соціально-політичний простір, що ставить питання про межі взаємин політики і релігії, світського і релігійного.

Відносини між релігійними організаціями і політикою охоплюють чимало сторін суспільного життя і мають безліч відтінків. Навіть у консолідованих демократіях, які вважаються світськими, релігійна традиція продовжує опосередковано впливати на контексти національної політики. У зв'язку з цим не викликає заперечень теза, що релігія у своїх різнобічних маніфестаціях була і є одним із головних суб'єктів політики. Тому сталий розвиток суспільства певною мірою визначається змістом та спрямованістю державно-церковної взаємодії, діяльністю релігійних інституцій, їх толерантністю та взаємоповагою.

Взаємовідносини держави і церкви продовжують бути стійким стержнем наукового дискурсу. Про значний інтерес політологічного співтовариства до цієї проблематики свідчать як теоретичні доробки – активність міжнародного дослідницького комітету «Релігія і політика», який організував сім сесій на XXII Всесвітньому конгресі політичної науки в

Мадриді, робота першої сесії «Політика і релігія» в рамках VI Всеросійського конгресу політологів 2012 р., щорічні конференції із загальною назвою «Свобода совісті», які вже в вісімнадцяте проводилися Відділенням релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди Національної Академії наук України спільно із низкою українських та міжнародних інституцій. Можна з упевненістю стверджувати, що в Європі, США, на пострадянському просторі вплив релігії на політику залишається всебічним і стійким.

Визнаючи виняткову роль держави у забезпеченні порядку і справедливості й делегуючи їй повноваження координації дій соціально-політичних інститутів, суспільство вимагало від неї створення умов для забезпечення прав і свобод громадян. Церква ж, володіючи досвідом роботи з людьми та сакральністю своїх етичних цінностей, створювала духовне підґрунтя для реалізації цих свобод.

Історично проблемність дихотомії взаємодії держави й церкви полягала в тому, що церква, з одного боку, була зорієнтована на есхатологічне майбутнє (що більше притаманне протестантам), з іншого, орієнтуючись на принцип любові до ближнього, робила все, щоб легітимізувати свою присутність у суспільному просторі через соціальне служіння. Власне в цьому і проявляється подвійна природа церкви, яка визначається як суттєвий аспект її людської природи. Вилучення церкви з публічної сфери неминуче тягне за собою нестачу якогось морального авторитету.

В кожного народу є власне духовне коріння, навколо якого формується його національне буття та усвідомлення свого місця в історичному та соціально-політичному світовому процесі. Для українців таким історичним духовним підґрунтям є християнська традиція. Церковно-релігійна ситуація в Україні є дещо відмінною від тієї, яка є в більшості країн Центрально-Східної Європи. Це значною мірою зумовлено історичним розподілом території нашої

держави між країнами з іншими політичними, духовними і культурними традиціями, до складу яких ще століття тому входила Україна. Відтак, сучасна церковно-релігійна ситуація визначається чинниками, більшість із яких породжені як регіональними культурно-історичними особливостями, так і складнощами перехідного періоду соціально-політичного розвитку.

Державно-церковні відносини є невід'ємною частиною складного комплексу специфічного соціального організму, кожної соціальної системи. За багатьма особливими ознаками їх можна віднести до розряду «пластичних» і «гнучких» суспільно-політичних відносин, тому що вони знаходяться в стані постійної взаємодії з економічними, соціальними, політичними, ідеологічними, культурними та іншими суспільними чинниками, що зазнають відносно частих змін. Церкву, звичайно, можна відокремити від держави, але її не можна відділити від суспільства.

Проблеми державно-церковних відносин на пострадянському просторі, зокрема в сучасній Україні, були і залишаються в центрі підвищеної уваги науковців, органів державної влади, громадських і релігійних організацій. Вони мають високий рівень суспільної актуалізації. Їх осмислення як у практичному, так і в теоретичному сенсі є важливим і необхідним. Це детермінується тими трансформаційними процесами, що відбуваються останнім часом в Україні, кількісними та якісними змінами в релігійному середовищі, зростанням ролі релігійного чинника, а у зв'язку з цим – і потребою серйозних корекцій системи державно-церковних відносин, правових засад забезпечення свободи релігії.

Науковий інтерес становить аналіз не стільки кількісних характеристик сучасного буття церков і релігійних організацій, зокрема зростання релігійної мережі, скільки змістовний, якісний аспект новітніх концептуальних змін у суспільних орієнтаціях церков як відображення релігійно-церковного реагування на якісні перетворення в суспільстві. Тому важливим завданням

політичної науки є формування цілісної, науково обґрунтованої концепції взаємодії держави, суспільства та церкви.

Поняття «державно-церковні відносини» є практично універсальним та поліфункціональним, таким, що дозволяє охопити предметне поле досліджуваного феномена, виокремити частини об'єкта, який аналізується, висвітлити його характерні риси, обґрунтувати специфіку відносин та наявні інтенції. Означене поняття дає змогу аналізувати об'єкт дослідження як цілісність і водночас – як функціональну підпорядкованість форм організації взаємин між державою і церквою. Теоретичному обґрунтуванню цих питань і присвячено дане дослідження, яке за обраною темою є актуальним як у теоретичній, так і практичній площині.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Робота виконана в рамках науково-дослідної теми кафедри суспільно-політичних наук, глобалістики та соціальних комунікацій Відкритого міжнародного університету розвитку людини «Україна» «Соціально-політичні та інформаційно-комунікаційні проблеми становлення глобального суспільства» (№ держреєстрації 0110U 006273), одним з виконавців якої є дисертант.

Мета і завдання дослідження. Метою дисертаційної роботи є дослідження державно-церковних відносин в країнах Центрально-Східної Європи та креативне осмислення їх досвіду з метою його використання в Україні.

Реалізація поставленої мети зумовила необхідність розв'язання таких **дослідницьких завдань:**

- здійснити аналіз концептуально-теоретичних підходів вітчизняних та зарубіжних вчених з проблем взаємодії держави, суспільства і церкви;
- уточнити дефініції базових понять, серед яких «церква», «державно-церковні відносини», «модель державно-церковних відносин»;

– простежити взаємозв'язок між інститутами держави і церкви в країнах Центрально-Східної Європи впродовж тривалого історичного періоду і в різних політичних умовах, показати роль церков у демонтуванні комуністичних режимів;

– встановити, наскільки ваговою є реальна присутність церкви на політичній арені посткомуністичних країн, якою є справжня суспільна вага церкви порівняно з іншими інститутами;

– розкрити місце та роль релігійного чинника у процесах національної консолідації українського суспільства;

– проаналізувати історичні й геополітичні причини та негативні наслідки для національної безпеки України розколу українського православ'я;

– з'ясувати чинники й мотиви політизації релігійно-церковного комплексу країни та уточнити на цій підставі тезу про небезпеку злиття церкви і держави;

– визначити пріоритетні напрями державної політики у сфері відносин між владою та церковними організаціями в Україні;

– спрогнозувати можливі пункти загострення проблем у державно-церковних відносинах.

Об'єктом дисертаційного дослідження є відносини держави і церкви, їх особливості та сучасні моделі взаємодії.

Предмет дослідження – є трансформація державно-церковних відносин сучасних країн Центрально-Східної Європи в політологічному вимірі.

Методи дослідження визначаються складністю та багатofакторністю зазначеного об'єкта. Теоретико-методологічну основу дослідження складають як загальнонаукові, так і спеціальні методи. Так, поєднання принципів логічного, історичного і компаративного підходів дають можливість розкрити головні характеристики і особливості державно-церковних відносин. Такий

підхід зумовлюється проблематикою зазначених дослідницьких задач, що дозволило уникнути суб'єктивістського підходу і оціночних суджень.

Різні форми взаємовідносин між державою і церквою, релігійної думки і практики, релігійних організацій виникають, розвиваються і транслюються у різних економічних, політичних, екологічних, соціокультурних і лінгвістичних середовищах. Уся ця складна комбінація передумов і розвитку її обумовлює унікальність, неповторність і своєрідність того типу взаємовідносин, що існують у різних країнах світу. І тому з метою реалізації аналітичного підходу не тільки в галузі конкретного матеріалу, а й в дослідженні загальних закономірностей існує необхідність у проведенні компаративного аналізу діяльності різних церков у країнах постсоціалістичного простору, у проясненні процесів тривалої взаємодії й тривалих взаємовпливів різних релігійних інституцій і релігійних напрямів. При цьому важливо усвідомлювати риси внутрішньої унікальності різних напрямів розвитку моделей державно-церковних відносин. Відповідно застосовується низка загальнотеоретичних та специфічних методів наукового дослідження, які створюють різноманітну палітру політологічного і філософського методологічного плюралізму в контексті досліджуваної тематики. Методологія дослідження має на меті продемонструвати процес розширення змісту та практичного застосування в теорії таких методологічних принципів як поліфонізм ідей та діалогічність як створення смислового простору співіснування думок.

Системний метод як базовий використовувався з метою створення цілісного бачення у дослідженні проблеми державно-церковних відносин; історичний – у вивченні та реконструкції державно-церковних відносин в Угорщині, Польщі, Чехії й Словаччині в процесі їх становлення та розгортання; діалектичний – в процесі дослідження специфічних рис діяльності церкви в тій або іншій країні; аналітичний – в процесі аналізу

концептуальних підходів, на яких ґрунтуються сучасні моделі церковно-державних відносин; компаративний – у виявленні специфіки діалогу між різними церквами і соціумом, між культурою і релігією; герменевтичний – при аналізі змісту конкретних текстів.

Особливе значення має цивілізаційний підхід, який дозволив з більшою об'єктивністю оцінити глобальні тенденції в досліджуваному аспекті. Згідно з ним релігійні та імперські традиції не зникають в процесі модернізації чи глобалізації, а хоча і в зміненому вигляді, продовжують суттєво впливати на трансформацію сучасних суспільств, які інкорпорують західний досвід у власну цивілізаційну динаміку з метою подальшого соціально-політичного розвитку.

Варто відзначити також додаткові методи, які використовувалися в процесі дослідження – зокрема, статистичний, формально-юридичний (для аналізу нормативно-правової бази існування та регулювання державно-церковних відносин) тощо.

Базуючись на аналізі основних сучасних теоретичних розробок вітчизняних та зарубіжних дослідників, було сконструйоване авторське бачення оптимальних моделей державно-церковних відносин у постсоціалістичних країнах, зокрема Україні.

Наукова новизна дослідження полягає у комплексному політологічному осмисленні та створенні авторської схеми сучасних трансформацій державно-церковних відносин на постсоціалістичному просторі. Це конкретизується у таких положеннях:

Вперше:

обґрунтовано, що абсолютне розмежування церкви і сучасної держави не виступає необхідною умовою демократичного розвитку. Сучасні «моральні кризи демократії» в європейських країнах свідчать про те, що кордони між політикою і релігією не є сталими і, скоріше, деякою мірою штучними.

Суперечливі наслідки глобалізації, модернізації, зміна культурного ландшафту Європи, демографічні тренди тощо потребують переосмислення парадигми протиставлення світського та релігійного суспільств. Основним вектором соціально-політичного розвитку і одночасно легітимним чинником змін у сучасних умовах є не референції «третьої хвилі» демократизації, а включення соціокультурного компонента, зокрема релігійного, в інтерпретацію та будівництво політичної реальності;

формалізовано політологічне визначення поняття «державно-церковні відносини» як сукупність форм суспільно-політичних, економічних, правових та моральних нормативних зв'язків між двома інституціями – державою та церквою (релігійними організаціями), що склалися в історичному процесі, які регулюються нормативно-правовими актами, загальнолюдськими, демократичними і моральними принципами, традиційно усталеними для конкретної країни звичаями, і є однією із складових внутрішньої та зовнішньої політики держави;

обґрунтовано, що диверсифікація світосприйняття та інституціоналізація релігійних конфесій коригують політичну реальність і породжують, з одного боку, якісно нову ситуацію інверсії політичної і релігійної сфер, а з другого – протиріччя в соціально-політичному просторі, що веде до розширення релігійного контексту політики;

здійснено порівняльний аналіз моделей державно-церковних відносин в країнах Центрально-Східної Європи та виявлено їх особливості, спільні та відмінні риси, а також досвід, придатний для впровадження в Україні;

доведено, що досвід країн Вишеградської групи у сфері державно-церковної взаємодії може бути використаний не шляхом його механічного перенесення на українські терени, а з урахуванням історичного досвіду, сучасної суспільно-політичної та релігійної ситуації, національних традицій та ментальності народу.

Уточнено, що:

специфіка політологічного підходу до вивчення суспільно-церковних відносин полягає в дослідженні їхньої взаємодії на рівні триєдиної системи: громадянського суспільства, політичних інститутів і самої церкви. З'ясовано, що взаємини між державою, суспільством і церквою не є суто внутрішньою проблемою; вони мають також зовнішньополітичний вимір, безпосередньо формують міжнародний імідж України і країн постсоціалістичного простору. З іншого боку, особливістю релігієзнавчого тлумачення є акцентування уваги на вірознавчих аспектах релігії як форми культової практики та консолідації віруючих за ознаками етноконфесійної належності;

країни Центрально-Східної Європи будують свої взаємовідносини з релігійними інституціями, виходячи із власного історичного досвіду, конкретної релігійної ситуації та її специфіки, у відповідності зі своїми законодавчими актами;

загальні риси та особливості процесу формування і становлення державно-церковних відносин у тій або іншій країні пов'язані з ментальними і релігійними структурами конкретного народу; наскільки раніше в історії відносини між державою і церквою були оформлені юридично, настільки вони постають більшою мірою цивілізованими в подальшому русі етносу, народу, нації. Доведено, що становище релігії та статус церкви в різних країнах неоднакові. Попри наявність у багатьох країнах Європи спільних рис у характері відносин між державою і церквою, навряд чи є підстави для реалізації унітарної моделі цих відносин, оскільки вони ґрунтуються не лише на формальних засадах права, а й на глибоко вкорінених у національну історію та культуру традиціях і особливостях менталітету, які важко піддаються модернізації;

кризові ситуації в суспільстві (Польща, Угорщина, Чехія і Словаччина) корелюють політичні реалії й релігійну свідомість, що має свій вияв у створенні нових політичних і релігійних міфів і міфологем;

шляхи формування державно-церковних відносин у Польщі, Угорщині, Чехії й Словаччині, які, незважаючи на їх неоднотипність, є спільними для цих країн у зв'язку з їх колишнім функціонуванням в єдиному соціалістичному просторі;

релігійне і конфесійне забарвлення є свого роду маркером сучасних політичних подій через те, що релігійний елемент вводиться в політичний контекст з метою надання цим подіям онтологічного статусу і легітимності. Тобто, релігійні організації нерідко виконують політичні функції, а їх релігійний авторитет слугує «критерієм істинності», що і впливає на вибір певної політичної стратегії і вектору масового настрою і домінуючих оцінок у масовій свідомості;

система «політика – релігія» у країнах посттоталітарного простору (як у країнах Центральної Європи, так і в Україні) має трансформаційний характер; йдеться про принципові зміни політичних і релігійних орієнтирів, синкретизацію їх структурних складових, наслідком чого є формування певних моделей державно-церковних відносин;

політика і релігія забезпечують надійне функціонування суспільства завдяки заборонам, нормам, цінностям (як світського, так і релігійного характеру), які надають цілісного характеру діяльності членів соціуму і в такий спосіб забезпечують цілісність внутрішнього світу людини, її суб'єктивності;

культурний простір сучасної України є ґрунтом для соціального партнерства держави і церкви в усіх галузях життєдіяльності соціуму; будь-які спроби використовувати релігію і церкву як опору влади призводять до

негативних наслідків – до надмірної політизації та релігізації сучасного українського суспільства, включаючи й релігійно-церковну сферу;

державно-церковні відносини містять у собі багатоаспектність життєдіяльності соціуму і взаємопов'язаність суспільного й індивідуального буття, що має своєю реалізацією свободу совісті у політичному, релігійному, юридичному, аксіологічному та інших вимірах;

релігійність як ресурс держави має не тільки позитиви у використанні в соціокультурному та соціально-політичному контексті, а й може стати причиною певної небезпеки, нестабільного стану суспільства. Наприклад, псевдорелігійність являє собою небезпеку в усіх її сучасних проявах і може стати основою масових безпорядків і безладу.

Набуло подальшого розвитку:

визнання принципу плюралізму в структуризації соціально-політичної реальності з урахуванням смислового навантаження релігійного фактору, який грає все більш суттєву роль у формуванні публічного простору – від конструктивних політичних стратегій до радикально-екстремістських залежно від типу політичного режиму і напряму діяльності релігійних інститутів;

твердження, що із зміною історичних умов видозмінюється і релігія та її роль у суспільстві. Релігійна складова в політичному просторі сучасного суспільства може виступати основою формування груп з загальними інтересами і цілями, що дозволяє пред'являти вимоги до держави, змінювати рамки доступу до влади і визначення її легітимності;

положення про те, що процес взаємодії політичних і релігійних структур у посттоталітарних країнах характеризується як політизацією релігії, так і релігізацією політики, в зв'язку з чим виникають певні політично-релігійні утворення, діяльність яких негативно відбивається на всіх сферах життєдіяльності соціуму;

твердження, що головним критерієм постсекулярного світу є «сумісність несумісного» (за Ю. Хабермасом), тобто наявність у публічній політиці і секуляризму, і релігії;

положення, що політика і релігія, їх взаємодія обумовлена однотипними структурними складовими, що значно розширює поле їх впливів і взаємодоповнення. Політика і церква як інституції використовують аналогічні методи, форми і прийоми для формування політичної і релігійної свідомості, водночас вони прагнуть «перетнути кордон» і увійти до сфери компетенції одна одної;

розуміння, що держава сама визначає та обирає, які ресурси використовувати та у якому обсязі їх залучати, вибудовуючи політичну стратегію на перспективу, але у будь-якому разі з урахуванням такого важливішого ресурсу як релігійність. Державне будівництво і суспільно-політична практика сучасних держав підтверджує, що саме цей ресурс є складним, багатограним і специфіка його використання безпосередньо впливає на характер державно-церковних відносин, створюючи певні їх моделі;

положення, що церква є невід'ємним учасником суспільно-політичних процесів, всупереч уявленням про те, що релігія та церква ніби існують поза політикою. Історичні традиції та сучасний досвід засвідчують, що церква була і є як об'єктом, так і суб'єктом політичного життя, громадянського суспільства;

твердження про взаємозв'язок політичних і соціокультурних сенсів у соціально-політичному континуумі. Нині жодне цивілізаційне об'єднання не може існувати без релігійно-етнічних систем, і саме релігія є більш довгочасовою з-поміж політичних та ідеологічних парадигм через те, що визначає найбільш сталі форми і підґрунтя соціально-політичного устрою, його цивілізаційну специфіку;

існуюча в літературі класифікація моделей державно-церковних взаємин, доповнено її характеристикою моделей фінансового забезпечення конфесій, які склалися нині в Європі;

констатація, що існування в Україні напруженості та конфліктів між традиційними християнськими конфесіями, вплив зарубіжних релігійних центрів створюють загрозу солідарності українського суспільства, національній безпеці Української держави. Існування в Україні трьох церков одного віросповідання є явищем тимчасовим і протиприродним, яке на нинішньому історичному етапі серйозно порушує світовий православний правопорядок;

узагальнення, що в контексті оптимізації міжконфесійної взаємодії у найближчій перспективі важливу роль має відігравати синхронізація дій у трикутнику «державна – суспільство – релігійні організації» на основі рівноправних відносин Української держави з усіма церквами та віросповіданнями;

трактування релігійних доктрин як ідей, що постійно розвиваються й оновлюються, доказом чого слугує не тільки сприйняття церквою демократичних перетворень, а й підтвердження нею сумісності основних релігійних цінностей з демократичними ідеалами і демократичною практикою.

Практичне значення дослідження полягає насамперед у тому, що основні положення і висновки роботи розширюють можливості для поглиблення системно-концептуального розуміння з метою подальших креативних змін державно-церковних відносин у сучасних країнах, прогнозування та наукового обґрунтування політико-релігійного ландшафту в сталих і нових демократіях та країнах, що трансформуються.

Крім того, отримані результати дозволяють сформуванню основні теоретико-методологічні та практичні підходи до вдосконалення й оптимізації державно-церковних відносин в Україні.

Результати дослідження можуть бути застосовані у формуванні державної стратегії у сфері взаємодії з релігійними організаціями, у практичній роботі політичних консультантів, політичних спічрайтерів, які вивчають тести політичних акторів з метою визначення особливих форм впливу на адресатів та розв'язання проблем, які існують, зокрема, у сфері державно-церковних відносин.

Основні положення роботи можуть бути використані при підготовці загальних і спеціальних курсів і спецкурсів, написанні підручників і навчальних посібників, монографій з політології, соціології, історії релігії, політичної ідеології та психології.

Особистий внесок здобувача. Дисертація є самостійною роботою. Висновки та положення наукової новизни одержані автором самостійно.

Апробація результатів дослідження. Основні теоретичні положення та висновки дослідження пройшли апробацію на підсумкових науково-практичних конференціях професорсько-викладацького складу Ужгородського національного університету (1994-2014 рр.) і Університету «Україна» (м. Київ) та оприлюднені у доповідях на міжнародних, всеукраїнських та регіональних конференціях: Релігія в контексті суспільних і духовних реалій сьогодення (травень 1995 р., м. Київ), За міжконфесійне порозуміння (жовтень 1996, 1997 р. м. Ужгород), Державне регулювання міжетнічних відносин в Закарпатті (листопад 1997 р., м. Ужгород), На порозі тисячоліть: сучасні підходи до розвитку громад та регіонів (березень 2000 р., м. Ужгород), Конституційне будівництво в Україні: теорія та практика (червень 2000 р., м. Ужгород), Правове регулювання міжнаціональних відносин в Україні (жовтень 2003 р., м. Ужгород), Словацько-українські взаємини (жовтень

2003 р., Банська Бистриця), Церква і політика від Президентських виборів 2004 р. до Парламентських виборів 2006 р. (грудень 2005 р., м. Київ), Інституційні та нормотворчі аспекти адаптації національних законодавств до норм та стандартів ЄС (травень 2009 р., м. Ужгород), Міжетнічна та міжконфесійна толерантність як чинник консолідації українського суспільства: досвід Закарпаття (травень 2013 р. м. Ужгород), Ужгородські наукові чеські читання: історія, культура, політика, право (травень 2013 р., м. Ужгород), Ужгородські польські наукові читання: історія, культура, політика, право (листопад 2013 р., м. Ужгород), До 65-річчя загальної декларації прав людини: дотримання прав людини – пріоритет держави та суспільства (грудень 2013 р, м. Ужгород), Пріоритети, напрями та сучасні чинники розвитку МВ: економічний та політичний аспекти (грудень 2013 р., м. Ужгород), Етнополітичні трансформації України в контексті інтеграційних процесів Центрально-Східної Європи (травень 2014 р., м. Івано-Франківськ), Роль суспільних наук у забезпеченні стабільності розвитку глобальних світових процесів у ХХІ ст. (червень 2014 р., м. Київ) та ін.

Публікації. Основні положення дисертаційного дослідження викладено в 79 публікаціях автора: науковій монографії «Держава і церква у постсоціалістичних суспільствах (на прикладі Центральної Європи та України)» (2014), 56 статтях у наукових періодичних виданнях (з них 29 у фахових виданнях з політичних наук, зокрема 7 – міжнародних), матеріалах 22 конференцій.

Структура дисертаційної роботи обумовлена логікою дослідження, що визначається поставленими метою та дослідницькими завданнями. Дисертація складається із вступу, чотирьох розділів, які об'єднують 12 підрозділів, висновків до кожного розділу, висновків та списку використаних джерел. Загальний обсяг дисертації складає 419 сторінки. Список

використаних джерел займає 62 сторінок і містить 593 позиції, з яких 137 – іноземні видання.

РОЗДІЛ 1

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ТА ІСТОРІОГРАФІЧНІ АСПЕКТИ ДОСЛІДЖЕННЯ ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН

1.1. Поняття «державно-церковні відносини»: його зміст та генеза

Взаємовідносини між державою і церквою – це питання надзвичайної важливості й складності. Його вирішення значною мірою визначало суспільно-історичний розвиток як окремих країн, так і поступ світової історії. Людство має багатий і, на жаль, не завжди позитивний досвід щодо вирішення проблем державно-церковних відносин.

В теоретико-методологічному плані важливим є те, що поняття «державно-церковні відносини» дозволяє розкрити принципи, на яких базуються ці відносини, а також виокремити типи і моделі, за якими вони будуються. У зв'язку з цим слід зазначити, що розробляти, обґрунтовувати і проводити новий курс у галузі державно-церковних відносин без аналізу їх формування в історичному та соціально-політичному аспектах, без урахування цивілізаційних і ментальних особливостей неможливо. Йдеться про головні характеристики еволюції державно-церковних відносин, про ті принципи, на яких вони будувалися в минулому і на яких повинні будуватися нині, а також про необхідність аналізу історичних і сучасних форм і типів цих відносин.

Серед концептуальних підходів до розуміння природи державно-церковних відносин варто визначити найпоширеніші дефініції у світовій практиці. З метою розкриття ключового поняття «державно-церковні відносини», його змісту, доцільно здійснити стислий історико-політологічний дискурс, визначаючи обидві його складові – державу і церкву, а також «відносини» як третю його складову.

Варто також зазначити, що проблема відносин між державою і церквою нараховує близько двох тисяч років (йдеться, насамперед, про християнство). Ці відносини в процесі історичного руху людства еволюціонували від ворожих, напружених до «симфонії влад», від цезарепапізму до папоцезаризму, до закладання основ новітніх моделей державно-церковних відносин у добу Реформації.

Особливу увагу привертає аргументована класифікація концепцій взаємодії держави і церкви у добу середньовіччя, яку обґрунтовує український дослідник Ю. Кальниш у статті «Державно-церковні відносини: історія розвитку і сучасна політична типологізація». Він виділяє три такі концепції. По-перше, це унітарна, коли держава підпорядковується церкві (західний варіант), або церква – державі (візантійський варіант). По-друге, йдеться про концепцію «двох мечів», тобто держава і церква на політичній арені виступають спільно – як дві гілки влади, їх суспільні повноваження розмежовані та регламентовані законами держави і канонами церкви. І, нарешті, третя концепція – тринітарна, коли розмежування функцій між державою і церквою, значною мірою, подібне до попередньої концепції «Двох мечів», але суттєвого значення набуває третій чинник, так звана «воля народу» – наявність певного представницького органу в державі й соборноправність у Церкві [120, с. 201].

У більшості країн світу інституційований принцип відокремлення релігійних організацій від держави, а в широкому вимірі – розмежування світоглядної сфери й владних інститутів, забороняється будь-який примус при визначенні особою свого ставлення до релігії, інших переконань. Релігія постає як особиста справа людини як у процесі її віросповідного самовизначення, так і самореалізації, що має безпосереднє відношення до її участі у соціально-політичних процесах суспільства та ставлення до держави і владних кіл.

Думки про це обґрунтовував ще на початку ХХ ст. український філософ-правник Б. Кістяківський, який вважав, що основним принципом правової або конституційної держави є встановлення меж для державної влади, за які вона не має права виходити, визнаючи за особистістю невід'ємні, непорушні й недоторканні права. «Уперше в правовій, або конституційній, державі визнається, що є певні сфера самовизначення і самовиявлення особистості, у яку держава не має права втручатися. Невід'ємні права людської особистості не створюються державою; навпаки, вони за самою своєю суттю привласнені особистості» [124, с. 144].

Цю сферу Б. Кістяківський пов'язує з поняттям свободи совісті: «Уся сфера думок, переконань і вірувань повинна бути, безумовно, недоторканною для держави. Звідси виникає визнання релігійної свободи – вірувати або не вірувати; змінювати релігію, створювати свою власну релігію і оголошувати себе не приналежним до жодного віросповідання; сюди ж слід віднести свободу культів, тобто право для всіх віросповідань відправляти свої богослужіння» [124, с. 144].

Звернімо увагу, що ці слова були написані за трохи більше ніж десять років до початку жорстоких переслідувань Церкви та віруючих більшовицькою владою, наслідки панування якої добре відомі. Тож Б. Кістяківський не лише подавав ідею правової держави, а й попереджав про ті небезпеки, на які може наразитися держава у разі тотального втручання у всі сфери життя людини.

Християнське розуміння свободи совісті – якщо абстрагуватись від конфесійних відмінностей – ґрунтується на трьох фундаментальних цінностях – гідність, свобода та соціальність, які і складають підвалини розвитку прав людини в історичній земній перспективі.

У той же час, як підкреслював В. Гавел, політики можуть тисячі разів повторювати, що новий світовий порядок має ґрунтуватися на повазі до

людський прав, але це нічого не означатиме доти, доки такий імператив не впливатиме з поваги до таємниці буття, таємниці універсуму і природи, нашої власної таємниці [Див. : 490].

У вітчизняній науці існує декілька підходів розуміння сутності феномену свободи совісті, зокрема свободи віросповідання в контексті її філософсько-політологічного осмислення – етикоцентричний, релігієцентричний та нормоцентричний.

В етикоцентричному аспекті свободу совісті визначають як здатність людини свідомо формувати і реалізовувати у своїй поведінці власне розуміння моральної необхідності. В основі релігієцентричного розуміння феномену свободи совісті лежить ставлення особи до релігії – можливість бути або не бути релігійним. Нормоцентричний підхід ґрунтується, як правило, на нормативному визначенні свободи совісті, тобто передбачає забезпечення відповідних прав особи у сфері світоглядних переконань.

Таким чином, поняття свободи совісті відображає правове забезпечення і свободи релігії або права бути релігійним і відправляти культ певної релігії. Тому це поняття є необхідною складовою при розгляді ключового поняття цього дослідження – «державно-церковні відносини».

Категорія свободи совісті проявляється у єдності внутрішнього і зовнішнього аспектів, перший з яких характеризує складний процес самовизначення особистості у просторі світоглядних парадигм, другий – її вияв у процесі творчої самореалізації в системі координат свого світоглядного вибору, свого ставлення як суб'єкта політичного процесу.

Важливо наголосити на тому, що предметом правового регулювання може бути лише зовнішній аспект свободи совісті, тобто практична діяльність особи, зовнішній вплив її світоглядних орієнтирів у своїй діяльності і вчинках. Як справедливо підкреслюють сучасні українські правознавці П. Рабинович і М. Хавронюк, «за допомогою законодавства або інших

юридичних засобів неможливо дозволити чи заборонити думку, як таку, врегулювати процес виникнення, зміни або ж зникнення думок в індивідуальній свідомості ...» [332, с. 31]. Таким чином, думки, розумова діяльність, внутрішній світ людини включаючи й складний процес світоглядного самовизначення особистості у політико-правовій площині знаходиться за межами правового регулювання.

Традиційно у науковій літературі природа свободи совісті як правової категорії визначається через ставлення особи до релігії. До прикладу, сучасний російський юрист Б. Ебзеєв, наслідуючи загальновідоме визначення В. Леніна, тлумачив свободу совісті як незалежність людини у своєму духовному самовизначенні, включно із ставленням до релігії і церкви, і дії у відповідності зі своїми переконаннями – релігійними чи атеїстичними [438, с. 42].

Такий підхід є очевидним спрощенням багатоаспектного феномену свободи совісті, який охоплює різноманітні сфери світоглядного, культурного самовизначення і самореалізації особистості, її діяльності у політико-правовому полі. З поля зору деяких дослідників ніби випадає той очевидний факт, що в силу своєї природи саме релігія найбільш повно забезпечує ціле– і смислопокладання. Її особливість полягає зокрема в означенні головної проблеми людського життя, формуванні уявлень про абсолютні цінності, ідеали та шляхи їх досягнення. Тому цілісні світоглядні системи виникали у лоні релігій, особливо світових. За словами О. Уткіна, всі моральні, світоглядні питання протягом людської історії розв'язувалися за допомогою релігії [403, с. 133].

Поза сумнівом, релігія стала могутнім чинником мотивації людської поведінки значною мірою через свою світоглядну функцію, тобто формуючи у людини і суспільства ставлення до дійсності та практичної діяльності на основі релігійних цінностей і норм. Як відзначає Л. Ходькова, релігія

спирається на традицію, досвід сотень поколінь надає її нормам сакрального характеру і тим самим перетворює їх на суворий стандарт поведінки, обов'язковий стереотип [417, с. 22].

Відтак, зміст свободи совісті, на думку автора, не можна пов'язувати з релігією як джерелом уявлень про абсолютні смисли, що так чи інакше обумовлюють життєдіяльність суспільства в цілому. Більше того, процес становлення і розвитку уявлень про свободу совісті свідчить, що саме у ставленні до релігії полягає специфіка цього складного феномену. Сьогодні таке розуміння свободи совісті називають, як правило, вузьким.

Широке розуміння свободи совісті віддзеркалене передусім в основних міжнародно-правових актах у галузі прав людини, а саме: Загальній декларації прав людини та Конвенції про захист прав людини і основних свобод (Європейська конвенція з прав людини).

У цьому контексті особливе значення мають статті 18 та 19 Загальної декларації, паралелі з якими містяться практично у всіх міжнародних документах. Насамперед тут наголошено на праві свободи думки, свободи совісті. А це означає, що Декларація урівнює в правах людей різних світоглядних орієнтацій, релігійних і нерелігійних, засвідчує право людини обирати не тільки релігію, а й атеїзм. Декларація гарантує сповідання кожним своїх вірувань як одноосібно, так і разом з іншими, публічно або приватно в ученні, богослужінні та здійсненні релігійних та ритуальних обрядів [157, с. 27-46]. Ця стаття є гарантом права на вільне об'єднання одновірців у релігійні організації, створення ними своїх церков та офіційне визнання їх державою.

Декларація не лише гарантує право на свободу переконання, пошук, одержання, безперешкодне отримання їх, а й на вільне вираження своїх переконань та ідей, поширення інформації про них. І що особливо важливо – будь-якими засобами і незалежно від державних кордонів.

Із змісту Декларації випливає, що право на релігійну свободу не створюється і не надається державою. Люди і релігійні групи мають це право внаслідок своєї людської природи і належності до роду людського.

Документ чітко визначає й ті мотиви, які можна застосувати при обмеженні релігійної діяльності. Ними є відсутність в умовах демократичного суспільства належного визнання й поваги прав і свобод інших, недотримання справедливих вимог моралі, нехтування нормами громадського порядку і прагненнями людей до загального добробуту.

Аналіз змісту ст. 18 свідчить також про відсутність чітких критеріїв для розмежування понять «свобода думки», «свобода совісті», «свобода релігії». Тому, вочевидь, ці поняття слід розглядати як одну свободу, одне право, яке означає можливість кожної людини сповідувати і змінювати релігію або переконання, а отже, за змістом воно найбільш адекватне правовому поняттю «свобода совісті».

Останніми роками у філософському і політико-правовому дискурсах значна увага приділяється теоретичному осмисленню проблем свободи релігії, складових її парадигми з метою оцінки можливості участі та політико-правової діяльності того чи іншого соціального прошарку у політичному просторі. В цьому аспекті важливим є понятійне визначення свободи релігії в площині нових культурно-історичних та політичних умов. Авторська увага до такого визначення зумовлена тією обставиною, що в більшості публікацій, аналітичних матеріалів, правових документів міститься невиправдане ототожнення таких понять, як «свобода совісті» та «свобода релігії».

«Свобода совісті» й «свобода релігії» – це тісно взаємопов'язані поняття, але не тотожні. Якщо перше охоплює змістом широку сферу духовного, світоглядного буття людини, в якій вона вільно самовизначається і самореалізується, то друге стосується проблеми самовизначення і самореалізації в системі релігійних координат, а також свободи діяльності

релігійних спільнот («свобода церкви»). Свобода релігії в її особистісному вимірі характеризується через поняття «свобода віросповідання», яка може розглядатися і як «свобода релігійної совісті». Свобода релігії, будучи однією з важливих структурних складових свободи совісті, «стосується того, що є благом людського духу..., всього того, що має відношення до вільного функціонування релігії в суспільстві» [70, с. 439].

Свобода релігії є свободою вибору певного (конкретного) віросповідання, а також можливістю вільної релігійної самореалізації віруючої особистості в координатах свого вибору, приватно чи разом з іншими. Натомість свободу совісті можна розглядати як юридичний вимір світоглядного самовизначення особистості в його широкому значенні. Свобода совісті, як справедливо відзначає російський дослідник С. Бур'янов, постає як системотворне право в системі прав людини, як основоположне невідчужуване право кожної людини на вільний вибір [Бурьянов С. А. Конституционные гарантии, законодательство, законотворчество в сфере свободы совести [12, с. 6]. В цьому контексті свобода релігії є лише певною, надзвичайно важливою структурною складовою свободи совісті.

Парадигмальне ядро поняття «свобода релігії» включає у свій зміст свободу особистості мати або прийняти, або змінити релігію чи вірування за своїм вибором та свободу індивідуально чи спільно з іншими публічно чи приватно сповідувати свою релігію шляхом богослужіння, навчання, релігійних обрядів і здійснення ритуалів. Це поняття всього того, що має відношення до вільного функціонування релігії в суспільстві.

Свобода релігії має як внутрішній, так і зовнішній аспект вияву, а саме: свободу вибору певного релігійного світогляду і публічне сповідання релігії. Для віруючої людини важливе значення має «зовнішнє сповідання віри», яке християнство вважало і вважає за суттєву ознаку християнської совісті і розглядає його як необхідну умову перебування у християнстві (Рим 10: 10-

11). До речі, ще в перші десятиліття свого існування християнська церква вважала, що справжня релігійна совість не може «існувати потаємно, а має являти себе зовні».

Свобода релігії виявляє себе як на особистісному рівні, так і на рівні віросповідних спільнот. У цьому аспекті М. Бабій виділяє три структурні складові поняття «свобода релігії»: «свобода віросповідання», «свобода церкви» і «свобода в релігії» [9, с. 3].

У цьому контексті вільне, без силювання самовизначення в царині релігії характеризується через поняття «свобода віросповідного вибору» або ширше – «свобода віросповідання». В процесі такого самовизначення в умовах поліконфесійності індивід добровільно (без примусу) може вибрати серед релігійного розмаїття конкретне віросповідання (православ'я, католицизм, протестантизм, іудаїзм, іслам, буддизм, якийсь нетрадиційний напрям та ін.), тобто конкретну віросповідну парадигму, цінності, а не релігію взагалі.

Відповідні статті міжнародних правових документів, законодавчих актів, Конституції України, що стосуються свободи релігії, беззастережно поширюють її й на релігійні спільноти, вказуючи на свободу для індивідів сповідувати свою релігію і переконання як одноосібно, так і спільно з іншими у відправленні культу, виконанні релігійних та ритуальних обрядів і вчень.

Як правило, свобода діяльності релігійних організацій характеризується здебільшого через поняття «свободи церкви». Воно характеризує ступінь автономності, незалежності релігійних організацій в богослужбовій, культовій діяльності, формуванні їх внутрішнього устрою, структури управління, їх правовий статус, можливості вільної реалізації своєї місії і тих завдань, заради яких вони і створювалися. Отже, це поняття відображає соціально-правові, політичні, економічні можливості автономного

функціонування в державі церкви, релігійних об'єднань, громад та інших релігійних організацій.

Поняття «свобода церкви» є одним з важливих компонентів структури свободи релігії, тісно пов'язане зі свободою совісті, але, на думку М. Бабія, не входить до її структури. У цьому контексті права і свободи релігійних організацій слід розглядати як похідну від права кожного віруючого індивіда на свободу віросповідання.

Поняття «свобода церкви» включає структурно як свободу створення, управління, функціонування релігійних організацій, свободу богослужбової практики, так і свободу господарської, фінансової, благодійної діяльності [9, с.5].

Поняття «церква» слід розглядати під кутом зору як релігієзнавчого, теологічного, так і інституційного, оскільки йдеться про різні концептуальні підходи та інтерпретації одного й того ж явища. Так, у релігійній традиції поняття «церква» використовується, по-перше, як дім Божий, тобто, приміщення, де збираються віруючі; по-друге, як зібрання людей для здійснення спільного богослужіння; по-третє, як спільнота віруючих у Бога і Христа. В такий спосіб, розрізняється церква земна і небесна, видима і невидима (за Августином Блаженным).

Найбільше богословське визначення церкви, пов'язане з Євхаристією – *Corpus mysticum* (містичне тіло), в середні віки стало екстраполюватися на перші національні монархії. В уяві тодішніх богословів і правителів містичне тіло – це також і тіло держави, яка за допомогою цього символу зводиться до абстракції й отримує право вимагати від своїх підданих послуху і самопожертви: можна «померти за батьківщину», не думаючи про конкретну державу і короля, наділеного «двома тілами» – фізичним, тобто смертним, і індивідуальним, і тим, що залишається по смерті монарха. Відомий вислів «Король помер, нехай живе король!» – свідчить про те ж саме [14, с. 92].

На переконання знаного богослова Гі Бедуела, не існує кращої алегорії Церкви в її історичному аспекті, ніж п'ять видінь «Пастиря Єрми» – книги, написаної у II столітті в межах Римської Церкви. Спочатку церква постає тут як «стариця, що сидить у кріслі в сяючому вбранні і тримає в руках книгу», закликаючи до навернення і покаяння (Видіння 1, 2). Ця жінка не Сивілла, як вірить Єрма, а церква, «літня, оскільки була створена раніше за все інше» (Видіння II, 4). Під час двох таких видінь вона поступово молодіє і стає «гарною, веселою, зовнішньо привабливою», бо «ті, хто покаються, цілком омолодяться і зміцняться» (Видіння III, 13) [14, с. 279-280].

Богословська і символічна перспектива, як здається, вказує на те, що світ, безумовно, старіє, а й церква молодіє. У всякому разі, вона зобов'язує дослідників не обмежуватися науковим підходом, але зберігати перспективу, що дозволяє споглядати таємницю.

Заперечуючи роль церкви в національному відродженні, часто посилаються на євангельське вчення, що для християнина немає ні елліна, ні іудея, ні скіфа. Саме на основі своєрідного, зумовленого і історією, і культурною традицією прочитання вчення Ісуса Христа кожним народом, постають в християнстві національні церкви. Хіба можна ототожнювати Грузинську православну церкву з Грецькою або ж Вірменську апостольську з Російською? Та й українське православ'я, оформлене Петром Могилою, у своїх виявах суттєво відмінне від московського.

Поняття «національна церква» фіксує своєрідно інституалізоване й ієрархізоване об'єднання послідовників певної національної релігії, через яку вона виражає свою сакральну, етноінтегративну функціональність. В ролі національних церков виступають конфесійні об'єднання певного етносу, які, функціонуючи в певний часовий проміжок історії, опираючись на свою етноконфесійну традицію, використовуючи мову свого народу як богослужбову й маючи масове поширення серед населення певної країни чи

території, сприяють розвитку етнокультури, національної самосвідомості й державності своєї нації, утвердженню її національної ідентичності.

Відтак, національною постає не та церква, яка використовує у своїй назві щось від корінного етносу (наприклад, «українська» чи «України»), функціонує на його рідній землі чи має порівняно тривалу тут свою історію. Якщо церква ігнорує в своїй діяльності національну мову корінного етносу, цілковито підпорядкована в своїй діяльності зарубіжному центру, який нехтує національні інтереси, наприклад, українства, а то й працює проти української суверенності, то вона не є українською, навіть за умови належності значної кількості її парафіян до українського етносу. Вона у своєму функціонуванні постає як Церква центру своєї юрисдикції, зрештою – українофобською інституцією, – вважає відомий український вчений А. Колодний, з міркуваннями якого важко не погодитись [340, с. 11].

Першим філософом середньовіччя, який провів розподіл між видимою і невидимою церквою, був Аврелій Августин. Обґрунтовуючи нову концепцію історії, він відхилив циклічність і, виходячи з ідеї відносного часу, повніше розкрив сутність теоретико-пізнавальної проблеми, що пов'язана з аналізом історії людства. Системний розгляд цієї проблеми А. Августин подає у працях «Про град Божий» та «Сповідь». У книзі «Про град Божий» він витлумачує час в історичному аспекті, як одну зі змін історичного процесу, деякий феномен, що дозволяє встановити порядок конкретних подій.

Взагалі, слід вказати, що розгляд проблем історії у А. Августина слугував суто практичним цілям. Августину необхідно було прояснити різницю між людським і божественним передбаченням, часом та вічністю. Розподіливши події на людські – земні, що відбуваються у часі, й події вічні, позачасові, що належать Богові, він здійснив розподіл між людиною та «космосом». А. Августин дає відповідь на важливе питання про те, що робив Бог перед тим, як створив Небо і Землю. На його переконання, час створено

разом зі світом, а такі поняття, як «тоді» і «перед тим» можна використовувати тільки там, де існує час. А перед створенням світу часу не було взагалі. Історія і час виникають разом зі світом.

Особливе місце в Августина займає тема історії. З нього починається християнська філософія історії, яка викладена у творі «Про Град Божий». Двома видами любові створюються два гради, тобто два світи, два способи людського буття. Ідея лінійної історії, поступового руху до найвищої моральної досконалості – до того часу, коли переможе благодать, і для людей стане неможливим грішити. Спільнота праведних – Град Божий (не тотожне земній церкві). Ті, хто живуть згідно з гординою – Град земний (тобто земна держава). Вони співіснують у суміші й у відокремленості та постануть, згідно з твердженням Августина, лише за Другого пришествя Спасителя [1, с. 511, 512, 532-534, 994].

В контексті цього дослідження важливе методологічне значення має здійснений А. Блаженним розподіл на церкву видиму і невидиму. Релігійність у душі людини – це невидима церква, а видима церква виступає для нього як певна організація. Отже, земна церква є ієрархічною релігійною організацією, яка складається з духівництва і мирян і яку об'єднують догми і обряди. Слід наголосити, що такий підхід, який висвітлює суто богословське розуміння церкви, слід враховувати при аналізі церковно-державних відносин та розробці державно-церковної політики.

Християнство стало базисом європейської культури не тільки в Середньовіччі, а й у подальшій історії людства. Відтак, домінування якісно нової світоглядної позиції принесло й докорінно новий спосіб мислення. Це сприяло безумовній універсалізації ідентифікаційних процесів. Епоха Середньовіччя принесла поширення догматичного релігійного світогляду. Відтак, виникає низка сприятливих обставин для розвитку ідеології саме в

релігійній формі. У багатьох середньовічних державах офіційна релігія та державна ідеологічна доктрина фактично становили одне ціле.

Аналіз значного масиву історичної, політологічної та релігієзнавчої літератури дає змогу констатувати, що в світі впродовж століть склалися декілька типів державно-церковних відносин, які не прив'язані до якихось часових періодів і часто переплітаються між собою (наприклад, теократія передбачає наявність державної церкви та ін.). Визначення «своїх» моделі для кожної країни індивідуальне і залежить від багатьох чинників: правових устоїв, прийнятих в суспільстві, поглядів світської та церковної влади на це питання, економічного стану суспільства тощо.

Що стосується України, така ситуація потребує не тільки аналізу самої проблеми, а й певною мірою вимагає конструювання та моделювання цих відносин, оскільки в зв'язку з поліконфесійністю українського суспільства, вони ще не набули сталості та гармонії. Не менш важливі процеси відбуваються і в країнах Центрально-Східної Європи.

Аналізуючи державно-церковні відносини у сучасних країнах, неможливо не торкнутися теорії секуляризації та її перетворень у науковому просторі. Ця дослідницька парадигма сформувалась під впливом поширених у науковому колі класичних теорій модернізації у 60-і роки минулого століття. Однак через 2 десятиліття «релігійне відродження» поставило під сумнів цю парадигму, яка базувалася на таких положеннях: концептуалізація соціальної модернізації як процес функціональної диференціації і відокремлення світських сфер, насамперед, держави від релігійної сфери; неминучість звуження релігійної сфери; приватизація і поступова маргіналізація релігії у сучасному світі [Див., напр. : 460; 468; 511; 585].

Найбільш популярною альтернативою теоріям секуляризації нині є так звана «теорія релігійних ринків» чи «релігійних монополій», яка з'явилася у 90-і роки у зв'язку з дослідженням релігійної поведінки на мікрорівні, а потім

– на рівні великих соціальних систем. Ця відносно нова теорія складається, на думку І. В. Кудряшової, з пошуку віруючими умиротворення чи врятування (що є величиною постійною та обумовлює попит), а релігійна свобода релігійних інститутів (відсутність / наявність релігійних монополій) – величина мінлива (народжує пропозиції). Релігійну свободу запезпечують відповідні норми державно-церковних відносин, їх паритетність.

Однак, цей підхід не може пояснити, наприклад, сильні позиції католицизму в ряді країнах Південної Європи, Ірландії, Польщі та деяких інших в умовах існуючої монополії католицької церкви, хоча може визначити релігійну ситуацію та специфіку державно-церковних відносин в сучасних США. Тому, як вважає І. В. Кудряшова, теорія секуляризації навіть при сучасному коригуванні має достатньо обмежену сферу використання [174, с. 9-24].

Інтерпретація нових форм державно-церковних відносин вимагає серйозного наукового аналізу і коректного політичного підходу. Не випадково в науковому дискурсі все частіше використовується ідея «постсекулярного суспільства», що дозволяє зняти існуючі противоріччя, але, безумовно, не у повному обсязі. Значний внесок у її розвиток та обґрунтування внесли Ч. Тейлор та Ю. Габермас. На думку цих відомих вчених, постсекуляризм – це наступний крок у розвитку секулярного суспільства, в якому релігія внаслідок соціально-політичної та культурної модернізації, починає затверджувати своє публічне значення не тільки у соціокультурному, а й у політичному просторі [Див. : 489; 559].

Таким чином, поняття «церковно-державні відносини» широко вживається в науковій літературі, при цьому й дотепер не існує загальноновизначеного його тлумачення. Крім того, воно не набуло ще статусу правової норми ні в міжнародно-правовому, ні у вітчизняному законодавстві.

І саме така невизначеність цього поняття призводить до суб'єктивістських і однобічних його інтерпретацій.

Невизначеність сутності й природи державно-церковних відносин негативно впливає на характер відносин між двома інституціями – державою і церквою, а також і на процеси формування державної політики стосовно церкви, зокрема і в цілому. На практиці це виявляється у конфліктах різного роду і різних рівнів, що суттєво впливає на стабільність / нестабільність соціально-політичного розвитку держави.

«Державно-церковні відносини» – це поняття, що утворилося шляхом об'єднання двох усталених понять – «держава» і «церква». Щодо першого терміну «держава», то існує чітке визначення її як інституції політичної влади, суспільної структури, яка організована відповідним чином і здатна здійснювати легітимний контроль над громадянами, які мешкають на конкретній території.

Що ж стосується церковно-релігійних організацій, то цей контроль здійснюється як органами центральної виконавчої влади, так і органами місцевого самоврядування. Великого значення в процесі формування релігійних норм як норм конституцій набула так звана «конституційна термінологія». Існує чимала кількість конституційних термінів, які слугують для визначення поняття «релігійна організація». Ці терміни є пропорційними до того розмаїття назв, яких вони набули впродовж тривалого процесу розвитку. В лоні християнської релігії, наприклад, всюди прийнята назва «Церква». Інші релігійні спільноти вживають такі назви, як «релігійна організація, об'єднання, товариство» [524, s. 24].

Безсумнівно, діапазон значень терміну «релігійна організація» є відносно ширшим. Його визначення як організованого об'єднання прибічників, прихильників цієї релігії найкраще підкреслює сферу діяльності індивіда і релігійного колективу. Своїм радіусом поняття «релігійна

організація» охоплює також церкву, яка є певною категорією релігійного об'єднання зі специфічною для себе організаційною структурою. Ось чому у разі використання терміну «Церква» поряд з ним паралельно слід вживати термін «релігійна організація» або інший можливий його синонім. На думку польських правників, оптимальним визначенням, якщо не обмежуватися терміном «релігійні організації», є конструкція «Церква та інші релігійні організації», яка застосовується тоді, коли нема явної потреби конкретизації якоїсь із тих організацій або церков [535, s. 7-8].

Однією з причин відносно нечастої присутності в конституційних актах рішень про «світськість» держави є юридична невиразність самого поняття «світськості». Але можна визначити певні риси світської держави.

По-перше, це є, безумовно, саме відокремлення держави від церкви, що є неодмінною умовою існування світської держави. Однак поняття відокремлення не вичерпує обсягу значення, що містить у собі термін «світська держава» і являє собою його висхідний компонент, який разом з іншими встановлює розуміння світськості як суспільної засади.

По-друге, – це рівноправність всіх релігійних організацій.

Наступним фактором, що формує поняття «світськості», є незалежність держави і релігійних організацій, а також їх взаємна автономія. В негативному аспекті – це конкретизація відокремлення, а в позитивному – незалежність означає визнання існування двох різних стовпів суспільства, тобто держави як політичної спільноти та релігійних організацій як релігійної спільноти. Автономія ж характеризує внутрішні відносини держави і релігійних організацій, засновані на тому, що кожна з цих спільнот сама встановлює для себе норми права і керується ними, не будучи зв'язаною зовнішнім правом.

І нарешті, наступним елементом світськості є взаємодія держави з різними релігійними організаціями у всіх галузях суспільного життя з метою співпраці.

Однак, не можна розуміти принцип світськості держави як радикальне витіснення релігії зі всіх сфер життя народу, усунення релігійних об'єднань від участі в рішенні суспільно значущих завдань, позбавлення їх права давати оцінку діям влади. Цей принцип припускає лише відоме розділення сфер компетенції церкви і влади, невтручання їх у внутрішні справи один одного. Церква не повинна брати на себе функції, що належать державі: протистояння гріху шляхом насильства, використання мирських владних повноважень, ухвалення на себе функцій державної влади, що припускають примушення або обмеження. В той же час церква може звертатися до державної влади з проханням або закликом застосовувати владу в тих або інших випадках, проте це право залишається за державою. Держава не повинна втручатися в життя церкви, в її управління, віровчення, літургійне життя, духовну практику, як і взагалі в діяльність канонічних церковних установ, за винятком тих сторін, які припускають діяльність як юридичну особу, що неминуче вступає у відповідні відносини з державою, його законодавством і владними органами. Церква чекає від держави пошани до її канонічних норм та інших внутрішніх настанов.

Маючи різні природи, церква і держава використовують різні засоби для досягнення своєї мети. Держава спирається в основному на матеріальну силу, включаючи силу примушення, а також на відповідні світські системи ідей. Церква ж має в своєму розпорядженні релігійно-етичні засоби для духовного керівництва.

Держава і церква – різнорідні організації. Вони не повинні ні зливатися воедино, ні підмінювати одна одну. Однак виникає цілком природне запитання: чи можливо в дійсності обопільне співробітництво між світською і

духовною владою, між царством Кесаря і царством Бога? Характерно, що багато сучасних православних богословів оцінюють можливості подібної взаємодії досить стримано. Так, протоієрей І. Мейендорф, наприклад, пише: «Союз церкви з державою, що бере свій початок при імператорі Костянтині..., був у деякому відношенні двозначним... За свободу й нові можливості Церква заплатила дорогою ціною» [198, с. 232].

Представник нецерковної, ліберальної інтелігенції початку ХХ ст. Д. Койген вважав інакше: на його погляд, світська державність стає можливою тільки з перемогою християнського світового порядку. З іншого боку, «державна влада, безумовно, має потребу в релігії, але щоб кожний з людей, який входять у дану державу, хотів погодитися з усіма іншими, щоб у цьому був не тільки момент примусу, а й момент етичного самопримусу, навіть більше: момент релігійного пориву» [101, с. 114]. У підсумку Д. Койген приходять до висновку, що «державна влада, звільнившись від пут божества, від теократії, не зуміла довго стояти на власних ногах і завжди тяжіла до того центру життя, де існував релігійний початок» [101, с. 115].

Щодо конституційного закріплення відносин цих двох інституцій, то у конституціях тих чи інших країн можуть і не визначатися конкретно принципи незалежності і автономії держави і церкви, і взагалі не формулюватися інституційні основи, які стосуються відносин між цими суб'єктами. В таких випадках єдиною гарантією прав на свободу совісті і віросповідання в загальному розумінні є, зазвичай, рівноправність церков та інших релігійних організацій, що трактується як перенесення на колектив основного права індивіда. Однак варто пам'ятати, що становище релігійних організацій в державі засновується на тих правах і свободах, якими наділений людський індивід.

Дослідники майже однотайно стверджують, що існує певна сумісність релігійних інститутів і суспільних структур, яка характерна для певного етапу

суспільства. Зміни у суспільній сфері пов'язані з релігійними змінами. Такого типу взаємозв'язки знаходилися у центрі уваги класиків. Так, Е. Дюркгейм вказував, яким чином зміни у поділі суспільної праці, що мають місце при переході від традиційного суспільства до сучасного, змінюють одночасно і суспільне місце релігії. Недарма особи, що займалися такими зв'язками, встановили, між іншим, момент зародження релігійної індивідуалізації [476, с. 115].

На сучасному етапі актуалізуються такі питання: кому надавати право юридичної особи – церкві, релігійним організаціям або їх центрам (управлінням); як визначити статус релігійних інституцій, незалежних від світських (державних, політичних, громадських) утворень; умови та способи укладання двосторонніх домовленостей між органами державної влади і центрами релігійних організацій та т. п.

Варто зазначити, що важливий теоретико-методологічний сенс має і третя складова поняття «державно-церковні відносини» – поняття «відносини». У вітчизняній науковій літературі вживаються також терміни «стосунки», «взаємини». Визначення, яке є класичним, аналізованому поняттю дав Г. В. Ф. Гегель, зазначаючи «відносини» як взаємозв'язок двох сторін, які, «володіючи самостійним існуванням, почасти байдужі одна до одної, почасти ж існують завдяки одна одній і тільки в єдності цієї взаємної визначеності» [56, с. 103-104].

У контексті цього дослідження поняття «відносини» означає один із видів суспільних відносин, який характеризує рівень взаємозв'язків церкви, інших релігійних організацій з державою, ступінь їх інтеграції або дезінтеграції.

При цьому слід зазначити, що відносини між державою і церквою мають характер суспільних і міжінституційних, оскільки поняття «відносини» виражає сукупність багатоманітних зв'язків, які виникають між

цими суб'єктами соціальної взаємодії й водночас характеризують державно-суспільну взаємодію як цілісність. У ньому поєднуються аспекти як безпосередньої, так і опосередкованої взаємодії.

У цьому контексті доцільно навести і такий цікавий факт: декілька священиків в Росії, щоб спокійно використовувати відому продукцію «Apple», вже змінили значок із зображенням надкушеного яблука, яке символізує описаний у Біблії першорідний гріх, на емблеми із зображенням хреста [Цит. за : 212, с. 25-47]. Тобто, достатньо правильним уявляється яскравий вислів У. Бека, що політикою становиться навіть те, що раніше до цієї сфери не належало.

Окрім того, ці відносини слід аналізувати як процес (аналогічно до понять «соціальна взаємодія», «політична взаємодія», «соціальний обмін», «політичний конфлікт»). Їх можна досліджувати і як результат цього процесу, що фіксується поняттями «соціальні норми» і «соціально-політичні форми».

Таким чином, це поняття дозволяє аналізувати державну політику в її церковно-релігійному напрямі та релігійно-церковну діяльність у державно-політичному напрямі як суспільно-політичну взаємодію, яка розкриває принципову можливість змін, удосконалення, оптимізації вже сформованих принципів взаємовідносин між соціально-політичними інституціями.

У вигляді результату аналізу складових частин поняття «державно-церковні відносини» воно постає як законодавчо-унормовані умови соціально-політичної діяльності, як вираз тих закономірностей, що впливають на державу і церкву в їх динаміці.

Варто також підкреслити, що взаємовідносини між державною і релігійно-церковною системами полягають не тільки у взаємодії, вони обидві впливають на інші інституції соціуму, на соціально-політичні процеси в цілому. У загальному плані державно-церковні відносини належать до відносин соціально-правового характеру [381, с. 38]. Такий підхід означає, що

вони, по-перше, встановлюються офіційно, незалежно від того чи іншого учасника; по-друге, регулюються нормами права безпосередньо з використанням наявних у держави засобів впливу. Відносини є різноманітними за змістом.

Держава (державний апарат) виступає як керуюча система у формуванні ставлення до церкви, але одночасно церква існує як саморегулююча соціальна система. Саморегулююча спільнота (церква) задає параметри і межі державного втручання, що визначається завданнями і функціями держави. Так, Ж. Тоценко в статті «Теократія як форма взаємовідносин релігії й влади» зазначає: «Держава прагне усереднити інтереси, по-можливості нівелювати їх відмінності», саме тому державно-церковні відносини можуть мати характер саморегулювання, взаємної підтримки, напруженості або конфлікту [394, с. 7].

Горизонтальні й вертикальні відносини (публічно-владні стосунки) між державними і релігійними інституціями та окремими офіційними представниками влади і церкви продукують та виявляють свободу і рівність учасників процесу. Останні, у цьому випадку, одночасно виступають і суб'єктами права, які набувають відповідної соціальної якості та керуються принципом взаємності як одним із провідних принципів соціального обміну.

Усе вищезазначене дозволяє стверджувати, що аналіз поняття «державно-церковні відносини» вимагає як системного підходу (розгляду в парадигматичному аспекті, тобто з точки зору його ролі у формуванні певних понятійних систем і семантичних опозицій), так і структурного аналізу (з точки зору його багат шаровості, вертикальних і горизонтальних зв'язків), з обов'язковим урахуванням смислових конотацій, що диктуються мовою.

Для коректного застосування поняття «державно-церковні відносини» варто проаналізувати наявні в науковій літературі його дефініції та завдяки їх компаративному аналізу відшукати адекватне визначення.

У цьому аспекті слід звернути дослідницьку увагу на дисертаційне дослідження українського вченого В. А. Яценка «Еволюція державно-церковних відносин в Україні». Автор, один із перших у вітчизняній науці, подає загальне визначення цього поняття: під державно-церковними відносинами ми розуміємо взаємодію конституційно-правових та церковно-релігійних норм і відповідних інститутів, під впливом яких формуються соціально-політичні відносини в суспільстві [456].

В «Малій енциклопедії етнодержавознавства» державно-церковні відносини визначаються як «певна система зв'язків і стосунків, у процесі яких вирішуються різні питання, пов'язані з діяльністю органів влади і церкви, регулюванням правового становища церкви» [192, с. 464].

В «Юридичній енциклопедії» йдеться про те, що державно-церковні відносини виступають як «один із видів суспільних відносин, який характеризує рівень взаємозв'язків церкви, інших релігійних організацій з державою, ступінь їх інтеграції чи дезінтеграції» [444, Т. 2, с. 163]. О. Саган у підручнику «Академічне релігієзнавство» характеризує державно-церковні відносини як «сформовану на основі певних, загальноприйнятих норм, звичаїв та законів взаємодію державних чинників (особливо законодавчої та виконавчої влади) та складових релігійного комплексу» [3, с. 90-91].

Наведеним переліком майже вичерпуються наявні у науковій літературі – політологічній, юридичній, філософській – дефініції державно-церковних відносин. Кожне з цих визначень акцентує певний аспект суб'єктів відносин – соціально-політичний, правничий, філософський, кожне з них розкриває певний зміст і характерні риси цих відносин.

Виходячи з ретроспективної та наявної об'єктивної сукупності системних (вертикальних і горизонтальних, багаторівневих) зв'язків між інституціями держави і церкви, їхнього політичного, соціального та конституційно-правового характеру, враховуючи потребу в чіткому, юридично

і конфесійно нейтральному визначенні цього поняття, автор пропонує таку дефініцію. Державно-церковні відносини – це сукупність форм суспільно-політичних, економічних, правових і моральних нормативних зв'язків між двома інституціями – державою та інституційними утвореннями релігійного характеру (центрами, управліннями, об'єднаннями, рухами, братствами, духовними навчальними закладами), що склалися в історичному процесі, які є динамічними, регламентуються та регулюються конституційно-законодавчими актами, загальнолюдськими, демократичними і моральними принципами, традиційно усталеними для конкретної країни звичаями, і є однією зі складових внутрішньої та зовнішньої політики. Тобто, означені відносини характеризують рівень, глибину взаємин влади і релігійних організацій, ступінь їх інтеграції або дезінтеграції, співпраці [267, с. 55-56].

Відтак, слід наголосити, що існують декілька головних принципів, які є основою для взаємин держави і церкви. Ці принципи формувалися як результат певних соціально-політичних перетворень та історичних колізій, модифікувалися та набували відповідний своєму часу характер щодо самої віри та віруючих інших конфесій. Принципи державно-церковних відносин визначають: світський або клерикальний характер держави; конституційно-правовий статус релігійних організацій та їх членів; майновий стан; ступінь участі церкви у справах держави і суспільства тощо.

Отже, аналіз поняття «державно-церковні відносини» дозволяє зробити висновок, що відносини між державою і церквою не є суто внутрішньою проблемою. Такі відносини мають також зовнішньополітичний вимір, безпосередньо формують міжнародний імідж країни. Сьогодні етап взаємоадаптації й становлення державно-церковних відносин практично відповідає чинним міжнародним стандартам. Поняття «державно-церковні відносини», за своєю суттю, є універсальним та поліфункціональним, таким, що дозволяє охопити предметне поле досліджуваного феномену, виокремити

частини об'єкта, який аналізується, висвітлити його характерні риси, обґрунтувати специфіку відносин та наявні інтенції.

Це поняття надає змогу аналізувати об'єкт дослідження як цілісність і водночас – як функціональну підпорядкованість форм організації взаємовідносин між державою і церквою. Функціональність поняття надає можливості для виділення багаторівневих вертикальних і горизонтальних взаємозв'язків між державними інституціями і церквою, виокремити та проаналізувати моделі державно-церковних відносин і їх головні тенденції, критично розглянути основні принципи цих відносин і обґрунтувати шляхи їх оптимізації.

1.2. Історіографія досліджень державно-церковних взаємин

Теоретико-методологічне осмислення державно-церковних взаємин, їх сутності, природи походження, характерних особливостей, пошуку шляхів оптимізації їх взаємодії та шляхів гармонізації є важливим і невідкладним завданням політичної науки. Ця державно-політична і релігійно-церковна проблема завжди привертала дослідницьку увагу вчених, представників державної влади і теологів.

Водночас, слід зазначити, що історія та сучасний стан світових та вітчизняних державно-церковних відносин є одними з найменш досліджених в українській історіографії, в багатьох публікаціях вони згадуються лише побіжно. Дотичні до означеної проблеми наукові статті та публіцистичні праці далеко не рівноцінні за своїм науковим змістом та ідейним спрямуванням. Окремі з них писались у запалі полеміки або на вимогу дня, інші відзначалися більш зваженим та об'єктивним підходом. Крім того, до нещодавніх часів провідну роль в політиці грали масштабніші проблеми соціально-політичної організації, обговорення котрих відбувалося виключно в межах нерелігійного контексту.

Характерною рисою сучасності стало відродження релігії і течій, які створювались на її підґрунті. Так, з точки зору Джона Шварцмонтеля, цей феномен часто помилково пов'язують з ісламським фундаменталізмом, забуваючи про те, що він значно ширше, глибше та безпосередньо зв'язаний з ідеєю «зіткнення цивілізацій» [429, с. 202].

У загальному вигляді відродження релігії й релігійних об'єднань, рухів відносять до симптомів «поминок за Просвітництвом» – заміщення належних до традиції Просвітництва ідеологій світської спрямованості релігійними ідеями. У свій час Берк і де Менстр підкреслювали значущість релігії як «оплоту суспільства», який «в змозі забезпечити єдність та виступити виправданням ієрархічного суспільства перед подальшим розвитком прогресу сучасності» [429, с. 202].

Деякі сучасні дослідники пов'язують феномен відродження релігії з іншим поширеним феноменом соціально-політичного розвитку – націоналізмом, розглядаючи останній як свого роду замітник релігії. Так, наприклад, Бенедикт Андерсон пояснює це явище тим, що національне суспільство, яке складається з читачів, які сприймають одну і ту ж надруковану в пресі рідною мовою інформацію, може повністю на практиці змінити раніше створене суспільство віруючих. Тобто, незалежна національна держава в сучасних умовах перетворюється в інше, нове «вища істота» за зразком періоду Великої Французької революції, коли, за Ж.Ж. Руссо, створена «цивільна релігія» витіснила культ католицизму [429, с. 203].

Не припиняються наукові дискусії відносно того, чи дійсно традиції Просвітництва «спустошили» ідею співтовариства, а відродження релігії – це свого роду негативна реакція людей на модерністську традицію в цілому. І чи дійсно релігія, яку завжди відносили до приватної сфери, тепер зажадала офіційного визнання її світською державою і посилення позиції політики ідентичності.

Більшість вчених нині спростовують тезу С. Хантінгтона про «зіткнення цивілізацій» як зіткнення релігій і ідеологій, вважаючи, що він дуже спрощено трактує роль і місце релігії в сучасному світі. Те, що релігія стала грати важливу роль в сучасній політиці, швидше свідчить про фрагментацію масштабних політичних рухів, а не про «війну цивілізацій».

Зростання значущості релігії в умовах сучасної політики можна трактувати як вимогу визнати певну ідентичність, носії якої отримали б від держави власний «простір» і право відправляти необхідні ритуали. Це може стати досить проблематичним, оскільки, якщо подібне визнання пов'язане з прагненням укріпити позиції конкретної релігії державною владою, це призведе до політизації релігії і небезпеки того, що ця обрана релігія стане вороже ставитися до всіх, хто сповідатиме іншу віру (прикладом може служити діяльність правого уряду в Польщі в недалекому минулому).

Суперечки довкола релігійних шкіл, що існують у Великобританії, також підкреслюють важливість цієї проблеми. І тому виникає дійсна необхідність розмежування між правом використовувати яку-небудь релігію і всеосяжною релігійною ідентичністю, спрямованого на те, щоб певним чином оформити політичну поведінку і вірування громадян.

Повсюдне повернення релігії в політику не свідчить про неминуче зіткнення цивілізацій, а лише підкреслює, що релігія – це потужна сила, яка здатна ще більше підсилити розбіжності і суперечки між громадянським суспільством і державою. В цьому відношенні можна провести паралель з націоналізмом, який, якщо буде розглядатися з позиції цивільної належності до певної нації, – це сила, здатна об'єднати громадян, але як тільки він набуває більш «первісних» і масштабних форм, він тут же створює закриті і антидемократичні форми політичної належності. Те ж саме стосується і релігії з її прагненням стати центральною ідентичністю будь-якого демократичного суспільства.

Історіографи констатують, що дослідження релігійних змін складають відносно невелику частину посткомуністичної транзитології, попри те, що саме ця сфера є дуже важливою для розуміння сутнісного ядра, навколо якого розгортаються трансформації країн Центрально-Східної Європи, зокрема, їх нелінійний і незавершений характер. Дається взнаки і деяке превалювання накопичення емпіричного матеріалу над його інтерпретаціями і осмисленням, що лишає нез'ясованими цілу низку серйозних релігієзнавчих і політологічних проблем.

До цих проблем слід віднести питання про ступінь, характер (передусім, незворотність або реверсивність), глибину, динаміку і детермінанти секулярних процесів; роль релігії в соціально- економічному і політичному розвитку, а також будівництво націй у посткомуністичних країнах; публічна роль релігії взагалі; площини, де домінуючою мірою фокусуються релігійні зміни та багато інших [96, с. 24].

Відтак, бракує фундаментальних і спеціальних наукових праць, які були би присвячені політико-правовому аналізу тисячолітнього процесу взаємовідносин між державою і церквою в Україні, а також трансформаціям державно-церковних відносин у країнах Центральної Європи, особливо це стосується періоду з 1989 р. до теперішнього часу.

Брак комплексних досліджень з обраної теми, незначний масив історичних документів суттєво ускладнюють політологічний й історіографічний аналіз державно-церковних відносин в Україні, Росії та країнах Центральної Європи – Польщі, Словаччині, Чехії, Угорщині, Румунії. До того ж, аналіз цих взаємин перебуває на межі історичних, політологічних, філософських і правових знань й методологічних підходів, що створює додаткові труднощі для науковців. Ті праці, які аналізуються в межах цього підрозділу, тільки частково висвітлюють багату історичними подіями та фактами вітчизняну і зарубіжну державно-церковну традицію.

Перш за все зауважимо, що надзвичайно важлива для України проблема державно-церковних відносин не могла залишитися поза увагою відомих політичних діячів і мисливців кінця XIX – поч. XX ст. Так, наприклад, М. Драгоманов написав практично першу у вітчизняній науці працю «Боротьба за духовну владу і свободу совісті в XVI – XVII ст.», яка була присвячена проблемі державно-церковних взаємин і в якій предметно аналізувалися специфіка взаємовідносин між державою і церквою в Європі, у порівнянні зі специфікою українською.

Являють інтерес для цього дослідження узагальнення українського мислителя, який ґрунтовно характеризує ситуацію в Європі. Так, М. Драгоманов зазначає, що вже з XVI століття в католицьких і протестантських країнах Європи стала переважати система відносин між державою і церквою, яка може бути названа пануванням держави над церквою, але вже з XVIII століття стали з'являтися теоретичні початки іншої системи – повного відокремлення церкви від держави. Згідно з М. Драгомановим, секуляризація життя у XVIII ст. показала істинну роль церкви і релігії в державі, й це було кроком уперед до руйнування панівного становища Церкви [82, с. 159].

Важливим в аспекті методології дослідження є також і висновок українського вченого, що релігійна єдність полегшує єдність державну, при цьому вона підсилює зв'язок між членами держави. Але держава не повинна силоміць встановлювати релігійну єдність, тому що це може призвести до порушення найсвятіших прав особистості. З іншого боку, релігійні партії, які переслідуються, будуть прагнути консолідуватися з родинними елементами в інших державах, що теж може порушити державну єдність конкретної країни.

М. Драгоманов був прихильником ліберального підходу до церковного питання і дійшов висновку, що «лише свобода совісті, тобто відокремлення

поняття про державу від поняття про релігію і може встановити єдність держави» [82, с. 52].

Один з українських теоретиків правової держави Б. Кістяківський аналізував проблему співіснування держави і церкви крізь призму більш широкої проблеми – проблеми свободи совісті. Оскільки, на його думку, невід'ємні права особистості не створені державою, а навпаки, за своєю суттю, вони безпосередньо надані особистості, тоді на першому місці знаходиться свобода совісті. У праці «Держава і особистість» він зазначає, що уся сфера думок, переконань і вірувань повинна бути безпосередньо недоторканою для держави. Звідси постає визнання релігійної свободи, тобто свободи вірувати і не вірувати, змінювати релігію, створювати власну релігію й об'являти себе не належним до жодного віровизнання; сюди ж треба занести свободу культів, тобто право для всіх віровизнань справляти богослужіння.

Відомий український мислитель П. Юркевич у статті «Мир з ближніми як умова християнського співжиття», з позицій християнського теїзму, обґрунтував миротворчу й інтегративну роль церкви у державному механізмі. І. Франко у статті «Католицький панславізм» одним із перших у вітчизняній історіографії визначив роль церкви у суспільно-політичному житті України. Він застерігав слов'янські держави і особливо співвітчизників щодо небезпеки експансії католицизму на теренах України, викривав політику Ватикану, яка полягала у прагненні «вміло верховодити у світі», прикриваючись при цьому догматом боговстановленості кожної влади і наказом народам підкорятися тій владі, якою б вона не була. Саме тому для української справи, за І. Франком, тісний зв'язок із Римом буде тільки шкідливим: «розкладаючий і злощасний вплив Риму підкопав би живо й так невелику силу нашого духовенства, зробив би його сліпим знаряддям в руках

чужих людей, не знаючих нашого народу і не дбаючи про його добро» [Цит. за : 181, с. 50].

У процесі історіографічного висвітлення проблеми церковно-державних відносин ніяк не можна оминати увагою надбання української політичної думки в діаспорі і – передусім – цінну працю В. Липинського «Релігія і церква в історії України» [184], в якій аналізується роль релігійного чинника у державному житті України і порівнюються різноманітні моделі державно-церковних відносин. Являє інтерес той факт, що В. Липинський розглядає ці моделі в аспекті організації державного життя і можливостей використання політиками церкви як інституції. На думку видатного українського мислителя, політики, по-перше, роблять з релігії слухняне знаряддя для здійснення власних цілей; по-друге, відкидають потребу в релігії як таку, при цьому переконані, що громадське життя взагалі не потребує церкви; по-третє, політики вважають, що світська політична влада повинна бути в руках світських людей, але ті повинні слухати накази релігії, визнавати авторитет влади і сили духовної, усіма силами підтримувати цей авторитет.

В. Липинський робить висновок, що державна влада, яку він ще називає матеріальною, політичною владою, має бути в руках матеріально-сильних войовників-продуцентів, а духовна влада – в руках релігійної та дисциплінованої інтелігенції. Йдеться про чітке розмежування цих двох влад, «обмеження та контроль владою духовною діл влади світської з погляду однакової для всіх (і для тих, хто править, і для тих, ким правлять) громадської моралі цих двох влад – ось основи взаємовідносин релігії й політики, церкви і держави, громадянства і влади, культури і сили, ідеї та меча, – при цьому третьому типі організації громадського життя» [Див. детал. : 184].

По суті, В. Липинський закликав до об'єднання всіх християн, всіх політичних сил у змаганні за незалежну Україну. Всі ми як християни хочемо Царства Небесного, і так само всі ми, як українці, – українські комуністи, соціалісти, демократи, консерватори, ліберали – хочемо України. Але як християни ми йдемо до Царства Небесного через ту чи іншу Церкву, так само як українці до України ми можемо дійти тільки через ту чи іншу громадську, політично-національну організацію, якої внутрішня сила і здатність довести своїх вірних до мети залежатиме від її більшої внутрішньої моралі, від її кращих, розумніших, більш раціональних та більш моральних методів спільної акції і спільного громадського життя. Ці та інші ідеї визначного мислителя щодо утвердження незалежної Української держави зберегли і донині своє значення.

Пересічна людина неминуче занурена до життя з його гріховністю, плинністю, і тому за будовою внутрішнього світу вона виступає у темпоральності, не абсолютності, мінливості, навіть якщо в помислах дійсно тяжіє до божественного. Відомий громадський діяч і український журналіст С. Петлюра в листі до І. Огієнка зазначає: «Надаючи справі організації української церкви велике значення з погляду державного, я, оглядаючи пройдений нею шлях, приходжу до висновків, що ми не продумали до логічного кінця поставленого перед українською державністю питання про націоналізацію нашої церкви...» [228, Т. 1-2, с. 305].

На думку І. Огієнка, ситуація, що складалася в тогочасній Україні, загрожувала двома наслідками:

а) заборона виконувати на свята обрядові пісні язичницького походження порушує права українського народу, «волю віри»;

б) щоб уникнути проблеми із урядом і догодити владним структурам, священство насаджує чужомовні фольклорні зразки аморального змісту, при цьому сприяє розбещенню простолуду.

І. Огієнко підкреслює, що релігійна культура народу є складною системою, яка синтезує язичницькі і християнські традиції, вважає за необхідне впроваджувати рідну мову в церкві, виступає проти духовної асиміляції народу, руйнування моральних та релігійних основ його буття, засуджує відданість представників церкви – політиці, уряду.

На його думку, саме «релігія, обряди, епос, народні пісні, мудрість попередніх віків, передання, казки, повір'я, пережитки довгих століть – усе це склало людину, у нас – православного українця. І людина виявляє і відбиває все це, дише ним і живе ним. Це її рідна стихія, її рідна кров, що дзюркоче в її жилах. І це все сприймається нею з молоком матері» [228, т. 1-2, С. 352-353].

Наукові праці І. Огієнка й дотепер є цінним історіографічним матеріалом для наукових досліджень як у галузі історії релігії і церкви на теренах України, так і державно-церковних відносин в нашій країні та за її межами.

Отже, можна зробити висновок: якщо у так званому «досинодальному» періоді (XI – початок XVIII ст.) панівний підхід до державно-церковних відносин в Україні полягав в апологетиці і теоретичному обґрунтуванні «симфонії» у відносинах між державою і церквою, то вже у синодальному періоді (1721-1917 рр.) в умовах поневолення України виокремлюються різноманітні позиції щодо бажаної моделі державно-церковних відносин.

Ідею секуляризації державного життя, яка ґрунтувалася на концепції «освіченого абсолютизму» та необхідності підсилення державного урегулювання церковним життям, обґрунтував Феофан Прокопович. На ідейно-світоглядній платформі пріоритету церкви над державою знаходилися Петро Могила та Памфіло Юркевич; конституційно-правовий принцип урегулювання державно-церковних відносин вважав єдино вірним Б. Кістяківський; ідею розмежування державних інституцій і церковних, яка

була напрацьована ліберальною думкою, відстоював М. Драгоманов, а І. Франко розмежовував релігію, як духовний феномен, і церкву, як організацію віруючих, виступаючи за емансипацію українського державно-суспільного життя від іноземної, католицької церкви. Окремі аспекти проблеми державно-церковних відносин порушуються в працях таких видатних українських мислителів, як М. Грушевський, Д. Дорошенко, П. Куліш, О. Потебня та ін.

Теоретико-методологічні погляди на оптимальні форми взаємодії держави і церкви, розпочинаючи з 1917 р., докорінно змінюються на цілеспрямовану державно-політичну антирелігійну пропаганду, яку обрала Радянська влада. Декрет Ради Народних Комісарів від 23 січня 1918 року на сімдесят наступних років визначив єдине комуністично-атеїстичне розуміння державної політики СРСР щодо церкви і релігії. Постанова Всеросійського Центрального виконавчого комітету й Ради народних комісарів від 8 квітня 1929 р. зберігала свою силу до 1991 р. У цей період вчені розробляли тактику антирелігійної пропаганди, яка ґрунтувалася на документах Комуністичної партії. Серед праць, які мають невисоку наукову вартість, можна назвати монографії В. Антоненка «Походження і суть релігії»; І. Бражника «Право. Релігія. Атеїзм»; М. Голодного «Радянське законодавство про релігійні культури»; М. Колесника і В. Фурова «Громадянськість і релігійна віра»; В. Сарбея «В ім'я людей чи в ім'я Бога» та ін. Найвища мета цих псевдонаукових писань – викорінення релігії та віри в Бога в душах мільйонів вірників.

На майже одностайну думку багатьох російських релігійних мислителів кінця XIX – початку XX століття (М. Бердяєва, С. Булгакова, Б. Вишеславцева, С. Франка та ін.), комуністична влада – це сатанократія. Вони цілком справедливо вказували на те, що сама ідея побудови комунізму – цього земного раю – за своєю суттю є антихристиянською [375, с. 394]. Добре

розумів дух большевизму й український політичний мислитель Є. Маланюк. В основі марксизму, а відтак і більшовицької ідеології, згідно з його твердженням, корениться не тільки матеріалізм, як певна філософська система, а й щось значно глибше й страшніше. Марксизм не лише безбожний, він, з погляду історії, є антихристиянський у повному розумінні цього слова. І в цьому безперечний сатанізм Марксової доктрини, у якій він прикритий науковоподібними формулюваннями [193, с. 3-73].

У своїй Нобелівській лекції О. Солженіцин звернув увагу на те, що насилля, все менше стискаючись рамками багатовікової законності, нахабно й переможно крокує по всьому світі, не турбуючись, що його безплідність вже багато разів продемонстрована й доведена в історії. Триумфує навіть не просто груба сила, а її виправдання: наповнює світ нахабна впевненість, що сила може все, а правда – нічого. Біси Достоевського, здавалось, провінційний жах минулого століття, стали жорстокою реальністю ХХ століття [Цит. за : 354].

Відтак, говорити про справедливість розв'язання проблеми державно-церковних взаємин у радянську добу не доводиться. Вважалося, що церква і релігія стоять на заваді будівництву «щасливого майбутнього». Відбулося тоталітарне одержавлення всіх сфер життєдіяльності суспільства, зокрема науки і культури, та насильства над ними. Кремлівські вожді прославлялися та обожнювалися офіційною пропагандою. Відтак і праці радянських вчених базувалися виключно на матеріалах з'їздів та конференцій Комуністичної партії, виступах та промовах чільних партфункціонерів та сумнозвісних Тезах ЦК «Про 300-річчя возз'єднання України з Росією (1654-1954 рр.)», які зобов'язували українців любити «старшого брата» та його вождів. Як стверджує американський вчений Дж. Барбер у книзі, присвяченій кризі радянської історіографії, «у комуністичні часи буржуазно-націоналістичне відхилення ніде не було так жорстоко здушуване, як в Україні» [Цит. за : 385,

с. 123].

На нашу думку, особливо цікавим і методологічно цінним у царині вивчення церковної історії радянського народу є доробок англійського вченого Вільяма Флетчера. Його монографія під промовистою назвою «Студії з виживання: Церква в Радянській Росії, 1917-1943 рр.» (1965 р.) стала першою спробою в західній історіографії вийти за межі жанру мартирологі та переосмислити «політичне раболіпство» («political subservience») церковного керівництва, його «політичну колаборацію» з комуністичним режимом [Див. : 480].

Автор розглядає політику Патріарха Російської православної церкви Сергія (Старогородського), декількома пасажами окреслюючи також стратегії виживання церкви на місцевому рівні. Попри деякі непереконливі аргументи й висновки Флетчера (наприклад, про незацікавленість церкви сучасними суспільними проблемами), його внесок у вивчення церковного життя в СРСР є беззаперечним. У цій та інших своїх працях [Див. : 481]. В. Флетчер приділяє увагу тим аспектам церковного життя в радянській державі, які вважає визначальними: боротьбі РПЦ за збереження своєї інституційної мережі, «тактиці торгу» («practical adaptability») церкви, їхній ролі в збереженні церкви в період переслідувань.

Починаючи з середини 80-х років, монопольна компартійна точка зору на релігію як «шкідливий світогляд» пішла в минуле в ідеологічній сфері життя країни, а з нею і обмеження в дослідницьких підходах і висновках. Праці науковців пострадянської доби містять у собі альтернативний пануючому в радянські часи погляд та відрізняються більш широким спектром різних поглядів на проблеми стосунків держави та християнських конфесій повоєнної доби. Але об'єктивне висвітлення проблеми державно-церковних відносин, розкриття масштабів репресій та переслідування віруючих стали можливими лише із відновленням Україною незалежності. В

цей час були зроблені помітні кроки у зміцненні джерельної бази з цієї проблеми. Науковці отримали доступ до архівних матеріалів, документів, описів, робіт, які були недоступними для вивчення та аналізу. Нові дослідження відрізнялись великою кількістю раніше не відомого фактичного матеріалу, переосмисленням марксистсько-ленінських уявлень про релігію та її роль в соціально-політичному процесі.

Фінський дослідник радянської церковної історії Арто Луукканен пропонує виділяти окремо «до-архівні» і «пост-архівні» праці з радянської історії [513, с. 40-44]. Зрозуміло, що лише «пост-архівні» праці українських суспільствознавців, тобто праці, написані в період із кінця 1980-х років, коли банкрутство й розвал радянської політичної системи дали могутній поштовх до наукового зацікавлення історією релігії та церкви радянського періоду, що раніше розглядалася лише крізь призму панівних ідеологічних постулатів, мають наукову вартість.

Наприкінці 80-х – початку 90-х років минулого століття побачили світ дослідження, присвячені правовим аспектам поняття «свобода совісті» та аналізу його структури. Це, зокрема, монографії Н. Гаєвої «Радянське законодавство про свободу совісті», колективна монографія «Культура. Релігія. Атеїзм» та ін. Дослідженню тенденцій у міжцерковних стосунках, виявленню взаємозв'язків релігійного і національного чинників, що впливають на стан церковно-державних відносин, присвятив свою працю відомий український науковець В. Бондаренко – «Інституалізована православна релігійність в контексті сучасної суспільно-політичної ситуації в Україні» [24].

Викликає наукову увагу у контексті цього дослідження довідковий нарис «Історія християнської церкви на Україні» [117], присвячений соціально-політичним передумовам сучасної релігійної ситуації в країні. Розглядаються також сучасний стан релігій і церков, моделюються тенденції і

прогнози нормалізації міжцерковних відносин, упередження негативних явищ і конфліктів, які виникають на ґрунті міжконфесійних чвар.

Слід зазначити, що у незалежній Україні дослідження у галузі державно-церковних відносин набули якісно нового характеру. Національне і релігійне відродження, поява явних і латентних, особливо в період тоталітаризму, конфліктів між конфесіями і державою, вимагали їх науково-теоретичного осмислення. Важливою ознакою є те, що багато життєво-смыслових питань вирішували не тільки науковці, найактивнішу участь у їх постановці та розв'язанні брали також релігійні діячі, представники державної влади, зарубіжні вчені. Саме такий діалог надав потужного імпульсу для комплексного, міждисциплінарного дослідження феномену державно-церковних відносин.

Однією з перших праць, які були присвячені історії державно-церковних відносин у радянський період, була робота В. Єленського «Релігія і релігійність у посткомуністичній Європі. Цифри і факти без коментарів» [95]. Привертають значну увагу й його наступні наукові розробки. Так, науковець зосередив свою дослідницьку увагу на багатьох важливих питаннях, передусім на механізмах, що визначали напрям партійно-державної політики у ставленні до релігії та церкви, до віруючих, а також розкрив ті чинники, що зумовили зміни в цій сфері. Автор також подає стислий нарис історії державно-церковних відносин в Україні в період панування радянської влади, аналізує політику держави у її ставленні до церкви, у той же час характеризує масив документів, що визначали сутність і напрями цієї політики. На тлі перебудовчих процесів аналізуються державно-церковні взаємини. Цитований науковець обґрунтовує, що саме суспільна потреба, активна позиція багатьох релігійних організацій, вплив різноманітних міжнародних інституцій примусили державну владу ухвалити 1 жовтня 1990 року Закон СРСР «Про свободу совісті та релігійні організації» та 21 квітня

1991 року Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації». Ці державні акти зафіксували принципово новий етап державно-церковних відносин, надали широкі можливості релігійним організаціям для релігійної і світської діяльності.

Після проголошення незалежності і зняття ідеологічних табу українські вчені відзначилися цілою низкою серйозних і добре документованих студій у царині політології, релігієзнавства, історії та філософії. Концептуальністю, системністю викладу і прагненням до типологізації системи церковно-державних відносин у Центрально-Східній Європі відзначається, зокрема, монографічна праця В. Єленського «Релігія після комунізму. Релігійно-соціальні зміни в процесі трансформації центрально– і східноєвропейських суспільств: фокус на Україні». У передмові до книги автор слушно зазначає, що «дослідження посткомуністичних суспільно-релігійних трансформацій дозволяють також з'ясувати напрямки релігійних еволюцій, які синхронізуються з процесами глобалізації, модернізації, соціальної диференціації, винайдення та перевідналення індивідуальних і групових ідентичностей, ерозії архаїчних, культурних архетипів і одночасного відтворення до комуністичних культурно-духовних традицій» [96, с. 9]. У монографії розглядаються зміни, які відбуваються у релігійній сфері країн Центрально-Східної Європи, передусім України, після падіння комуністичних режимів. Зокрема, аналізуються стан релігійності посткомуністичних суспільств, форми взаємодії в них релігії та політики, процеси реставрації старих і формування нових моделей релігійної культури, характер і рушії конфліктів на релігійному ґрунті, тенденції, що визначають еволюцію окремих церков і релігійних спільнот – як традиційних, так і новітніх. Особливу увагу приділено розгляду протиріч релігійно-суспільного розвитку, спричинених новою політичною і культурною ситуацією, викликами, що їх

кидають релігійним інституціям процеси глобалізації і модернізації, здійснено аналіз зарубіжного досвіду.

Окремі аспекти державно-церковних відносин в Україні й за кордоном широко обговорювались у засобах масової інформації та на сторінках релігійних видань. Особливу увагу цій проблемі на початку 90-х років приділили В. Іванишин, Д. Степовик, М. Маринович, І. Дзюба, І. Драч та ін. науковці, публіцисти, політичні діячі. Важливе методологічне значення для цього дослідження мають роздуми видатного українського діяча, дисидента і письменника І. Дзюби щодо становлення та розбудови української держави. У праці «Спогади та роздуми на фінішній прямій» він наголошує, що «національна визначеність України може бути забезпечена поєднанням етно-історичних цінностей з громадянськими, моральними, гуманістичними цінностями вселюдськими. Гармонію цих цінностей можна вмістити в поняття національної ідеї, безмежно ширшої за націоналізм чи будь-яку іншу догматичну ідеологію... Нації перебувають у стані перманентного переформування – і тільки тоді вони життєздатні. Можливо, сьогодні відбувається формування нової якості української надії – на принципі державності, а не етнічності. Консолідуючою ідеєю в цьому процесі стає ідея України як вітчизни всіх громадян, які пов'язали свою долю з українською землею і причетні до творення на цій землі суспільства, що відповідальне за продовження глибокої історичної традиції і водночас за пов'язання цієї традиції із стратегією світового історичного розвитку. Така українська національна держава дотримуватиметься принципу національного інтересу та національних пріоритетів у державному, а не етнічному значенні, як це властиво сучасним розвиненим демократичним державам. Ця українська держава, маючи великий природний, економічний, культурний, інтелектуальний потенціал, спроможна зробити помітний внесок у світову цивілізацію, знайти належне місце серед народів Європи і світу, відігравати

неабияку роль у регіоні Середньо-Східної Європи, Середземномор'я і Близького Сходу» [76, с. 896-897].

Значним надбанням української та європейської історіографії є численні праці співробітників Інституту політичних та етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України М. Рибачука, О. Уткина, М. Кирюшко та ін.; вчених філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка – В. Лубського, Т. Горбаченко, О. Предко, Є. Харьковценка та ін.; співробітників Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди – А. Колодного, Л. Филипович, П. Яроцького М. Бабія, О. Сагана та ін.

Спроба усвідомлення ролі політичної складової і аналізу політологічного аспекту розгортання конфліктів на релігійному ґрунті здійснено в монографії «Релігія і політика в сучасній Україні» [Див. : 176], в якій розглядаються методологічні принципи вивчення проблеми, а також досліджуються тенденції релігійно-політичної інтеграції в посткомуністичній Україні, порушується питання допустимого використання релігії в політичній діяльності. Один з авторів, М. Рибачук, наголошує на неприпустимості створення в Україні державної релігії, наявність якої призвела б до клерикалізації суспільства, появи клерикальних партій, що сприяло би розбрату в соціумі, зробило б неможливим державотворчий процес і, врешті-решт, знаходилося б у протиріччі з принципами церковно-релігійного плюралізму

Принципи комплексного аналізу методологічних засад вивчення релігійних змін у постмодерному світі були запропоновані авторським колективом наукового посібника «Академічне релігієзнавство» [3], в якому розглядаються, зокрема, структурний і функціональний рівні взаємовпливу релігії, моделі державно-церковної взаємодії як у глобальному контексті, так і на прикладі України; досліджуються концептуальні проблеми

посткомуністичної етноконфесійної ситуації, динаміка розвитку секулярних процесів, еволюції нетрадиційної релігійності тощо.

Проблеми ролі релігії в національному житті українства всебічно розглянув А. Колодний у роботі «Україна в її релігійних виявах» [150], в якій, зокрема, йдеться про особливості релігійної духовності українця, типових виразників його релігійного духу – Івана Вишенського, Григорія Сковороду, Тараса Шевченка та Івана Франка. Окремі розділи книги присвячено змінам релігійної мережі України, ролі релігії в історичному та соціально-політичному бутті українського народу та її функціонуванню в умовах демократичної України.

Узагальнені новітні дані з досліджуваної проблеми містить десятитомне видання «Історія релігії в Україні» провідних вітчизняних учених А. Колодного (голова редколегії), П. Яроцького та інших [116]. Особливе значення для цього контексту має аналіз державно-церковних відносин в Україні, який міститься у десятому томі («Релігія і церква незалежної України») зазначеного десятитомного видання [116].

Серед літератури, у якій висвітлено питання відносин між церквою і державою, заслуговує уваги праця М. Бабія «Свобода совісті: філософсько-антропологічне і релігієзнавче осмислення» [10]. До позитивних сторін роботи слід віднести, зокрема, пильну увагу її автора до понятійного апарату.

Питання державно-церковних відносин, реалізація принципу свободи совісті в Україні, взаємовплив церкви і держави проаналізовано в роботах В. Бондаренка, А. Колодного, В. Любчика, П. Панченко, В. Рибалка [28; 143-154; 189-190; 306; 361] та ін.

Цим питанням присвячено також окрему збірку наукових праць, де акумульовано не лише науково-теоретичні, а й науково-практичні доробки українських дослідників проблеми. Так, український дослідник А. Васьків у статті «Влада і Церква: партнерство і діалог» зазначає, що «більш ніж

десятилітня державницька традиція незалежної України переконливо довела: запорука миру, гармонії в церковному середовищі, сфері державно-церковного діалогу криється у партнерській співпраці владних та церковних структур. В умовах побудови громадянського суспільства владні структури сприймають факт поліконфесійності українського релігійно-церковного середовища як об'єктивну дійсність. Видається, що ідея фаворизації якоїсь однієї церковної традиції «почила в Бозі» і самим фактом свого існування довела, що не тільки не сприяє оптимізації розвитку релігійної сфери, а лише ускладнює та поглиблює кризові явища в ній. Влада сьогодні визнає, що в руках церкви є надзвичайно важливий інструментарій успішного розв'язання існуючих проблем в царині духовно-морального та суспільного життя» [37, с. 497].

У полі зору вітчизняних вчених перебувають національно-релігійна взаємодія та етноконфесійна проблематика взагалі. Вони розробляються, зокрема, у працях С. Здіорука, А. Колодного, О. Сагана, Л. Филипович, О. Шуби, П. Яроцького [143-154; 366-368; 450-453].

Питанням ролі та місця православної церкви у формуванні політичної системи України приділялась увага у працях Л. Филипович, Е. Кардоша [407-409; 122] та ін., які розглядали питання місця та ролі православних церков у передвиборних перегонах в Україні наприкінці ХХ – на початку ХХІ ст. Релігійний аспект політико-владних відносин сучасної України вивчали П. Когут та М. Кашуба [133; 139].

Особливу наукову проблему для дослідників, які розробляють проблеми релігійно-політичної еволюції українського суспільства, становлять конфлікти на ґрунті релігії і, передовсім, міжправославні відносини в Україні. Ця проблема не може бути ігнорованою жодним з авторів, який прагне аналізувати проблеми ідентичності в посткомуністичній Україні, її релігійний розвиток і сутність посткомуністичних трансформацій, які тут відбуваються. Цьому напряму приділяють значну увагу в своїх працях В. Бондаренко,

В. Єленський, В. Журавський, А. Колодний, П. Яроцький, В. Пащенко, В. Перебенесюк, О. Саган, О. Уткін, О. Шуба, А. Юраш, П. Яроцький та ін. [26; 309; 310; 371-372; 404; 420, 436; 443].

Проблемам функціонування і розвитку суспільно-релігійних відносин, розв'язання яких визначає стратегію гуманітарної політики і демократичних реформ в Україні, присвячені монографічні дослідження С. Здіорука [105]. Аналізуючи роль державно-церковних відносин у консолідації української нації, автор тлумачить конституювання національних (помісних) Церков як механізм захисту національних інтересів нашого народу, а реалізацію «Основ соціальної концепції Російської Православної Церкви» – як виклик та загрозу національним інтересам України.

В іншій праці «Етноконфесійна ситуація в Україні та міжцерковні конфлікти» [104] під політологічним кутом зору вчений аналізує важливе поняття – «національна церква». Автор розкриває значення національної церкви для реалізації стратегії інтеграції України у світове співтовариство, з'ясовує місце Української держави і церкви у геополітичних зацікавленнях російської Православної та Римо-Католицької Церков.

У змістовній статті «Український досвід партнерської взаємодії держави і церкви в європейському контексті» [106]. С. Здіоруком проаналізовано досвід взаємин органів державної влади та української церков на ниві соціального служіння. Розкрито особливості й перспективи цієї взаємодії, зокрема показано, що Україна сьогодні перебуває на шляху розбудови такої моделі суспільно-релігійних та державно-церковних відносин, в якій світська і духовна сторона виступають не опозиціонерами, а рівноправними партнерами у соціальній діяльності, а також учасниками духовнокультурного діалогу.

На широкі можливості впливу релігії на українській соціум звертає увагу і М. Новиченко. На його думку, свобода функціонування релігії в

соціальному просторі можлива саме завдяки новій концепції державно-церковної політики України, яка базується на трьох засадничих принципах:

1. Свобода совісті, в правовому контексті, є визначальною домінантою духовної суверенності особи.

2. Держава взяла за мету створити всі юридичні гарантії свобод совісті. Демократичні умови світоглядного самовизначення і самореалізації особи.

3. Невід'ємним правом людини в українському соціумі є свобода світоглядного вибору, форм пізнання істини, суті трансцендентального [221, с. 127].

Питання повернення державою культових будівель та майна релігійним організаціям, яке за радянські часи було в них вилучене, привертає постійну увагу експертів у галузі свободи совісті і політичних діячів, священно– та церковнослужителів. Проблема полягає не тільки в тому, що повертати та чи повертати взагалі майно релігійним громадам, а у вирішенні ряду питань під час процесу повернення. А оскільки майнові та земельні питання здебільшого знаходяться у компетенції місцевих органів влади, виникає сприятливий ґрунт для зловживань і дискримінації. Щоб розв'язати цю проблему на порядку денному стоять питання: перше – яким саме релігійним громадам повертати майно; друге – повертати лише культові споруди або все майно в комплексі; третє – чи повинно таке повернення мати реституційний характер; четверте – який найдосконаліший шлях механізму повернення?

Вивченню вітчизняного та зарубіжного досвіду щодо організаційних і правових основ процесу реституції церковної власності присвячені роботи В. Бондаренка. На думку дисертанта, сьогодні увага як держави, так і релігійних громад України щодо оцінки темпів реституції церковної власності не має зосередженого характеру. Роздуми з питання моральності націоналізації церковного майна у радянські часи викладені в роботі Є. Ятченка «Виникнення майнових спорів між релігійними організаціями в

Україні: історично-правовий аспект» [454, с. 419-426].

Окремі аспекти обраної проблеми висвітлено в дисертаційних дослідженнях політологічного та правничого спрямування. Так, О. Білоус досліджує еволюцію форм взаємодії органів державної влади та церковних установ на теренах України впродовж різних етапів становлення і розвитку її державних інституцій, з'ясовує пріоритети державної політики у сфері відносин між церковними організаціями, з одного боку, та церквами і державою – з другого [22].

Процеси формування громадянського суспільства в Україні знайшли своє відображення у працях політологічного, соціологічного та історичного спрямування. Проте вплив церкви на формування громадянського суспільства в Україні та її місце в цьому процесі висвітлено поки що недостатньо повно. Серед праць, присвячених питанню формування громадянського суспільства, слід виділити роботи Т. Войтенко, В. Моргуна, В. Омелько, І. Паська [51; 209; 230; 308] та ін.

Дисертаційне дослідження І. Ковалю присвячене аналізу та визначенню місця церкви в системі інститутів громадянського суспільства. Автор на базі теоретичного узагальнення ідей і теорій розвитку громадянського суспільства описує його інституційну структуру та визначає місце і роль церкви як своєрідного інституту соціуму.

Всупереч уявленням про те, що церква поза політикою, емпіричний аналіз, проведений автором, показує, що це твердження не зовсім відповідає дійсності. Так, прямо і безпосередньо церква не втручається у політичне життя держави і суспільства, але історична традиція і сучасний досвід багатьох країн показують, що церкви нерідко втягуються в політичні процеси. Торкаючись шляхів оптимізації релігійно-церковної ситуації в Україні, автор акцентує увагу на об'єктивній необхідності на основі взаємної згоди православних конфесій створення єдиної Української Помісної Православної

Церкви, яка буде сприяти подоланню не тільки церковного, а і цивілізаційного-світоглядного режиму суспільства [138].

Політичному аналізу інтеграційної ролі релігійного чинника в українському суспільстві присвятила свою працю І. Ломака. Авторкою було визначено систему векторів інтеграційного впливу релігійного чинника, а також окреслено основні напрямки впливу – формування національної самосвідомості, забезпечення національної єдності, консолідація суспільства навколо певних ідей [188].

Теоретичні й практичні засади міжнародно-правового регулювання інституту релігійної безпеки опинилися в полі зору дослідниці Ю. Фисун. Нею сформульовано варті наукової уваги рекомендації щодо вдосконалення участі України у міжнародно-правовому співробітництві у царині забезпечення релігійної безпеки [410].

Привертає до себе увагу дисертаційне дослідження В. Яценка «Еволюція державно-церковних відносин в Україні» [456], в якому з'ясовується суть та зміст феномену державно-церковних відносин, аналізуються джерела та причини дискримінаційної політики влади щодо церкви в період тоталітаризму, аналізуються характер та особливості еволюції державно-церковних відносин на сучасному етапі державотворення, з'ясовується їх вплив на національне і духовне відродження. Важливими в зазначеному контексті є висновки В. Яценка щодо тенденцій державно-церковних відносин в Україні, які полягають у наступному: у взаємозалежності процесі державотворення і формування незалежних церковних організацій: впливи релігійного чинника на державні інституції через їх активну інтеграцію в суспільно-політичні процеси; забезпечення конституційних гарантій свободи совісті в межах взаємозв'язку загальнолюдських цінностей і національних інтересів.

Важливим етапом розбудови громадянського суспільства в Україні є проведення міжнародних та всеукраїнських конференцій, де представники церков та громадських організацій, експерти мають можливість висловити свої думки з приводу проблемних питань релігійного життя, свободи переконань тощо. Серед таких міжнародних заходів виділимо щорічну конференцію із загальною назвою «Свобода совісті», що майже 20 років проводиться Інститутом філософії імені Г. С. Сковороди Національної Академії наук України спільно із низкою українських та міжнародних інституцій. Щороку розглядається певний аспект цієї широкої проблематики: роль мас-медіа, школи і церкви як суспільних факторів утвердження свободи совісті; природа і типи державно-церковних відносин; правовий статус релігійних меншин: міжрелігійний діалог як засіб толерантизації конфесійних відносин тощо. Зазначимо, що без цієї щорічної конференції нині вже важко уявити собі політико-правовий простір України.

Особливо слід відзначити у згаданому аспекті зусилля Центру релігійної інформації і свободи (ЦеРІС) та Міжнародної асоціації релігійної свободи (МАРС). Ці громадські інституції активно шукають нетрадиційні засоби пропаганди в Україні основних прав і свобод людини у сфері свободи совісті та переконань. Зокрема, проводяться регіональні Дні релігійної свободи, спільні зустрічі представників різних церков та релігійних напрямів, прес-конференції з актуальних проблем релігійного життя тощо [Див. : 368, с. 250].

Вже понад десять років за редакцією А. Колодного видруковується часопис «Релігійна панорама», в якому аналізується поточна інформація щодо буття релігійних напрямів в Україні та світі, надаються консультації з питань утвердження у суспільстві основних принципів свободи совісті. Той, хто уважно слідкує за публікаціями часопису, оцінками в них подій релігійного життя, певно помітив його українську національну зорієнтованість. Його

упорядники не вникають в суть конфесійних віровчень, не висловлюють щодо них якісь критичні судження, але там, де відчувають навіть незначну антиукраїнськість в позиціях чи діях тієї чи іншої спільноти, вони безкомпромісні.

Останні кілька років достатньо активно у сфері утвердження свободи релігії проявив себе Інститут релігійної свободи. Спеціалізацією цієї громадської інституції є правові питання буття церков та превентивна робота з кліриками [Див. : 368, с. 250].

Вже згадана відома українська дослідниця Л. Филипович у статті «Міжрелігійний діалог як один із пріоритетів державно-церковної політики: світовий та український контекст» наголошує, що «в сучасних умовах плюралізації релігійного життя, глобалізації релігійних процесів взагалі актуалізується значимість міжрелігійного діалогу, який ще й досі не є очевидним, а тому і не став нормою для більшості країн світу. Історія міжрелігійного діалогу наповнена різноманітними сторінками взаємин віруючих різних віросповідань: від глухого мовчазного непомічання, ворожого протистояння до дуже рідких випадків підтримки та порозуміння» [408, с. 18-19]. Авторка вважає новою і перспективною формою діалогу створення міжрелігійних, міжконфесійних рад, товариств, асоціацій, рухів і виділяє серед найбільш впливових наступні: рада Парламенту світових релігій, Міжнародна Асоціація за релігійну свободу, Міжнародний міжрелігійний центр, Тисячолітній Світовий Саміт релігійних і духовних лідерів, Ініціатива об'єднаних релігій, Світова конференція релігії і миру, Світовий конгрес релігій, Розвиток діалогу релігій світу, Світова спілка міжрелігійних рад.

Велике значення для розуміння державно-церковних відносин, напрямів і масштабів їх змін, які відбулися в Центрально-Східній Європі після падіння берлінського муру, мають фундаментальні теоретичні праці

західних політологів, філософів і релігієзнавців другої половини ХХ ст. – Д. Белла, Зб. Бжезинського, М. Л. Готьє, Г. Кокса, Г. Оллпорта, С. Рамет [15-16; 19-20; 483; 141; 229; 539] та ін. У цьому контексті заслуговують уваги узагальнені дані з проблеми, що містяться в нещодавно опублікованій (за редакцією відомого німецького дослідника Герхарда Робберса) роботі «Держава і релігії в Європейському Союзі» [64].

Відображаючи розвал східноєвропейського комуністичного блоку, індійський соціолог С. К. Мітра пропонує чотири різні категорії державно-церковних відносин: 1) головна, де одна релігія домінує, але інші релігії допускаються до існування, як це має місце у Великобританії; 2) теократична; приклад – Іран чи Ізраїль; 3) світська, що має місце, зокрема, у Франції, колишньому СРСР, США; нейтральна, прикладом якої є, зокрема, Індія, де уряд безсторонній в своєму підході до всіх релігій, включаючи домінуючу [517, р. 755-777].

С. К. Мітра розглядає відносини між державою, суспільством і релігією як тріаду. Роль релігії в політиці лежить в сфері національного врегулювання. Дослідник вірить, що релігія «підвладна певним видам держави й відносин суспільства, що формується в даному історичному збігу обставин. Специфічний історичний збіг обставин може бути сприятливим до росту специфічної форми релігійного руху» [517, р. 757].

Німецький теолог Ф. Гогартен перший ввів поняття секуляризація в сучасний європейський науковий дискурс [489]. Секуляризація, за словами Ф. Гогартена, розкриває процес «історизації людського існування та світу», коли світ з міфічного стає історичним простором людської діяльності. Тому секулярна людина є людина історична. Але самостійність людини в світі та концентрація її уваги на власній діяльності пов'язані з небезпечним, хибним розумінням значення секуляризації [489, р. 130], коли «пов'язана з Богом» свобода світу підмінюється свободою без Бога. Ф. Гогартен зауважив, що

подібна підміна веде вже не до секуляризації світу, а до його дехристиянізації. Це, на відміну від «секуляризації», дослідник називає негативним терміном «секуляризм».

Деякі американські вчені стверджують, що ми є свідками глобального процесу великого політичного значення релігії [488, р. 587-611; 550, р. 17-26].

Інші науковці запевняють, однак, що секуляризація взагалі продовжується, за винятком деяких обставин та умов [581, р. 8-30; 586, р. 195-210].

Дебати щодо політичної важливості релігії в сучасному соціально-політичному процесі фіксують брак ясності відносно того, як релігійні цінності, норми і вірування стимулюють і стосуються соціополітичних подій, і навпаки.

Шведський вчений Гьоран Терборн стверджує, що є два основні шляхи, «якими релігії можуть торкнутися цього світу», – тим, що вони говорять, і тим, що вони роблять [562, р. 103-110].

Перший – доктрина або теологія. Останній визначає релігію як соціально-політичне явище, що працює через перемінні моделі інституалізації, включаючи політичні партії та державно-церковні відносини й функціонуючи як ознака ідентичності. Інакше кажучи, релігія просто не має значення на індивідуальному рівні. Це також, подібно політиці, питання групової солідарності та часто міжгрупові напруження та конфлікти. Англійський соціолог Дж. Мойсер поглиблює це питання, говорячи, що «ці ... впливи ... мають тенденцію працювати по-іншому та з різними часовими характеристиками для тієї ж самої теологічно визначеної релігії в різних частинах світу» [521, р. 1-27]. Доповнює цю думку американський соціолог Кеннет Д. Волд: «Оцінка політичного впливу релігії надто залежить від того, який аспект релігії розглядається та яка політична арена досліджується» [580, р. 239-284]. Загалом дуже важко виокремити один вплив релігії, тому що це

майже незмінно буде частиною комбінації причинних форм.

Аналізуючи різні форми державно-церковних відносин, є доцільним їх класифікувати. Так, більшість типологій державно-церковних відносин підкреслює їх взаємні дії. Більш ніж 80 років тому, наприклад, німецький соціолог М. Вебер визначив три типи відносин між світською та духовною владою: ієрархічні, де світська влада домінує, але захована в релігійні закономірності; теократична, де духовна влада є більша за світську владу, та цезаропапізм, де світська влада панує безпосередньо над релігією [583, р. 159-160]. Всі типології беруть до уваги зростаюче розділення між церквою та державою, функцію модернізації Західного світу, ведучи до збільшення секуляризації. Американський соціолог Талкотт Парсонс, відображаючи створення антирелігійних держав у СРСР, Албанії та в інших країнах соціалістичного табору, звертає увагу, що церква може мати символічне відношення з державою екстремальним шляхом або бути повністю відокремленою від нього в іншому випадку [528]. Останнє положення не міститься в типології М. Вебера.

Європейський вектор України актуалізує ті питання, котрі в книзі «Європа та релігії. Ставки ХХІ століття» детально аналізує Жан-Поль Віллем [47]. Варто відкласти вбік поверхнево-узагальнюючі стереотипи про «Захід» і про «Європу» та вслід за французьким вченим уважно придивитися до істотних відмінностей у підході до цих питань між, наприклад, Італією і Німеччиною, між Грецією та Бельгією, між Англією та Францією. Вдумливий аналіз цих відмінностей допомагає відмовитися від спрощених уявлень про специфіку України в цьому широкому контексті і ясніше усвідомити реальні «виклики» і відповіді на них. А головне – усвідомити ступень відповідальності за ті чи інші рішення питань свободи совісті на рівні законодавства країни.

На підставі аналізу недавніх опитувань європейців згаданий вище автор переосмислив роль віруючих у духовному житті континенту, поділяючи їх на «номінальних» і «практикуючих», аналізує культурні й національні різновиди тенденції *believing without belonging* (вірити, але не належати), а також *belonging without believing* (належати, але не вірити) [47, с. 53].

Привертає увагу синтетична історія Центрально-Східної Європи пера знаного американського славіста польського походження Ньотра Вандича [35]. Зосереджуючися у викладі на історії державності Польщі, Чехії, Словаччини й Угорщини від Середньовіччя до падіння комунізму та посткомуністичного десятиліття, науковець намагається визначити історичну специфіку Центрально-Східної Європи як напівпериферії Заходу, водночас послідовно розглядаючи її історію в західноєвропейському культурно-духовному й політичному контекстах.

Щодо безпосереднього аналізу державно-церковних відносин в країнах Центрально-Східної Європи, то докладний аналіз процесів, які характеризують соціально-політичний і релігійно-культурний розвиток, наприклад, посткомуністичної Чехії, можна знайти в працях Я. Мішовича, кардинала М. Вилка, І. Третери, Т. Халика [204, с. 19-34; 44, с. 11-15; 395, с. 631-656; 414, с. 2-8], а також в узагальнюючих працях українських [449] та російських істориків [421; 422].

Аналіз цих процесів у Словаччині здійснений в працях Дж. Брауна, Т. Бюрнса, Ф. Внука, В. Глушмана, С. Йозефчакової, М. Моравчикової, М. Шміда, Р. Чікеша [466; 467; 576-578; 485; 497-498; 208; 551-553; 471-472] та ін.

Під особливим кутом зору розглядають проблему державно-конфесійних взаємин українські автори узагальнюючих курсів з політичної історії Словаччини – М. Кріль [172] та Ю. Юсип-Якимович [447].

До досягнень центрально-європейської історіографії можна віднести

результати вивчення означеної проблеми угорськими вченими, передусім Б. Шандою та М. Томкою [427, с. 97-126; 548; 567-569]. Привертають увагу міркування Б. Шанди стосовно специфіки державно-церковних відносин в Угорщині, котра порівняно з іншими європейськими країнами, є найбільш наближеною до італійсько-іспанського зразка і може бути охарактеризована як «доброзичливе відокремлення церкви від держави» [427, с. 105].

Український науковець І. Федючек у статті «Досвід державно-церковних відносин країн Центрально-Східної Європи» висвітлює різницю, що існує в самому процесі їх регулювання у таких країнах, як Чехія, Словаччина і Угорщина. Він зазначає, що Конституція республіки Угорщина передбачає, що «кожен має право на свободу думки, совісті та релігії, а церква відокремлена від держави. Конституція Чеської республіки визнає право кожної людини вільно сповідувати релігію. Церква та релігійні громади в Чехії самі керують своїми справами, зокрема формують органи, засновують свої духовні, чернечі та інші інституції, незалежно від державних органів. Аналогічні засади державно-церковних відносин містять також конституції республіки Білорусь, Болгарії, Грузії, країн Балтії, Російської Федерації, Румунії, України та ін.» [405, с. 82]. Автор окремо виділяє і характеризує специфіку державно-церковних відносин в Угорщині. На його думку, головний принцип державно-церковних взаємин у цій центральноєвропейській країні – світоглядний нейтралітет держави. І в зв'язку з цим автор наголошує на тому, що «в Угорщині спостерігається гармонізація державно-церковних відносин з урахуванням соціальної та історичної ролі окремих релігійних традицій та інституцій» [405, с. 83-84].

Найбільшою концептуальністю і системністю викладу матеріалу вирізняються праці польських політологів, філософів і соціологів релігії. Коло їх наукових зацікавлень дуже широке – дефініції релігії, сутність церкви вільного вибору, феномен віруючих, але не практикуючих, вивчення моделей

«костельної культури», місця і ролі духовенства і Римо-Католицької Церкви в історії і сьогодні Польщі, дослідження впливу нео-релігій та місіонерських спільнот на духовність польського суспільства тощо [364, с. 447-470; 462; 463; 474; 510; 536; 539; 540; 541; 555; 561; 563-566; 587; 588; 590].

Грунтовне дослідження релігійної свободи у повоєнній Польщі здійснила І. Боровик. Солідаризуючись з багатьма науковцями, політичними діячами та публіцистами, авторка твердить, що у посткомуністичній Польщі більшість населення, довіряючи Католицькій Церкві, як «бастіону польськості», не схильна делегувати разом із тим їй мандат на репрезентацію у багатьох соціальних сферах [462, с. 165].

Заслуговує наукової уваги і дослідження взаємодії релігії і політики сучасними російськими вченими – І. Кудряшової, М. Мчедлової, О. Харитонової, М. Сулова, В. Слобожникова та ін. Так, І. Кудряшова, аналізуючи основні положення секулярної парадигми та постсекулярності, доходить висновку, що активне звертання до релігії як джерела самоідентифікації нових групових середовищ, сутностей та орієнтирів – важна тенденція сучасного суспільного розвитку [174, с. 9-24].

М. Мчедлова у статті «Повернення релігії, чи Новий світ: у пошуках пояснення» розглядає проблеми інтерпретації сучасної політики крізь призму зростання значущості релігійного чинника, полівалентності його прояву у сучасних умовах. необхідності пошуку нових форм оптимального співіснування світського та релігійного початків [212, с. 25-47].

О. Харитонова, аналізуючи трансформацію соціальної доктрини католицької церкви, пов'язує цей процес з демократизацією та подальшим розвитком громадянського суспільства. Авторка вважає, що соціальна доктрина являє собою не набір архівних документів, не католицьку догму, а церковний дискурс, стійкість якого обумовлена регулярним оновленням. Саме

тому, за цитованою авторкою, багато її положень є для сучасних політиків необхідним джерелом подолання ідеологічної кризи [415, с. 81-99].

М. Суслов, досліджуючи діяльність Руської православної церкви (РПЦ) та її взаємини з державою, твердить, що геополітична модель-проект «Свята Русь» як і «Руський світ» та євразійство, є політичним інструментарієм, тобто, церковний проект є водночас політичним, і їх взаємодія безпосередня. Важко не погодитися з автором, що «Свята Русь» – це децентралізована, мережева модель транснаціонального суспільства, яка виходить за межі «нації-держави» і має нові способи розуміння ідентичності на пострадянському просторі. І головне, – автор вважає, що зазначений проект містить абсолютизм релігійного характеру, що робить його дуже небезпечним в ідеологічних іграх [387, с. 142-164].

З аналогічних позицій розглядає державно-церковні відносини в Росії і В. Слобожникова. Зокрема, вона вважає, що державно-конфесійні відносини є унікальними через те, що вони не мають аналогів у минулому як з точки зору нормативної системи, так і ролі релігійних об'єднань в політичному процесі. Проблема державно-конфесійних відносин – це проблема «співвідношення інтересів суспільства і релігії, соціуму та його частини, можливостей і меж використання релігійності як ресурсу держави [378, с. 165-178].

Таким чином, проблема державно-церковних відносин в країнах Центрально-Східної Європи привертала і привертає увагу багатьох дослідників у різних галузях науки, є актуальною і дотепер з урахуванням її невизначеності на науковому теоретико-методологічному рівні в національному контексті тих чи інших країн.

Висновки до першого розділу

Проведений у межах цього розділу аналіз дозволяє зробити такі висновки і узагальнення.

1. Аналіз поняття «державно-церковні відносини» дає підстави стверджувати, що відносини між державою і церквою не є суто внутрішньою проблемою. Ці взаємини мають також зовнішньополітичний вимір, безпосередньо формують міжнародний імідж країни. Етап взаємоадаптації й становлення взаємин між державою і церквою в Україні сьогодні в основному відповідає чинним міжнародним стандартам. Поняття «державно-церковні відносини», за своєю суттю, є практично універсальним та поліфункціональним, таким, що дозволяє охопити предметне поле досліджуваного феномену, виокремити частини об'єкта, який аналізується, висвітлити його характерні риси, обґрунтувати специфіку відносин та наявні інтенції.

2. Поняття «державно-церковні відносини» дає змогу аналізувати об'єкт дослідження як цілісність і водночас як функціональну підпорядкованість форм організації взаємин між державою і церквою. Функціональність поняття надає можливості для виділення багаторівневих вертикальних і горизонтальних взаємозв'язків між державними інституціями і церквою, для виокремлення та аналізу моделі державно-церковних відносин та їх головних тенденцій, критично розглянути ґрунтовні принципи цих відносин і обґрунтувати шляхи їх оптимізації.

3. Застосування зазначеного поняття допомагає суттєво підвищити теоретичний рівень аналізу державної релігійно-церковної політики, сформулювати адекватні принципи, ціннісні орієнтири державного регулювання релігійної сфери, встановити ступінь обґрунтованості політико-правових рішень, передбачити його прямі та опосередковані соціально-політичні наслідки.

4. Відокремлення церкви і держави – стан взаємного невтручання («мінімальна держава» і «мінімальна церква»), оскільки це не стосується принципових державно-політичних питань і суспільної безпеки; держава

гарантує максимальне забезпечення свободи совісті й світоглядної толерантності (США, Туреччина, Франція, Україна).

5. Нині характер державно-церковних відносин є однією з головних ознак рівня демократичного розвитку і держави, і певного релігійного напрямку, оскільки вони безпосередньо пов'язані із здійсненням (чи нездійсненням) принципу свободи совісті як одного з головних складових фундаментальних прав і свобод людини. Дійсний науковий інтерес до державно-церковних відносин вітчизняні дослідники проявили не так давно, що було пов'язано з необхідністю теоретичного усвідомлення змісту цього типу суспільних відносин та з практикою формування державної політики щодо церков. Тут українські вчені вже досягли певних успіхів. Усвідомлюючи все багатоманіття проблем, які постають у відносинах держави та релігійних організацій, вони актуалізували питання політичної значимості релігії, функцій церкви і держави у відносинах одна з одною. Їх доробок видається особливо цінним із методологічного й теоретичного погляду.

6. Дослідження посткомуністичних трансформацій в релігійній сфері, які розпочалися практично одночасно з демонтажем комуністичних режимів в Європі, дозволили науковцям різних країн з більшою або меншою впевненістю ставити питання про корельованість характеру систем державних і церковно-суспільних відносин країн Центрально-Східної Європи та специфікою їхньої посткомуністичної еволюції; про присутність значної кількості паралельних процесів цієї еволюції для зазначених суспільств.

Увага дослідників передусім сконцентрована на спільних рисах та специфічності державно-церковних відносин транзитних країн, інституційних перетвореннях, політичному залученні релігійних інституцій, політико-правових і філософсько-соціологічних перспективах релігійної свободи та новітніх релігійних рухах.

7. Дослідники з України, Центрально-Східної Європи і Заходу в результаті аналізу соціально-політичних та релігійних змін, їх взаємовпливу і взаємообґрунтованості часто доходять спільних або близьких висновків, що робить поділ наукового доробку вчених, які працюють над проблематикою посткомуністичних трансформацій, на групи залежно від їхнього громадянства, значною мірою штучним.

РОЗДІЛ 2

МОДЕЛІ ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН

2.1. Поняття «модель державно-церковних відносин»: історичні та політико-правові аспекти

Проблематичність розуміння суті взаємин держави і церкви значною мірою полягає, крім іншого, у наявності різноманітних культурно-історичних форм такого роду відносин. Поняття «модель державно-церковних відносин» є похідним від охарактеризованого вище поняття «державно-церковні відносини». Український вчений В. Климов вважає, що це поняття охоплює «певну сукупність засадничих норм, закріплених звичаєвим правом, законами, іншими нормативно-правовими актами, якими впродовж певного періоду регулюються взаємовідносини держави і церкви, визначається світський чи клерикальний характер держави, правовий статус релігійних організацій та їх членів, майновий стан, участь церкви у справах держави і суспільства тощо, які й утворюють властиву даній державі на певному історичному проміжку систему (модель) взаємовідносин цих двох інституцій і фіксують, з одного боку, ставлення державних структур до всього сакрального, а з іншого – правове місце церкви, особи (віруючі і невіруючі) у державі і суспільстві» [128, с. 52].

Аналізу сучасних моделей (типових видів) державно-церковних відносин присвячено значну кількість наукових праць українських політологів, філософів, релігієзнавців, зокрема праці В. Єленського [91-97], Ю. Кальниша [120], Л. Коваленко [136], О. Кулакевич [175], О.Сагана [372] та ін.

Торкаючись генези проблеми, можна констатувати, що історія виникнення певних моделей взаємин між церквою та державою бере свій початок у римську добу. Римські імператори виходили з ідеї повної влади над

світом, верховна влада була сакралізована. У цьому контексті російський філософ М. Бердяєв писав, що «Суверенна, необмежена і самодостатня державність в усіх її історичних формах, минулих і майбутніх, є результатом обожнювання волі людської, багатьох або всіх... є релігія людського, суб'єктивно-умовного, поставлена на місце релігії божественної...» [17, с. 41].

Держава має власну спокусу заступити для людей місце Бога і церкви. А саме, держава – особливо імперія – схильна оголошувати себе вічною і цінною, вважати себе «земним Богом», який дарує людству всі блага. Відомий православний теолог О. Флоровський у книзі «Шляхи російського богослов'я» пише: «Рим пропонував «мир» і «справедливість» усім людям і народам, над якими він панував. Він стверджував, що є остаточним втіленням «гуманності» всіх людських цінностей і досягнень» [411, с. 11-12].

І сьогодні існують утопічні претензії держав та імперій на те, що саме вони дають власним (і навіть чужим) громадянам всі земні блага й цінності. І деякі християни їх підтримують. Хоча, на думку автора, церква може існувати незалежно від держав та імперій, а держави та імперії не можуть існувати як гуманні без натхнення з боку релігійних ідеалів.

М. Вебер зосередився на трьох вимірах раннього та середньовічного формату державно-церковних відносин: 1) сприйняття Римської імперії як влади антихриста; 2) пасивність і терпимість у ставленні до влади (за умови, якщо це не перешкоджає духовному спасінню); 3) відстороненість від участі у будь-якій політичній спільноті, дотримуючись принципу «кесарево кесарю, Богові Боже». У принципі, антиримська позиція раннього християнства достатньо відчутно вплинула на розвиток християнського радикалізму, в основі якого лежало відторгнення від найменшої співпраці з державою, включаючи службу у війську й т. п. [433].

Аналіз історичних джерел засвідчує, що в період раннього Середньовіччя в Європі існувала модель на зразок «симфонічно»

обумовленого розподілу влади – ідеальна форма державно-церковних відносин, яка скасовує існуючі, деколи штучно створені суперечності між церковним і світським. У такому ключі обидві інституції, не втручаючись у внутрішній смисл діяльності кожної, співпрацюють на благо народу, незалежно одна від одної. Хоча історія свідчить про надзвичайну важкість дотримання саме такого формату відносин. «Принцип симфонії, – писав український філософ і богослов В. Зеньковський, – є принципом взаємної свободи; кожна із сил живе особистим життям, але в такий спосіб, що від їх взаємного звучання твориться симфонія, акорд. Попри те, якщо обидві сторони взаємно свободні, це абсолютно не означає якоїсь суспільну їх відокремленості. Для держави церква є частиною її життя, її совістю, її творчою силою, натомість для церкви держава є зовнішньо історично оформленим життям того ж народу (народів), який належить до церкви» [109, с. 542].

О. Флоровський уточнює спрощене сучасне розуміння візантійського ідеалу симфонії царства і священства. Так, на його думку, сьогодні більше думають про єдність священства і царства, а для візантійців було важливим і виокремлення цих двох реальностей. Міркування О. Флоровського доповнює митрополит А. Шептицький. Першим завданням візантійців була «секуляризація» образу держави. Для цього церква і відмовилася визнавати імператора власним главою. Держава і церква стала двома різними інститутами єдиного християнського суспільства. Взаємодія цих інститутів виключала їх злиття в єдине ціле. Канони забороняли церковним очільникам керувати державою. Імператор визнавав самостійність священства і ніколи не претендував на те, щоб стати «за сумісництвом» патріархом [432].

Важливість середньовічного досвіду виокремлення держави і церкви полягає в тому, що такий розподіл був проведений внаслідок наполягання церкви на власній самостійності. Для О. Флоровського принципово важливим

було розуміння візантійцями того, що держава і церква існують для людей. Держава є способом наведення порядку в справах земних, оскільки забезпечує безпеку громадян та можливий ступінь життєвих благ для суспільства. Принципово важливо, що держава існує не заради самої себе й не заради збереження церкви: вона існує для громадян, їх безпеки і благополуччя. Тим більше, церква не існує заради держави, навіть якщо ця держава – всесвітня християнська імперія. Церква існує заради спасіння душ людей.

О. Флоровський вказує на реалізм візантійців. Занадто часто дослідники та ідеологи приписують візантійцям різні смертні гріхи, різного роду концепції державного та імперського життя, говорячи про цезарепапізм та руйнівну роль імператорів-єретиків. О. Флоровський наголошує на необхідності вдивитися в суть візантійської історії, в саму букву візантійських законів і канонів. І при уважному розгляді виявиться, що Візантія не знала того самодержавства, яке було в Російській імперії та призвело до її краху. Не знала й того підкорення церкви державі, яке обезсилило РПЦ в синодальний період. Візантія мала власну специфіку. У ній завжди хоча б формально зберігалася процедура вибору імператора народом, патріархи завжди мали змогу відстоювати власну церковну політику і разом з чернецтвом завжди перемагали імператорів-єретиків.

О. Флоровський обґрунтовує висновок, що Візантія була кращою за Росію, але навіть вона не була ідеальною. І саме тому Візантія занепала. Тим більше, не могла історично встояти російська автократія та російський цезарепапізм. Для Візантійської та Російської імперій прийшов час суду, настали власні есхатологічні часи [411, с. 20-22].

У сучасному світі відокремлення держави і церкви стало юридично закріпленим у більшості країн світу. Також у великій кількості країн законодавчо врегульовано сферу взаємодії держави і церкви. О. Флоровський

вбачає в такій практиці вірність візантійській лінії розвитку церковно-державних відносин, можливість для церкви вільно і безборонно проповідувати Христа і здійснювати справу духовного спасіння.

У політологічній, філософській і релігієзнавчій літературі усталеною є думка про те, що в епоху Відродження із становленням громадянських суспільств розпочалися процеси секуляризації (набуття світських рис) суспільного життя. Цьому сприяв розвиток наукових знань, насамперед вчення про природне право, згідно з яким держава та її інституції мають земне, а не Божественне походження. Релігія поступово стає приватною справою. Наприкінці XVIII ст. починають реформуватися основні типи відносин між церквою і державою, які існують і донині, ґрунтуючись на таких основних принципах:

1) віротерпимість (нетерпимість), за якої одна чи кілька релігій мають привілейований стан, а всі інші оголошуються терпимими (чи нетерпимими);

2) свобода віросповідань, за якої всі релігії рівні між собою, а людина вільна у своєму виборі конфесії та відправленні релігійного культу;

3) свобода совісті, яка, окрім проголошення рівності всіх релігій між собою, дозволяє особі не лише вільно обирати будь-яку релігію, але й бути невіруючою. Нині приблизно третина держав проголосили у своїх основних законах принцип свободи совісті [369, с. 64-65].

Ці головні типи відносин між церквою і державою вбирають у себе кілька моделей державно-церковних взаємин, які часто взаємно переплітаються: теократія, цезаропапізм, державна церква, відокремлення церкви від держави; проміжний стан між моделлю державної церкви і моделлю повного відокремлення; відокремлення церкви і держави.

Теократія (гр. *theos* – Бог, *kratos* – влада) постає як форма правління, за якої вся повнота влади в державі належить главі церкви та духовенству. Вона передбачає ототожнення світської і духовної влад, регламентацію

функціонування держави та її інституцій, усього суспільного життя панівною церквою та її органами [Див. : 7]. Прикладом теократії може бути Іудея V-I століть до н. е., де влада була зосереджена в руках жреців на чолі з іудейським першоієрархом. Інші приклади – Папська область в Італії в 756-1870 рр., а з 1929р. – держава-місто Ватикан, де папа римський є абсолютним монархом, який зосереджує у своїх руках необмежену політичну і духовну владу. Теократичне правління дуже поширене в мусульманських країнах (в Ірані, Саудівській Аравії тощо), де дотримуються традицій, що сформувалися ще в Дамаському халіфаті за династій Омеядів (661-750 рр.) та Абасидів (750-1258 рр.). За образним висловом Ю. Самаріна, церква, що проголошує себе державою, – це католицизм, а держава, що проголошує себе церквою, – це протестантизм [199, с. 91].

Цезаропапізм (лат. caesar – цезар, papa – папа) – модель державно-церковних відносин, за якої церква та її структури повністю залежать від світської влади. Передбачає повну залежність церкви від держави, одержавлення і підпорядкування світській владі церковних структур. Класичним прикладом реалізації такої моделі вчені вважають Візантію, де імператори збирали церковні собори, розв'язували догматичні суперечки, призначали чи знімали патріархів, митрополитів тощо. Цю модель перейняла Московія, і від XVIII до початку XX століть главою російської православної церкви був імператор (імператриця). Церква стає одним із інститутів державної бюрократичної системи, а духовенство – особливим прошарком суспільства зі своїми правами та пільгами (непідсудність світському суду, звільнення від податків, військової повинності тощо).

Державна церква – модель державно-церковних відносин, що забезпечує в державі привілейований стан певній конфесії. Вона передбачає пряме фінансування державою її інституцій і державний контроль за використанням коштів, делегування церковним структурам певних державних

функцій (реєстрація новонароджених, смертей, шлюбів тощо). Прикладом такої моделі є сучасна Греція, де державною є православна церква, статут якої має статус державного закону. Церква у Греції сильніша за державу. Остання гарантує їй священнослужителям зарплату і пенсії. В початкових і середніх школах здійснюється православна освіта. Близькою до грецької є і сучасна італійська модель державно-церковних відносин, де понад 90 % населення охрещені в католицьку віру. Різні форми державної церкви існують також у Великій Британії, Данії, Швеції, Ісландії та деяких інших країнах. На загал, система державної (або національної) церкви є особливістю Північної Європи. Винятковий статус певної церкви зафіксовано в конституціях понад 40 держав світу. До речі, у 22 із них главою держави може бути лише особа, яка належить до офіційної церкви [111].

Статус державної церкви передбачає тісну співпрацю держави і церкви, яка охоплює різні сфери суспільних відносин, а також передбачає різні привілеї для релігійних організацій, що належать до державної церкви. У Великій Британії офіційною державною церквою є англіканська (протестантсько-єпископська) церква, главою якої виступає монарх. У Російській імперії такий статус належав Російській православній церкві.

Для статусу державної церкви характерними є певні особливості.

1) У галузі економічних відносин цей статус передбачає визнання за церквою права власності на широке коло об'єктів: землю, будівлі, споруди, предмети культу й т. д. У багатьох випадках держава звільняє власність церкви від оподаткування або суттєво знижує податки на неї. Так, до жовтня 1917 р. Російську православну церкву було звільнено від податків та громадських повинностей. За відомостями 1905 р., православній церкві та монастирям належало близько 3 млн. десятин земельних ділянок.

2) Церква отримує від держави різні субсидії та матеріальну допомогу. Наприклад, у Великій Британії держава утримує за свій рахунок капеланів в

армії та у в'язницях. У Російській імперії православна церква отримувала великі субсидії від держави. В 1907 р. на утримання церковного апарату із казни було відпущено 31 млн. руб., тобто стільки ж, скільки й Міністерству народної освіти [303, с. 65].

3) Церква наділяється низкою юридичних повноважень: вона має право на реєстрацію шлюбів, народження, смерті, а в деяких випадках – право регулювати шлюбно-сімейні відносини.

4) У галузі політичних відносин цей статус передбачає право брати участь у політичному житті країни, зокрема й через представництво церкви в державних органах. Так, у Великій Британії представники вищого духовенства англіканської церкви є членами Палати лордів. Православна церква в Російській імперії була частиною державного апарату. Синод складався із представників духовенства, призначених за наказом імператора. Очолював святіший синод обер-прокурор, який був світським чиновником, але мав великі повноваження, що дозволяли йому втручатися у внутрішні справи православної церкви, зокрема в процес призначення архієреїв. Прикметно, що при реалізації цієї моделі всі державні посади мали право обіймати лише особи, які сповідують державну релігію (це можна побачити на прикладах Данії, Норвегії, Парагваю, Швейцарії та деяких інших країн).

5) У сфері релігійних відносин такий статус передбачає союз церкви і держави, сутність якого полягає в тому, що глава держави, навіть за республіканської форми правління, дає релігійну клятву або присягу при вступі на посаду. Церква бере участь і в коронації монархів.

6) Церква має широкі повноваження в галузі виховання та освіти молоді, здійснює релігійну цензуру друкованої продукції, кіно і телебачення. Так, наприклад, законодавством Австрії (за згодою батьків), Швеції, Італії, Іспанії передбачене обов'язкове викладання релігії в усіх початкових, середніх і спеціальних школах, у навчальних закладах з підготовки вчителів і

вихователів дитячих закладів. У Великій Британії релігія є обов'язковим навчальним предметом у початкових і середніх державних школах.

Політична і церковна історія Європи останніх десятиліть засвідчує, що ця модель відносин між державою і церквою не має великого потенціалу для подальшого поширення. Система була відкинута Швецією, яка, у свою чергу, взяла приклад із Норвегії; її також не було прийнято жодною екс-куністичною країною, і навіть країнами, де домінує лютеранство. Так, в Естонії, яка є єдиною країною, де лютерани становлять більшість, прийняття цієї моделі було конституційно виключене.

Модель, що ґрунтується на позиції відокремлення церкви від держави, реалізується в багатьох країнах світу – у Франції, Німеччині, Португалії та інших. Такий підхід до проблеми державно-церковних відносин частіше за все обумовлений прагненням позбавити церкву монополії у здійсненні ідеологічної та інтеграційної функцій, оскільки церква володіє могутнім потенціалом впливу на свідомість і підсвідомість людей.

Слід наголосити, що відокремлення церкви від держави характеризується такими особливостями:

- держава та її організації не мають права контролювати ставлення своїх громадян до релігії й не ведуть обліку громадян за цією ознакою;
- держава не втручається у внутрішню церковну діяльність (якщо при цьому не порушується чинне законодавство). Зокрема, держава не втручається у зміст віровчень, обрядів, церемоній, культу та інших форм задоволення релігійних потреб, у внутрішнє самоврядування релігійних організацій, у взаємовідносини органів релігійних організацій, їхні відносини з віруючими, а також у витрати коштів, що пов'язані з релігійними потребами;
- держава не надає церкві матеріальної або будь-якої іншої, зокрема фінансової, підтримки;
- церква не виконує будь-яких державних функцій;

– церква не втручається у справи держави, а займається лише питаннями, пов'язаними із задоволенням релігійних потреб віруючих. Держава, зі свого боку, охороняє законну діяльність церкви та релігійних організацій. Таким чином, відокремлення церкви від держави означає переорієнтацію суспільного життя на світські цінності і норми.

Відокремлення церкви від держави на практиці означає неможливість втручання церкви у справи держави за активного втручання державних інституцій у справи церкви. Проте ця теза потребує уточнень.

По-перше, слід зазначити, що існують різні форми відокремлення церкви від держави. Скажімо, в СРСР це означало державний атеїзм та гоніння на релігійні громади. У Франції відокремлення церкви від держави передбачає, перш за все, створення світської держави (так званого *l'Etat laïque* або *laïcité de l'Etat*), в якій влада практично повністю ігнорує існування релігійних громад, хоча й не веде з ними війни. Модель, що реалізована в США, як правило, зветься поміркованою. Хоча й тут держава підкреслює свій принципово світський характер, алем все ж таки існує фінансова підтримка церковних шкіл, у збройних силах діє інститут капеланів, а церковні одруження мають юридичну силу. В Німеччині, незважаючи на те що церква відокремлена від держави, фактично існує досить широка співпраця цих двох інституцій, тому німецьку модель визначають як систему кооперації церкви та держави.

По-друге, слід пам'ятати, що свого часу навіть не в усіх соціалістичних державах Центрально-Східної Європи було здійснене відокремлення церкви від держави. Наприклад, у Конституції соціалістичних Румунії та Чехословаччини не містили положень про відокремлення. Тут священнослужителі зареєстрованих конфесій отримували зарплату від держави, богословські факультети існували при державних університетах

тощо. При цьому влада сповідувала державний атеїзм і досить жорстко обмежувала діяльність релігійних угруповань.

По-третє, сучасні європейські держави, які зберігають систему державної церковності (Велика Британія, Данія, Греція), значною мірою лібералізували юридичний статус релігійних угруповань, що не є державними. Тому розбіжності між моделлю державної церковності та моделлю відокремлення церкви від держави нині значною мірою нівелювалися [34].

Загальноприйнятим є погляд, згідно з яким у сучасній Росії церква відокремлена від держави. Він ґрунтується на нормах федеральної Конституції, які передбачають таке відокремлення, однак ієрархи РПЦ не приховують свого прагнення до ще більш тісної «співпраці» з властями. Очільник Російської православної церкви патріарх Кирило відкрито підтримав В. Путіна на виборчих перегонах, назвавши його «Божим чудом» і благословивши в березні 2012 р. на третій президентський термін. Це благословління першоієрарха стало кульмінацією драматичного зміцнення зв'язків між «головною» православною церквою і Кремлем, що відбувається, починаючи з 1991 р., коли розпався формально атеїстичний СРСР. «Російська держава розраховує на те, що церква буде виявляти лояльність і надавати їй підтримку, а церква завжди розраховувала на щедрість держави, – заявила аналітик Московського центру Карнегі М. Ліпаман. – Під час путинської передвиборчої кампанії було прийнято низку вигідних для церкви рішень, включно з рішеннями щодо нерухомості» [54]. Зокрема, наприкінці 2011 р. 65-річному патріарху було надано офіційну резиденцію в Кремлі. В такий спосіб глава церкви повернув собі резиденцію, конфісковану у церкви більшовиками в 1917 р.

Таким чином, конституційна норма про відокремлення церкви від держави носить по суті технічний характер і не має такого програмного

значення, як, наприклад, стаття 1 Конституції Франції. Західні аналітики мають підстави стверджувати, що в Росії церква майже не відокремлена від держави і відбуваються процеси злиття цих двох інституцій в єдиний державно-церковний моноліт.

Відтак, наявність чи відсутність конституційного положення про відокремлення церкви від держави не вичерпує специфіки державно-церковних відносин. Реально ці відносини будуються в залежності від історичних, політичних і геополітичних, конфесійних і культурних традицій кожної окремої країни.

Важливо також те, що серед фахівців немає повної згоди з приводу питання, що саме слід розуміти під відокремленням церкви від держави. На Заході зазвичай говорять не про відокремлення церкви від держави, а про відокремлення церкви і держави [475, р. 1-44]. Тим самим підкреслюються рівноправність суб'єктів цих відносин і неправомірність характеризувати їх як взаємини сюзеренітету-васалітету. До того ж, правознавці майже одностайні: якщо під «відокремленням» розуміти стан, за якого держава не має з церквою нічого спільного, то такої правової і суспільно-культурної ситуації не існує ніде в Західній Європі. Відокремлення тут означає, що держава не ототожнює себе з жодною із релігій чи церков, не покладає на церкву здійснення державних функцій, не втручається в її внутрішні справи, і обидві інституції поважають автономію одна одної в належних їм сферах: церкви не наділяються політичною владою, а держава зберігає нейтралітет щодо релігійних організацій, не виступає від імені або проти будь-якої з них [Див. : 205, с. 103-110].

Держава не примушує своїх громадян діяти на користь певної церкви, не визначає її внутрішній канонічний устрій. При цьому нейтралітет держави практично завжди доброзичливий стосовно церкви. Держава не лише поціновує соціальну працю релігійних інституцій, а й виявляє велику повагу

до самої релігії, яка відіграє важливу роль у духовному і моральному розвитку суспільства [96, с. 170].

Модель, що ґрунтується на поєднанні моделі державної церкви та моделі повного відокремлення церкви та держави, – це модель державно-церковних відносин, яка передбачає збереження певних видів державної підтримки та привілеїв окремих церков. Прикладом може слугувати сучасна Німеччина, де хоча і проголошено нейтральність і толерантність держави до різних конфесій, усе ж зберігаються певні відмінності у ставленні до релігійних організацій – залежно від кількості їхніх прихильників. Якщо прибічників певної конфесії більше одного відсотка від загальної кількості населення певної землі Німеччини, то вони отримують спеціальний статус, який дає їм змогу, наприклад, отримувати державні дотації на власні школи, дитячі садки. Нині в країні нараховується 15 конфесій зі спеціальним статусом. Подібні церковно-державні відносини склалися в Японії, Австрії, Перу та інших країнах світу.

Відокремлення церкви і держави означає стан взаємоневтручання, наскільки це можливо, церкви у справи держави і держави у справи церкви, гарантує максимальне забезпечення свободи релігії, режиму толерантності в державі. Типовим прикладом такої моделі є Сполучені Штати Америки, де свободі відправлення релігії наданий широкий захист, і лише невідпорні державні інтереси, які не можуть бути досягнуті іншим шляхом, можуть сприяти виправданню посягань на релігійну свободу. Навіть найменша релігійна громада в США має такі ж права, як і великі конфесії. Держава не створює свого спеціального органу, який повинен регулювати діяльність релігійних інституцій, – всі спірні питання вирішує суд. Релігійні організації звільняються від податків рішенням Федеральної податкової служби, яка проводить детальну експертизу, щоб з'ясувати, чи не переслідує дана організація комерційні цілі. Законодавчо закріплену свободу вірувати чи

невірувати мають також громадяни Франції, Туреччини, України та інших країн [369, с. 68].

У світських державах, що опираються на принцип відокремлення держави і церкви, сформулювалися дві моделі: сепараційна та коопераційна [Див. детал. : 138].

При сепараційному типі відносин не створюється спеціального законодавства, що регулює ці відносини. Між державою та релігійними об'єднаннями споруджується «мур», релігія витісняється з усіх сфер діяльності держави. Тут спрацьовує така ідея «відокремлення», за якої держава не має справи до церкви, а церква – до держави; вони функціонують у двох відособлених сферах. І хоча подібна практика забезпечує рівність релігій перед законом, все ж вона дає державі повне право обмеження всіх конфесій, забезпечує секуляризм у різних сферах державного та громадського життя. Сепараційна модель ефективно функціонує в США, Франції та ряді інших країн.

При коопераційній моделі реалізується інша ідея відокремлення, коли церковне і світське розділені, але водночас взаємодіють і співпрацюють. За такого типу відносин держава бере на себе захист провідних, традиційних конфесій, співпрацює з ними в багатьох сферах громадського життя й забезпечує малочисленним релігійним громадам лише основні громадянські права. Ці взаємини регулюються конституційними нормами, а також угодами й домовленостями із церквами та релігійними об'єднаннями.

Коопераційна модель державно-церковних відносин діє в більшості країн Західної Європи. Забезпечуючи свободу віросповідання для всіх релігій, держава підтримує найбільш авторитетні церкви: англіканську – у Великій Британії, католицьку – в Італії та Іспанії, православну – у Греції, лютеранську – у Швеції, Данії, Норвегії, Фінляндії. Досвід цих країн засвідчує, що надання привілеїв і підтримка державою однієї або декількох конфесій не

спричиняють обмеження прав інших релігій. Коопераційна модель державно-церковних відносин передбачає підтримку державою однієї або декількох домінуючих релігійних організацій при забороні дискримінації громадян, залежно від їхнього ставлення до релігії і дотримання прав людини.

Коопераційна модель державно-церковних відносин, – як стверджує І. Коваль, – життєздатна тільки в тому випадку, якщо провідна конфесія робить однозначний вибір на користь свободи віросповідання, не прагне використати свій вплив на державу й на населення для обмеження прав релігійних меншостей. Більш складно й суперечливо перехід до коопераційної моделі державно-церковних відносин відбувається в тих країнах, де робляться спроби зміцнити державність, зробивши опору на одну релігійну організацію та обмеживши права інших конфесій і релігій. Цей шлях не обіцяє просування до демократії, гальмує розвиток повноцінного співробітництва держави із широким спектром релігійних організацій у сфері добродійництва та духовної освіти [138, с. 10-11].

Є вагомі підстави виокремити узагальнену ліберальну «західну модель» релігійної свободи і державно-церковних відносин, яку в цілому після падіння берлінського муру перейняли більшість країн Центрально-Східної Європи. Сутнісно ця система взаємин спирається на філософію, яка визнає примат особи над державою і те, що держава тим могутніша, чим вище добробут її громадян і чим послідовніше поважаються громадянські права і свободи. В західноєвропейських країнах домінує ідея співпраці держави та церкви і врахування інтересів усіх конфесій. Ідейним підґрунтям західної моделі взаємин держави, суспільства й церкви став доробок світських мислителів Нового часу, які відстоювали ідеї релігійної свободи та релігійної толерантності.

Англійський філософ XVII ст. Дж. Локк, ще до «Славної революції» з обуренням писав про релігійних фанатиків. У післяреволюційному періоді у

знаменитих «Листах про віротерпимість» він відстоював цілісність та стабільність суспільства, яке сформувалося, а також аргументовано обґрунтував необхідність віротерпимості й наполягав на тому, щоб жодна віруюча людина не була покарана за свої релігійні погляди.

Особливий інтерес викликають погляди Дж. Локка на плюралістичний підхід до релігійних питань. На думку мислителя, наявність у суспільстві різноманітних думок і віросповідань неминуче призводить до виникнення певних сил, ослаблення суспільної стабільності, але насправді віротерпимість посилює суспільну інтеграцію, оскільки благородство громадян, які відчувають, що їм дозволено жити за веліннями їхньої совісті, виявляється в лояльності у ставленні до держави, яку вони терплять. Дж. Локк відстоював віротерпимість, докладав багато зусиль для припинення релігійної ворожнечі, яка була негативною для тогочасного суспільства; водночас він віддавав належне вимогам і заботам своєї доби. При цьому філософ виходив із політичної необхідності та пропонував не надавати повних громадянських прав католикам та атеїстам. Виникає питання: чому саме католикам та атеїстам? Першим – за їхню участь у феодальних змовах, за їхню залежність від чужоземних сил, від римського папи. Атеїстам – за те, що вони заперечували існування Бога і не визнавали відповідальності, не були вірними ані слову, ані домовленостям [187, с. 91-134].

Послідовник теорії Дж. Локка і представників французького Просвітництва, фундатор «Декларації незалежності», американський вчений і державний діяч Т. Джефферсон аналізував проблему державно-церковних відносин у контексті створення єдиної держави та консолідації суспільства на новому континенті. Автор Декларації дійшов висновку, згідно з яким визнання абсолютної могутності Бога є підґрунтям для того, щоб церква втручалася у справи держави, проте таке втручання не дає можливості для розвитку демократичних прав і свобод, які в якості природних і

громадянських прав складають сутність людських прав як таких. Т. Джефферсон уперше в історії відкрив нову сторінку у справі взаємовідносин держави і церкви, саме він відокремив ці дві інституції. Багато ідей американського мислителя знайшли своє висвітлення, перш за все, в «Біллі про права» [74] та «Декларації незалежності» [Див. : 201]. Завдяки цьому найважливішим принципом американського суспільства постало відокремлення церкви від держави й вільне визначення свого ставлення до релігії кожним громадянином. У 1791 р. було прийнято першу поправку до Конституції США, яка й закріпила цей принцип.

Сучасний етап взаємовідносин між державою і церквою демонструє, що ідеї Дж. Локка і Т. Джефферсона постали основою так званої «західної моделі» релігійної свободи і концепції державно-церковних відносин у цілому. Подальший розвиток історичної, філософської та політичної думки у XVIII-XIX ст. актуалізував самосвідомість громадянського суспільства в руслі ідей світського гуманізму та всебічного розвитку особистості. Теза щодо всебічного розвитку особистості знаходилася в безпосередньому зв'язку з вимогою щодо незалежності світоглядних позицій людини від релігійних догматів. Боротьба за особисту свободу знайшла своє оформлення у законодавстві багатьох держав Європи. Ідея «невідчужуваного права» на свободу світоглядних принципів виявилася домінантною в розвитку історичної, філософської та правової думки XIX-XX століть у Європі.

Розуміння релігійної свободи як дару природи, «природного права», яке дозволяє кожному громадянину вільно сповідувати будь-яку релігію, як і рівність усіх релігій, знайшло своє відображення в національному демократичному законодавстві багатьох країн вже наприкінці XVIII ст. Ці ідеї були зафіксовані в «Біллі про встановлення релігійних свобод» (Вірджинія, 1758 р.); у Конституції США (1787 р.); у першій поправці (1791 р.) та інших законодавчих документах, які забезпечували цілу низку прав людини, в тому

млн. католиків, за останні 30 років ми втратили 300 тис. На одне хрещення припадає три поховання» [Див. : 495, р. 32.].

Що стосується країн Вишеградської четвірки, які є об'єктом цього дослідження, зауважимо, що після повалення комунізму в них склалася система державно-церковних відносин, яку умовно можна визначити як центральноєвропейську. Система взаємин між державою і церквою в регіоні, на думку деяких дослідників, є досить близькою до італійської або іспанської [96, с. 95; 427, с. 97-126]. У цих країнах діють спеціальні угоди з Ватиканом (Словаччина, Польща, Угорщина), що надає католицькій церкві певні привілеї порівняно з іншими церквами та релігійними спільнотами. В деяких існує перелік «визнаних» релігій (Чехія, Словаччина, Угорщина). Окремі з цих країн послідовно відкидають принцип відокремлення церкви від держави і фінансують визнані церкви (Словаччина) [Див. : 335]. Водночас саме у країнах цього типу найбільш послідовно вирішується проблема реституції церковного майна, причому відшкодування релігійним інституціям моральної та матеріальної шкоди здійснюється планомірно і легітимно.

Вітчизняні й зарубіжні релігієзнавці виділяють декілька моделей державно-церковних відносин, що мали місце впродовж тисячоліття від хрещення України-Русі: 1) києворуська модель («симфонія» між державою та церквою, державне сприйняття поширення християнства, наділення церкви широкою правовою юрисдикцією, прагнення держави звільнити церкву від візантійської залежності; 2) козацько-могилянська модель (співпраця військового керівництва Січі з православною церквою, її військовий захист і матеріальна підтримка, прагнення держави звільнити церкву від Московського патріарха; 3) модель часів державного будівництва в 1917-1919 рр. (постійне втручання комуністичної влади в церковні справи, прагнення знищити церкву як інституцію і релігію в цілому); 4) радянська модель (законодавче закріплення принципу відокремлення церкви від

держави, сприйняття релігії та церкви як політичного супротивника, атеїзм, беззаконня та насильство, формальне декларування свободи совісті) [134, с. 13; 175, с. 42-43].

Як зауважує В. Климов, у період незалежності в українському суспільстві сформувалася така модель державно-церковних відносин, яка гарантує широку свободу буття релігії. Характерними ознаками цієї демократичної моделі є, на його думку, конституційне закріплення відокремлення церкви від держави і школи від церкви, що формує світський характер їхньої діяльності; рівність усіх релігій, релігійних організацій, віросповідань перед законом, невизнання державою жодної релігії як обов'язкової; невтручання держави в діяльність релігійних організацій; захист державою прав і законних інтересів релігійних співтовариств [Див. детал. : 126].

Свобода буття релігії в Україні проявляється як в якісних (активне входження релігії в суспільний простір), так і в кількісних (розвиток релігійної мережі та її матеріальної бази) соціологічних вимірах, і, на думку окремих дослідників, дозволяє релігії виступати репрезентантом і чинником формування етнонаціональної свідомості, виконувати в суспільстві як легітимізуючу, так і інтегративну функції, бути ідентифікатором українського етносу [81, с. 189].

2.2. Моделі фінансового забезпечення релігійних організацій

Для належного функціонування внутрішнього ринку Європейський Союз намагається уніфікувати економічні правові приписи. Крім того, ЄС робить все можливе для гармонізації, збереження норм, що регулюють відносини між державою та церквою в державах-членах ЄС. Норми права, що регулюють питання церковного податку чи фінансування, належать до виняткової компетенції відповідної держави. Європейське співтовариство

намагається зберегти культурне розмаїття, зокрема і традиції окремих країн стосовно церковного податку.

Система фінансування релігійних організацій у країнах-членах ЄС залежить від того, як врегульовані відносини між державою та церквою. А тут спостерігається розмаїття: від державної церкви до повного розриву між церквою та державою. Чимало різновидностей мають місце і при фінансуванні церков: вони фінансуються безпосередньо державою, через систему церковного податку, систему церковних внесків, через доходи від належного церквам майна до самих пожертвувань і зборів чи добровільних внесків.

У світовій практиці існує кілька схем фінансової підтримки державою церковних інституцій, які сформувалися залежно від правових та історичних традицій. Основними серед них є такі.

1. Пряме фінансування державою релігійних організацій і державний контроль за використанням коштів. Така схема характерна для Ватикану, Греції, Бельгії, Люксембурга, Норвегії, Румунії, а також Чехії та Словаччини [518, s. 18].

2. Збір спеціального «церковного податку», який витрачається згідно з побажаннями платників податку (Італія, Іспанія, Угорщина).

3. «Церковний податок» надходить у розпорядження керівництва певних релігійних течій і витрачається на його розсуд при мінімальному контролі з боку держави (ФРН, Австрія, Данія, Швеція, Швейцарія) [Див., напр. : 506].

4. Конфесії не отримують фінансової допомоги від держави і існують за рахунок добровільних пожертвувань віруючих, продажу церковної атрибутики, відправ релігійних обрядів (Франція, Голландія, США, Україна, Польща). Така схема характерна передусім для країн, в яких церква відокремлена від держави [366, с. 45-49].

У Бельгії та Греції зберігається пряма залежність церкви від державного фінансування. Релігійні громади Бельгії покривають свої фінансові потреби через поєднання державних платежів та пожертвувань. У Греції православна церква, яка з 1833 р. має статус державної, користується важливими фінансовими привілеями. Інші церкви формально володіють релігійною свободою. Православним священикам держава виплачує заробітну плату, а єпископи повністю утримуються за рахунок держбюджету. Решта релігійних громад утримують себе за рахунок пожертвувань і добровільних внесків.

В Англії англіканська церква, хоч і має статус державної, фінансовою підтримкою держави не користується. Таке ж становище католицької церкви в Португалії. У Шотландії державною є пресвітеріанська церква, тимчасом як в Уельсі з 1990 р. діє принцип відокремлення церкви від держави. Всі релігійні організації отримують, як добродійні організації, пільги при оподаткуванні прибутків. В Англії на чолі англіканської церкви стоїть королева, а священнослужителі мають статус державних службовців.

У Португалії релігійні об'єднання та їхні навчальні заклади звільнені від податків. Громадяни, які належать до «корінних» конфесій, можуть виділяти 0,5% від суми свого податку на прибуток релігійним організаціям чи благодійним фондам, про що обов'язково щороку відзначають у податковій декларації. У свою чергу, релігійні організації отримують кошти від держави лише в тому випадку, якщо за попередній рік сумлінно прозвітували про використання отриманих засобів.

Система церковного податку існує також у Данії, де 88 % громадян належать до євангелічно-лютеранської державної церкви (народна церква). Відповідно до цього формується підтримка церкви державними засобами. 3/5 від заробітної плати священиків, зарплата церковних службовців, церковних музикантів і велика частка матеріальної допомоги для церковних будівель виплачуються державою. Крім того, існує церковний податок, який

встановлюється місцевою громадою, затверджується органами місцевого врядування і схвалюється церковним міністерством. Його розмір складає до 7 % і стягується з тих, хто підлягає оподаткуванню, роботодавцем у рамках відрахування податку на заробітну плату [64, с. 190-192, 492-494].

Відносини між державою та церквою у Франції визначені законом від 1905 р., який передбачає принцип відокремлення. Тільки у трьох східних департаментах Нідеррейн, Оберрейн та Мозел діють спеціальні норми. Від часів Наполеона церкви в цьому регіоні фінансуються державою із загального податкового кошика. На решті територій Франції домінуюча католицька церква фінансується самостійно. 75 % від суми її доходів надходять зі зборів та пожертвувань, а 25 % – з добровільних "культурних внесків", орієнтовний обсяг яких складає близько 1 % від прибутку. Однак оскільки власних надходжень загалом не вистачає на фінансування церковної діяльності, багато священиків змушені шукати додаткові заробітки, внаслідок чого, звісно, страждає покликання священика опікуватися спасінням душ. Церковні будівлі належать державі, які вона (частково недостатньо) утримує й надає безкоштовно у розпорядження церквам [64, с. 600].

Свангелічні церкви фінансуються виключно з добровільних членських внесків і пожертвувань. Прибуток близько 360 штатних пасторів найбільшої реформатської церкви Франції складає трохи менше законодавчо встановленої мінімальної заробітної плати. Церковні будівлі належать, на відміну від католицької церкви, громадам, які засновуються як культурні об'єднання, згідно з законом від 1905 р. Тому вони повинні утримувати свої будівлі з власних засобів.

У Нідерландах, де протестанти й католики є за чисельністю однаково сильними, церкви приблизно на 88 % фінансуються з добровільних внесків (пожертви і збори; так звана акція «Керк-баланс»), які складають 1-3 % від прибутку. Кінцевий результат керкбалансу, в якому беруть участь сім церков із

загальною кількістю членів 8,4 млн. осіб, зріс із початку акції 25 років тому з 353 млн. гульденів (300 млн. німецьких марок) до приблизно 700 млн. гульденів (600 млн. німецьких марок) на рік, що означає на кожного члена, який сплачує, в середньому 267 гульденів (227 німецьких марок). Одержувачами платежу є громади, які повинні переказувати визначену суму на загальну церкву. Державну соціальну програму, яка виникла на основі збору з майна, що належить церкві, переважно для заробітної плати священиків, відшкодовано в 1983 р. одноразовим платежем у 250 млн. гульденів. Субсидуються державою милосердні установи церков, а також конфесійні школи [64, с. 426-427].

В Італії та Іспанії церкви утримуються з податкових засобів. Особливістю є те, що той, хто зобов'язаний сплачувати податки, може вибирати, чи його податки повинні спрямовуватися церкві, чи якійсь соціальній установі. Ця модель фінансування називається «помилково культовим податком». У зазначених країнах платники податків можуть з 1990 р., або ж з 1988 р., вирішувати, чи буде спрямовано частку від податку на прибуток на церковні потреби або ж на інші соціальні чи культурні цілі; сума цієї частки становить 0,8 % від суми податку на прибуток в Італії і відповідно 0,5 % – в Іспанії. Якщо платники податків не приймають жодного рішення, в Італії ця обов'язкова податкова сума розділяється у співвідношенні, в якому інші платники податків вирішили на користь церковних потреб або інших цілей призначення. В Іспанії в такому випадку ця сума направляється безпосередньо на інші цілі [518, s. 43].

В Італії питання про розміри відсотку з податку на прибуток тих, хто зобов'язаний сплачувати податки, і про те, на що повинні спрямовуватися ці кошти, – на культові або інші цілі, має встановлюватися кожні три роки в результаті переговорів між державою та церквою. Іспанська церква отримує бюджетні засоби залежно від своїх потреб, які покриваються не через

прибуток від церковного податку, а безпосередньо державою із загальних податкових ресурсів.

Всупереч нормі статті 140 Основного Закону, якою передбачене право на самовизначення конфесій, уряд Німеччини здійснює приховане державне фінансування католицької та інших церков [515, s. 29].

Австрія є єдиною країною, в якій церква фінансується за рахунок внесків тих, хто належить до церкви. Система церковних внесків залишає за церквами свободу з огляду на самостійне встановлення тарифу, оскільки церковні внески не прив'язуються до масштабу державних податків. Таким чином, внесок не має характеру публічно-правового податку й тому також не є керованим державою. В Австрії церкви самостійно стягують внески, які на основі державного закону від 1939 р. кваліфікуються як приватноправові. Вони повинні бути вказані у випадку необхідності в судовому порядку перед судом у справах громадян і стягнуті судовим виконавцем. Церкви в Австрії повноважні самостійно вести облік тих, хто зобов'язаний сплачувати внески, і вносити нових платників у реєстр. «Громадянські списки платників податків», які надані державою в розпорядження церквам у Німеччині на основі статті 140 Основного Закону, не перебувають у розпорядженні австрійських церков. Система церковних внесків веде разом з тим до значного зменшення доходу, оскільки, з одного боку, встановлення внесків не може бути проведеним точно для всіх без винятку членів церкви, а з іншого, належне церквам управління внесками є затратним. Фактичні доходи складають близько 40 % і нижче від обсягів можливих доходів [515, s. 30].

До євангелічної церкви в Австрії нині належать близько 355 тис. християн. Вони складають близько 5 % від кількості всього населення, з якого 78 % католиків і 8,6 % тих, котрі не належать до жодного віросповідання. З 1970 р. євангелічна церква за рік втрачала приблизно 3400 членів. У Відні

сьогодні проживають близько 80 тис. протестантів, а також чимало мусульман.

У Фінляндії та Швеції церкви фінансуються за рахунок системи церковного податку. До фінської євангелічно-лютеранської державної церкви належать близько 92 % населення. Церква завідує реєстром населення. Церковні податки складають суму в межах 1-2 % від розмірів оподаткованого прибутку. Церковні податки зобов'язані також сплачувати всі комерційні підприємства.

У Швеції порівняно з іншими європейськими країнами держава і церква особливо тісно пов'язані одна з одною. Близько 90 % населення належать до євангелічно-лютеранської державної церкви з королем як номінальним головою. Після реформи права державної церкви від 2000 р. шведська народна церква стягує церковні внески, які збирають державні податкові органи. Можливі прогалини у фінансуванні вирівнює держава шляхом надання субвенцій.

Норвезька євангелічно-лютеранська церква, до якої належить переважна більшість населення, є державною церквою з королем як номінальним головою. Лютеранське віросповідання в країні закріплене конституційно, тому народна церква утримується за рахунок державної соціальної програми.

В Ісландії та Швейцарії церкви фінансуються також через систему церковного податку. Жителі Ісландії майже без винятку належать до євангелічно-лютеранської народної церкви, яка фінансується за рахунок податку на культуру. Платники податків мають право обирати, спрямовувати свої податкові засоби на потреби народної церкви або університету Ісландії.

У Швейцарії за відносини між державою і церквою відповідають окремі кантони. Найважливішим джерелом фінансування для великих церков є місцевий церковний податок, який, як правило, встановлюється церковними громадами. Базу розрахунку визначає дохід або ж майно. Податок стягується

церковними громадами або політичними громадами разом із державними чи комунальними податками [516, s. 160].

Церкви країн Центрально-Східної Європи сильно страждали за тоталітарного режиму. Після краху комунізму церкви цих країн поступово повернулися до нормального ритму життя. Їхній статус, включаючи й матеріальний, захищений конституціями та іншими нормативно-правовими актами.

На прикладі Словацької Республіки докладніше розглянемо модель прямого державного фінансування церкви. Церква у словацькому суспільстві завжди активно впливала на всі сфери суспільного і політичного життя. Сильний вплив церкви мав місце в роки першої Чехословацької республіки. Саме позиції католицької церкви Словаччини не дали можливість першому президенту Чехословацької республіки Т. Масарику закріпити на конституційному рівні принцип відокремлення церкви від держави. В період 1939-1944 рр. саме релігійні лідери стали на чолі словацької державності. В роки соціалізму церква зазнала чималих утисків і знущань [Див., напр : 501, 576]. Ситуація дещо покращилася після подій 1968 р., але не надовго [Див. : 529-530; 578].

Система фінансового забезпечення церкви державою у Словаччині має глибокі коріння з часів Австро-Угорщини, коли церкви як організації були підпорядковані державі [531]. У відповідності із законом від 1898 р., влада Австро-Угорщини гарантувала духовенству всіх зареєстрованих церков «конгруа» – надбавку до заробітної плати духовенства, якщо грошова винагорода не була нижчою від середнього рівня. Цю норму було рецепійовано в першій Чехословацькій Республіці в 1926 р. Законом «Про конгруа», правові норми якого гарантували духовенству всіх визнаних церков щорічну доплату, яка підвищувалася кожні три роки.

Чехословаччина була єдиною із соціалістичних країн, в якій було збережене державне фінансування церкви. Згідно із законом від 1948 р. про економічне забезпечення церков та релігійних спілок держава взяла на себе зобов'язання фінансового забезпечення церкви, але залишила за собою право приймати рішення стосовно всіх важливих питань її діяльності. Держава в зазначений історичний період виділяла кошти тільки на заробітну плату духовенству; інші форми діяльності церкви вона фінансово майже не підтримувала.

Нині Словацька Республіка гарантує своїм громадянам релігійну свободу, а з церквами співпрацює на засадах взаємного партнерства. В 1990 р. було анульовано нагляд держави за церквою, але фінансове забезпечення церкви державою було збережене.

Першим демократичним законом, що регулював державно-церковні відносини, був закон с. 16/1990 Zb. від 23 січня 1990 р., який замінив закон від 1949 р. «Про матеріальне забезпечення церкви та релігійних організацій державою». У § 1 прийнятого закону було встановлено: «Держава надає персональну матеріальну винагороду священнослужителям тих церков та релігійних організацій, яким особисте матеріальне заохочення було надане до 31 грудня 1989 р., в обсязі, який визначено державним бюджетом Чеської республіки та Словацької республіки» [503, с. 100]. Згідно із законом, духовну діяльність у церкві та релігійних організаціях могли виконувати тільки ті особи, які мали бездоганну репутацію.

Важливою законодавчою нормою щодо релігійних організацій була Постанова влади Чеської і Словацької федеративної республіки «Про регулювання заробітної плати духовенству церков та релігійних організацій» с. 578/1990 Zb. від 20 грудня 1990 р., у відповідності з якою було збільшено розмір щомісячної заробітної плати духовенству церков і релігійних організацій, що змінювалася залежно від стажу роботи. На відміну від

попереднього новий закон дозволяв встановлювати ще й доплати, які церкви мали право робити за рахунок власних коштів [522, р. 3]. Управителем фінансових засобів, які виділяли церкві, є церковний відділ Міністерства культури Словацької Республіки, що розподіляє ці ресурси серед церков та релігійних спілок.

Кошти на будівництво нових, реконструкцію та ремонт старих церковних об'єктів і на ремонт монастирів до 1993 р. виділялися за цільовим призначенням.

Постановою уряду Словацької Республіки «Про економічне забезпечення церкви» № 509 від 3 червня 1992 р. було прийнято програму перехідного періоду на 1994-1998 рр., згідно з якою держава продовжувала фінансувати спеціально визначені потреби церкви.

На основі згаданих актів держава надає окремим церквам фінансові засоби на заробітну плату священикам. Кошти виділяються з державного бюджету Словацької Республіки на відповідний рік згідно із законом «Про державний бюджет Словацької Республіки». Держава бере також участь у фінансуванні витрат, пов'язаних із церковною адміністративною діяльністю. Ці кошти також передбачені держбюджетом Словацької Республіки на відповідний рік.

Держава та адміністративно-територіальні одиниці можуть зі своїх коштів виділяти певну частину на реставрацію та ремонт об'єктів, що є власністю церкви, особливо тих, котрі зареєстровані як пам'ятки культури. Держава надає допомогу при ремонті церковних споруд, у першу чергу нерухомих сакральних культурних пам'яток у рамках фінансування з коштів державного фонду культури «Прословакія».

Ще до розробки нової системи фінансування церкви держава прямо в державному бюджеті визначала фінансові ресурси для церков на відповідний рік, які щорічно актуалізувалися й мали виключно цільовий характер. І після

закінчення перехідного періоду, коли було введено нову систему фінансування церков, церква й надалі залишається залежною від коштів, що надходять із державного бюджету, особливо коли йдеться про оплату праці представників духовенства, вчителів релігії чи про ремонт сакральних культурних пам'яток.

Згідно з податковим законодавством Словацької Республіки, церква та релігійні організації мають цілу низку пільг. Так, у відповідності із законом «Про податок на нерухомість», церква звільняється від сплати податків на землю, будівлі. Закон «Про податок із вкладів» звільнив від оподаткування церковні фонди та регулярні внески членів общин [499, s. 96].

При аналізі проблем фінансового забезпечення церкви в багатьох країнах ЄС спадає в око, що духовні потреби населення забезпечують різні установи, які частково або повністю дотуються з державного бюджету. З держбюджету виділяється фінансова допомога на діяльність церков та релігійних об'єднань, які створюють духовні цінності та задовольняють духовні потреби більшої частини населення.

Проблема, однак, полягає в тому, що нерелігійна частина словацького суспільства, яка сумлінно сплачує податки і в повсякденному житті цілком обходиться без релігії та церкви, не вбачає нагальної потреби у фінансуванні діяльності служителів культу з державної скарбниці.

Словацька Республіка проявляє інтерес до створення такого економічного простору для зареєстрованих церков та релігійних об'єднань, який дав би їм можливість не тільки існувати, а й далі розвивати свою діяльність на користь усього суспільства.

Держава як єдиний відповідальний правонаступник після падіння комуністичного режиму не може зняти з себе моральної відповідальності за сучасне економічно важке становище церкви та релігійних спілок і усвідомлює, що навіть великі пожертви та внески віруючих неспроможні зарадити справі. З іншого боку, церковні ієрархи і клір добре усвідомлюють

обмежені економічні можливості держави, яка не в змозі у повному обсязі компенсувати велику заборгованість та виправити кривду, що була скоєна церкві, особливо в період 1950-х років. Тому церква готова нести важкий тягар перехідного періоду, як і всі інші суб'єкти посткомуністичного суспільства [Див. докл. 281, с.89-94].

У липні 1997 р. Словацьку Республіку відвідав міністр закордонних справ Ватикану архієпископ Тауран. Було проведено три раунди переговорів (липень 1997 р., лютий 1998 р., вересень 1998 р.). Спільна комісія з питань підготовки договору між Ватиканом та Словацькою Республікою активно почала працювати з лютого 1999 р. Одними з найбільш дискусійних питань роботи комісії були питання фінансового забезпечення та автономії церкви. Ватикан спільно зі словацькими єпископами поставили питання про розширення фінансування римо-католицької церкви. Уряд запропонував ввести церковний податок, подібний до податку, що збирається в Німеччині. Церква виявила бажання зберегти статус-кво: щорічні пожертви відповідно з поточними потребами.

Згідно з постановою уряду Чеської та Словацької Федеративної Республіки № 578 / 1990 Збірника законів «Про врегулювання заробітної плати, що надається духовенству церков та релігійним громадам» і постановою уряду Словацької Республіки № 187 / 1997 «Про врегулювання зарплат, що надаються духовенству церкви та релігійним громадам», заробітну плату та відрахування відповідним фондам працевлаштування, соціального та пенсійного забезпечення духовенства в повному обсязі забезпечує держава у формі щомісячних виплат згідно з лімітом міністерства фінансів Словацької Республіки [507, s. 161]. Фінансова гарантія цих виплат з боку державних органів належить лише зареєстрованим церквам та релігійним громадам за умови подання заяви. Отримання фінансових виплат від держави не є обов'язком церков. Із 16 зареєстрованих державою церков та

релігійних організацій цим правом не скористалися з різних міркувань з суб'єкти: Християнські збори, Свідки Єгови та церква адвентистів сьомого дня.

З коштів державного бюджету частково відшкодовуються витрати на функціонування єпископських адміністрацій, центральних органів церков та релігійних громад. З держбюджету надається допомога і благодійній католицькій організації «Caritas», кошти з якої йдуть на утримання харитативних будинків, що знаходяться під її патронатом. Хоча основним джерелом фінансування цієї організації є власні джерела та пожертви прихожан, дотації та гранти для проектів соціальної та харитативної діяльності надаються з фондів Міністерства праці, соціальної політики та сім'ї Словацької Республіки. У надзвичайних ситуаціях влада надає одноразові цільові дотації зі свого бюджетного резерву для церковних шкіл, які зазвичай утримуються коштом церков. Богословські ж факультети окремих церков є частиною державних університетів, що фінансуються з бюджетного відділу Міністерства освіти Словацької Республіки [507, s. 162].

В період 1992-1997 рр. держава виділила 700 млн. словацьких крон для будівництва та ремонту сакральних об'єктів, які є власністю церков та чернечих орденів. Церкви мають право отримувати фінансову допомогу на реконструкцію унікальних сакральних об'єктів і збереження культурної спадщини від державного фонду культури «Pro Slovakia». Із цього джерела фінансування церква в період 1992-1997 р. отримала 135 млн. словацьких крон.

Якщо в 1998 р. з державного бюджету на потреби церкви було виділено 457 млн. словацьких крон, то в 2003 р. ця сума сягнула 670 млн. крон. До входу країни в зону євро священники Словаччини отримували заробітну плату залежно від стажу та посади від 5 до 11 тис. крон [552, p. 17].

У серпні 2001 р. уряд Словацької Республіки створив спеціальну комісію для розгляду можливості фінансового відшкодування жертвам голокосту під час Другої світової війни. В листопаді 2001 р. було підписано угоду між Словацькою державою та Центральним союзом єврейських релігійних громад. Згідно з цим документом уряд Словацької Республіки мав виділити близько 20 млн. дол. США, які зосереджувалися на спеціальному рахунку Національного банку республіки, а сам процес відшкодування тривав до 2012 р. Питання розподілу коштів, які йшли на виплату компенсацій жертвам голокосту, культурно-освітні програми та відновлення синагог і цвинтарів, вирішувала комісія із 7 осіб (4 представники єврейської громади і 3 представники уряду).

Водночас впродовж останніх років єврейська община Словаччини в судовому порядку безуспішно намагається домогтися від Німеччини повернення коштів, які Словацька держава під час Другої світової війни сплатила за депортацію єврейського населення (за кожного депортованого словацького єврея нацистська Німеччина отримала по 500 рейхсмарок).

Фінансова підтримка Словацькою державою церков здійснюється також опосередковано через звільнення від сплати різних видів податків: із земельних угідь, будов, митних процедур. Дії, пов'язані з реституцією церковного майна, також звільняються від судового мита.

Таким чином, держава надає церквам посильну фінансову та матеріальну допомогу й тим самим намагається компенсувати збитки, завдані церкві комуністичним режимом. Якби не фінансове забезпечення церкви державою, були б підстави говорити про фактичне відокремлення церкви від держави.

Питання фінансового забезпечення діяльності церкви та релігійних організацій є неоднозначним і постійно дискусійним. Нині у словацькому суспільстві переважає думка про те, що церкви повинні отримувати фінансову

допомогу від держави, але повинні шукати й інші недержавні грошові фонди. Це означає, що фінансове забезпечення повинно надходити з різних джерел: державних і недержавних. Такі підходи повністю відповідають західноєвропейським стандартам [500, s. 13].

Результати соціологічних досліджень засвідчують, що словацьке суспільство неоднозначно оцінює питання фінансування церкви. 27 % опитаних громадян вважають, що держава не повинна виділяти кошти для церкви, а на думку 15 % – ця допомога повинна бути значно меншою [518, s. 78].

Зрозуміло, що фінансові потреби церкви зростають через збільшення чисельності духовенства в кожній із зареєстрованих церков, зростання витрат на утримання єпископських адміністрацій та центральних органів церков, необхідність підвищення заробітної плати у зв'язку із загальним її зростанням в органах державної влади. Тому церкві необхідно шукати й інші шляхи фінансування, найпростішим із яких є вигідне розміщення власного капіталу в банківських установах. Саме вироблення нової моделі економічного забезпечення є предметом спеціально створеної комісії при Міністерстві культури Словацької Республіки [518, s. 80].

В Угорщині головні джерела доходів конфесій утворюють добровільні внески, пожертви, платежі за обрядові дії священників (наприклад, хрещення, вінчання), а також суттєва державна підтримка. Від держави церкви отримують дотації для розвитку шкіл, виховання сиротинців тощо [427, с. 116-119].

З прийняттям Закону Угорщини «Про право на свободу совісті та віросповідання, церкви, релігії та релігійні організації» від 12 липня 2011 р. лише 14 традиційних конфесій мають право на державну фінансову підтримку, подібно до Чехії та Словаччини.

Основними джерелами прибутків релігійних організацій у Чехії залишаються добродчинні пожертви і церковні збори. Кошти, що надходять від користування церковною власністю, слугують додатковим фінансовим джерелом лише незначною мірою [395, с. 651].

Згідно зі статтею 10 Закону Польщі «Про гарантії свободи совісті та віросповідань» (1989 р.), Польська держава та її органи не мають права надавати фінансову допомогу церквам та іншим релігійним громадам. Церкви та релігійні громади існують і діють завдяки добровільним пожертвам вірників. Традиції стягнення церковного податку в Польщі не існує, хоча останнім часом у суспільстві ведуться дискусії щодо можливості його запровадження. Найважливішими фінансовими джерелами для всіх церков і деномінацій є: пожертви під час недільних богослужінь, пожертви (в більшості випадків квазі-внески) на хрещення, вінчання й поховання, а також пожертви з нагоди «пастирського візиту» (так звана «*kołęda*»). «Пастирські візити» відбуваються в католицькій церкві на теренах усієї Польщі на Різдво: священик або інша духовна особа здійснює візити до всіх прихожан, котрі того бажають, і обговорює з ними життєво важливі питання [364, с. 463].

Католицькі та інші церкви отримують прибуток із сільськогосподарських земель, які їм було повернено через реституцію. Доходи духовних осіб, які займаються трудовою діяльністю, не обкладаються податком, якщо вони спрямовуються на освіту, виховання молоді, науку, культуру, добродчинну діяльність, сакральні та церковні цілі, охорону і реставрацію пам'ятників.

Закон Польщі 1989 року «Про гарантії свободи совісті та віросповідань» передбачає і виключення на заборону фінансування релігійних громад з боку держави.

Наприклад, священнослужителі отримують фінансову винагороду за викладання релігії в школі. Держава витрачає чималі кошти на утримання

військових капеланів в армії. Значні витрати передбачені в бюджеті країни на фінансування Католицького університету в Любліні, теологічних факультетів в державних університетах в Катовіце, Торуні, Познані.

Висновки до другого розділу

1. Поняття «модель державно-церковних відносин» є похідним від ширшого за змістом поняття «державно-церковні відносини». Воно фіксує, з одного боку, ставлення державних структур до сфери сакрального, а з іншого – роль і правове місце церкви, особи (віруючі та невіруючі) в державі та суспільстві.

2. У світі впродовж століть склалися кілька моделей державно-церковних відносин, які не прив'язані, однак, до певних часових періодів і часто переплітаються між собою (наприклад, теократія передбачає наявність державної церкви й т. п.). Визначення «своєї» моделі для кожної країни індивідуальне й залежить від багатьох чинників: правових устоїв, прийнятих у суспільстві, поглядів світської та церковної влади на це питання, традицій, духовного і морального стану суспільства тощо.

3. Моделі державно-церковних відносин країн Західної Європи репрезентують філософію взаємодії цих інституцій, що ґрунтуються на безумовно визнаних цінностях, які поважає переважна більшість посткомуністичних суспільств (меншою мірою, якщо йдеться про країни Центрально-Східної Європи). Цими цінностями є свобода совісті і релігії, право не тільки сповідувати будь-яку релігію, а й вільно висловлювати (самостійно або спільно з однодумцями) власні релігійні погляди та почуття, діяти у відповідності зі своїми релігійними переконаннями або не сповідувати жодної релігії. Кожній людині (а не тільки громадянину тієї або іншої країни) гарантується рівність перед законом, незалежно від її релігійних переконань, а межі релігійних свобод чітко встановлюються тільки законом і тільки в

інтересах захисту життя і здоров'я громадян та суспільного порядку. Держава зобов'язується поважати внутрішній устрій релігійних організацій, гарантує невтручання в їхні внутрішні справи (в абсолютній більшості випадків), а також права релігійних меншин.

Констатовано, що розбудова Європи не може відбуватися шляхом поширення на інші країни, в тому числі й посткомуністичні, певної національної моделі державно-конфесійних взаємин.

4. У законодавствах сучасних постсоціалістичних країн зафіксовані принципи рівності громадян незалежно від ставлення до релігії; рівність релігій перед законом. Разом з тим, нині в деяких постсоціалістичних країнах невирішеними залишаються питання рівноправного юридичного статусу релігійних організацій, незалежно від часу створення, термінів їх існування та чисельності. Проблемою залишається і розподіл церков на традиційні та нетрадиційні, на визнані та невизнані. Не проведено в повному обсязі реституції церковного майна, не врегульовані питання його використання. Також невирішеними чи неврегульованими залишаються питання щодо присутності священнослужителів в армії та в школі. Країни Центрально-Східної Європи повинні домогтися, щоб у національному законодавстві не було більше обмежень, більших за ті, що їх допускає міжнародне законодавство.

5. На прикладі Російської Федерації, де статус церкви близький до державної, встановлено, що наявність чи відсутність конституційного положення про відокремлення церкви від держави не вичерпує специфіки державно-церковних взаємин у конкретній країні.

6. Залежно від традицій, моделі державно-церковних відносин існує кілька схем фінансової підтримки державою церковних інституцій.

А. Пряме фінансування державою релігійних організацій і державний контроль за використанням коштів. Така схема характерна для більшості країн

із теократичною, цезаропапістською моделями державно-церковних відносин, країн з державною церквою (Ватикан, Греція, Бельгія, Люксембург, Норвегія та інші), а також – меншою мірою – для Чехії, Словаччини та Угорщини.

Б. Збір спеціального «церковного» податку, кошти від якого витрачаються згідно з побажаннями платників податків (Італія, Іспанія та інші).

В. Використання коштів від «церковного» податку релігійними організаціями на власний розсуд за мінімального контролю державою (Німеччина, Австрія, Швейцарія, Швеція та інші).

Г. Відсутність фінансової допомоги держави конфесіям, які існують на добровільні пожертви віруючих, виручки від продажу церковної атрибутики тощо. Це характерно для країн, де церква і держава відокремлені одна від одної (США, Франція, Польща, Україна, Нідерланди та інші).

7. Зважаючи на певну тотожність суспільних процесів у постсоціалістичних країнах Центрально-Східної Європи та України в минулому та на сучасному етапі (поліконфесійність, конфлікти з приводу культових будівель тощо) досвід державно-церковних відносин країн-сусідів у питаннях реституції церковного майна, фінансових компенсацій та урядової підтримки релігійних організацій доцільно використати в Україні.

РОЗДІЛ 3

ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНІ ВІДНОСИНИ У КРАЇНАХ ЦЕНТРАЛЬНО-СХІДНОЇ ЄВРОПИ: ГОЛОВНІ ОСОБЛИВОСТІ ТА ДИНАМІКА ЗМІН

3.1. Конституційно-правовий і суспільний статус церкви в Польщі

Друга світова війна, точніше її підсумок, змінив хід історії Центрально-Східної Європи. Традиційно, будучи прикордонням чи напівпериферією Заходу, регіон перетворився на західне продовження Радянського Союзу. Чехословаччина, Польща та Угорщина опинилися в напівколоніальній залежності від СРСР, який культурно, суспільно-економічно та політично набагато від них відставав [див. докл. 35, с. 292-302].

Починаючи з 1948 року, комунізм у Центрально-Східній Європі набував своєї крайньої форми – сталінізму, для якого властиве суворе одноманіття в наслідуванні радянської моделі та підпорядкування Москві. «Любов до Радянського Союзу не терпить жодних застережень», – писала чехословацька газета «Червоне право» 25 травня 1952р. [Цит. за: 35, с. 306].

Більшість сучасних дослідників акцентують увагу на пануванні в комуністичні часи у країнах Центрально-Східної Європи тоталітарної моделі жорсткого й антагоністичного відокремлення церкви від держави [94, с. 31]. Цю модель з більшою або меншою послідовністю реалізовував СРСР, амплітуда релігійної політики якого була більш ніж відчутною: від кривавого терору на одному полюсі, який знищив понад 50 тис. одних лише православних священнослужителів, до імперської політики впровадження «головної церкви головного народу» в систему державної пропаганди; від цілком серйозних спроб «остаточного розв'язання релігійного питання» до так званого «релігійного непу» і спрямування священників у русло «радянського патріотизму».

У своїх «середніх значеннях» ця модель, властива більшості країн колишнього «соціалістичного табору, зводилася до тотального контролю над релігійною активністю, майже повного її обмеження культовою сферою, репресій проти релігійних дисидентів, священників і простих віруючих, які заважали номенклатурі «будувати комунізм». Цю модель було також спрямовано, з одного боку, на створення потужної інфраструктури для викорінення «релігійних забобонів», а з другого – на використання церковної ієрархії в зовнішній політиці для пропагування «миролюбності» Варшавського пакту та переваг «соціалістичного способу життя». За таких умов релігійна свобода у країнах Центрально-Східної Європи в зазначені часи була мертвим законом, що залишався лише на папері, на якому були написані Конституції [Див. детал. : 64].

Український філософ-релігієзнавець П. Яроцький виокремлює ідеологічні принципи, на яких базувалася антихристиянська політика КПРС та «братських компартій» у релігійному питанні: несумісність марксизму та релігії; підпорядкування боротьби з релігією завданням «боротьби за комунізм»; єдність дій усіх трудящих – як віруючих, так і невіруючих – у боротьбі проти імперіалізму, «за соціальний прогрес». Безумовно, втілення цих принципів у життя, а також проголошення і застосування на практиці ідеологічних тез про «панівний науково-матеріалістичний світогляд», «суспільство масового атеїзму» підштовхували державну політику щодо релігії, церкви, віруючих на шлях адміністрування, обмеження свободи буття релігії, звуження її функцій до мінімальних гарантій відправлення релігійних культів [453, с. 162].

«Державний атеїзм» комуністичних часів був тісно пов'язаний із марксизмом і носив у своїх адміністративних проявах репресивний, «войовничий» характер. Він по-різному впливав на населення країн Центрально-Східної Європи, але загалом залишив відбиток на ментальності

багатьох людей. Свого часу папа Іван Павло II звернувся до Папської Ради у справах культури з проханням зробити діагностику атеїзму та систематизувати його. Це прохання було виконане, а результати досліджень представлені на Спеціальному зібранні Синоду єпископів, присвяченому Європі, яке відбувалося в Римі з 28 листопада по 14 грудня 1991 р.; вони показали, що після падіння марксизму в країнах Центрально-Східної Європи є велика кількість атеїстів і людей із поглядами, близькими до атеїзму (агностики, деїсти, постмодерністи тощо) [593, s. 30]. Отже, для цих країн особливо актуальним є твердження II Ватиканського собору про те, що «безбожність слід зарахувати до найважливіших явищ сучасності» [478, s. 50].

Звернімо увагу на слова Івана Павла II, сказані у 1987 р.: «В кожній епосі історії людства, як і в кожному поколінні християнської ери, поряд жили люди віруючі та невіруючі. Але, мабуть, у нашу епоху це протиставлення стало як ніколи свідомим і радикальним» [493, s. 91]. У випадку з країнами «соціалістичного табору» слід взяти до уваги також квазірелігійний характер самого тоталітаризму. Нова квазірелігія намагалася витіснити свого «конкурента», перетворити його на маргінальне явище, адже тоталітаризм, за відомим висловом М. Бердяєва, «сам воліє бути церквою, організовувати душі людей, панувати над душами, над совістю і думкою, і не лишає місця для свободи духа, для сфери «царства Божого» [18, с. 82].

Загальноприйнятою в політологічній літературі є думка про те, що у ХХ ст. величезний резонанс у світі викликала низка визначних подій, а саме: утворення Європейського Союзу, що посилює інтеграцію в Європі; падіння Берлінської стіни, яке поклало край розділенню Європи на два протилежні ідеологічні блоки; розпад радянського блоку та останньої у світовій історії «імперії зла» (за формулюванням З. Бжезінського) [Див., : 19] – СРСР, і відновлення на її уламках незалежних національних держав, зокрема незалежної Української держави. Ці події не могли, зрозуміло, не відбитися на

релігії. У посткомуністичних країнах, як підкреслює угорський соціолог М. Томка, «реставрація релігії та громадської ролі Церкви, а також спроба релігійної реставрації суспільства є фундаментальними рисами перетворень» [569, р. 42-62]. Ця еволюція супроводжується процесами секуляризації, що, з деяких точок зору, наближає релігійність мешканців Центрально-Східної Європи до релігійності населення країн Західної Європи. Відбувається також переформулювання юридичних підстав, які визначають зв'язки між церквою та державою, – в напрямі наближення до норм Європейської конвенції з прав людини.

На думку багатьох європейських вчених, які професійно займаються проблемами сучасних державно-церковних, державно-конфесійних відносин, європейська інтеграція змусила знову переосмислити відносини між церквами та релігіями, з одного боку, і державою та громадянським суспільством, – з другого. Причина цього полягає насамперед у тому, що, по-перше, інтегруються досить різні політичні та релігійні спадщини європейських країн, по-друге, як вважають більшість учених, секуляризаційні процеси, спричинені Реформацією, Просвітництвом, Гуманізмом, що почалися в XVI-XVII століттях і кардинально змінили обличчя й душу Європи, добігають свого кінця [47, с. 53]. Здійснивши глибинну деклерикалізацію суспільства, закріпивши юридично чи практично в багатьох країнах Європи принцип відокремлення церкви від держави, фундаментальні принципи плюралістичної демократії з її пріоритетами світської правової держави, розподілу влад, рівності прав і свобод особистостей, визнання прав меншин, мінімізувавши обмежувальні, зокрема заборонні засоби з боку держави при вирішенні практичних питань свободи совісті та державно-церковних відносин, Європа вже на новому етапі свого розвитку змушена визначитися з місцем релігії та церкви в такому постсекуляризованому європейському співтоваристві [133, с. 13]. Характеризуючи суспільно-

політичну ситуацію у країнах Центрально-Східної Європи в посткомуністичний період, дослідники вказують на етнокультурну та конфесійну різноманітність цього регіону. Так, В. Єленський виділяє такі історико-культурні кола в межах так званого східного європейського блоку: а) балканський православний ареал; б) ісламський анклав у колишній Югославії та в Албанії; в) центрально-європейський католицький регіон з австро-угорським минулим (частина Угорщини і Мала Польща, Словенія, Словаччина, Хорватія); г) католицький субрегіон Східної Європи (Литва і Велика Польща); ґ) протестантські анклави Центральної Європи (частина Чехії, Східна Німеччина, Латвія, Естонія); д) унікальний історичний румунський тип – православна країна латинської культури; е) східнослов'янський православний макрорегіон; є) субкультури, створені католицькими східними церквами (спільнотами) візантійського обряду (греко-католицька церква в Україні та в Румунії, Пряшівська єпархія у Словаччині, Гайдурозька єпархія в Угорщині та інші) [96, с. 57]. Така культурна, історична та конфесійна плюральність країн Центрально-Східної Європи, звичайно, ускладнює порівняльний аналіз їхнього соціально-релігійного розвитку. Очевидно, що кордони між блоками, які склалися після Другої світової війни, серйозно порушили цілісність європейських історичних культурних кіл. «На Заході опинилися греки, які створили духовну урочистість Сходу, а на Сході – частина Німеччини, Польща, Чехословаччина, Угорщина і прибалтійські країни, які за культурою своєю належать Заходові, – писав відомий польський кінорежисер К. Зануссі. – З буденної свідомості зникло поняття Центральної Європи, що було дуже актуальним в епоху габсбурзької монархії, а ще раніше – в часи кермування литовських Ягеллонів...» [100, с. 164].

Процес радикальних змін державно-церковних відносин в європейських постсоціалістичних країнах проходив по-різному. Це зумовлено тим, що

кожна країна має свої історичні й духовні традиції, свою етноконфесійну структуру суспільства.

Перш ніж сформулювати узагальнюючий висновок про стан релігійної свободи у країнах Європейського Союзу та значення їхнього досвіду у вирішенні проблеми свободи совісті, розглянемо докладніше, як ці питання вирішуються в Польщі, Угорщині, Чехії та Словаччині – країнах «Вишеградської четвірки». Особливо показовим у цьому відношенні, на думку автора, є приклад Польщі як типової католицької держави.

Як засвідчують історичні джерела, християнізація поляків римськими ченцями розпочалася в 60-х роках X ст. Хрещення польського князя Мешка I та його оточення, за посередництва чеських священиків, відбулося у Гнезно на Великдень 966 р. Ще два роки потому духовна особа на ім'я Йордан заснувала в Познані перше на польських землях єпископство, яке підпорядковувалося безпосередньо папі Римському [115, с. 82]. Запровадження християнства сприяло зміцненню Польського князівства. Важливе значення мало встановлення культурних і політичних зв'язків із Візантією та Римом, з країнами Західної Європи. Оскільки християнство поляки прийняли у формі католицизму, на території майбутньої Польщі поширювалася латинська писемність, а папство справляло великий політичний вплив на ці території.

У 1000 р. в Гнезно, у зв'язку з паломництвом імператора Священної Римської імперії Оттона III до могили святого Войцеха, котрий, за переказами, під час навернення у християнство язичників-пруссів нібито зазнав від них мученицької смерті, відбувся урочистий з'їзд. На ньому було ухвалено створити тут архієпископство, а також три нових єпископства: у Кракові – для Малої Польщі, в Колобжезі – для Західного Помор'я та у Вроцлаві – для Сілезії. До того ж Болеслав I дістав від імператора право призначати церковних ієрархів, що дало польській церковній організації захист від

намагань німецького єпископату підпорядкувати собі місцеве духовенство. Гнєзненське архієпископство підпорядковувалося лише папі Римському. Першим архієпископом став християнський місіонер, брат святого Войцеха Гаудентій (Радим). Нова церковна структура охоплювала всі завойовані Пястами землі, що сприяло прискоренню консолідації країни [115, с. 83-84]. Відтоді римо-католицька церква посіла домінуюче становище на теренах сучасної Польщі.

Вартий уваги той факт, що на відміну від Німеччини ідеї Реформації на польських землях не отримали значного поширення. Натомість контрреформаційний наступ єзуїтів у другій половині XVI ст. мав великий успіх [115, с. 110].

Новітній європейський конституціоналізм від самого свого зародження не був байдужим до тих релігійних відносин, які існували в суспільстві. Одна з перших європейських конституцій – польська Конституція від 3 травня 1791 р. – вже у статті 1 передбачала, що «державною пануючою релігією є і буде свята Римо-Католицька, з усіма її правами» [526, с. 24-25]. Таке категоричне формулювання віддзеркалювало існуючий природний стан речей, оскільки аж до Французької революції сфери впливу держави і церкви завжди залишалися більшою або меншою мірою уніфікованими. Тим більше, співіснування цих двох суб'єктів всюди визнавалося як суттєве знаряддя політики, хоча сама думка про використання біблійної настанови «Кесарю – кесарево, а Богу – віддайте те, що належить Богові» залишалася в силі.

Революційні зміни наприкінці XVIII ст. принесли із собою, крім інших явищ, також і нове визначення релігійних відносин. Свобода совісті та віросповідання, урочисто проголошена у статті 10 Декларації прав людини і громадянина, являла собою важливу складову в новому трактуванні людини та її особистих прав. Формулювання цих засад Декларації було відповідно повторено в першій Конституції Польської Республіки в 1791 р. Чергова

Конституція передбачала, між іншим, свободу відправлення релігійних обрядів, однак Національний Конвент, посилаючись на Декларацію прав людини і громадянина та Конституцію 1791 р., ухвалив у 1795 р. Декрет про відокремлення церкви від держави [508, s. 55; 534, s. 59]. Від цього часу свобода совісті та віросповідання була вже не тільки приватною, індивідуальною свободою, вона стала свободою загальною, колективною, яка боронила всі релігії перед всемогутністю держави – з одного боку, а також перевагу вибраної релігії – з другого.

Узаконене Декретом відокремлення церкви від держави започаткувало формування іншої моделі відносин між державою та релігійними організаціями, моделі, яка вже не спиралася на попередній зразок релігійної держави. Така модель почала поступово будувати відносини на відокремленні релігійних союзів і держави. Внаслідок цього виникла світська держава, де існує чітка демаркаційна лінія, що відділяє державний апарат від церкви та інших релігійних організацій.

Але ні у XVIII, ні у XIX століттях ліберальна держава ще не зміцнилася настільки, щоб ідея відокремлення стала загальноприйнятим рішенням у правових системах окремих країн. Наприклад, іспанська Конституція 1812 р. у статті 12 визнавала, що «релігією іспанського народу є і буде завжди релігія католицька, апостольська, римська, єдино правдива». Молодша від неї на два роки Карта Конституційна Людовіка XVIII визнавала за кожним вільне право сповідувати будь-яку релігію «з однаковою свободою», гарантуючи «такий самий захист релігійних обрядів», але при цьому водночас вона закріплювала за католицькою вірою статус державної релігії у Франції (стаття 6) [191, с. 300].

З часом процеси лібералізації суспільного життя посилювалися, що сприяло поступовому прийняттю концепції відокремлення держави від релігійних організацій. Показово, що характеристика особливостей держави –

з погляду її стосунків із церквою та іншими релігійними організаціями – може міститися на другорядному місці в архітектоніці конституції. Такою є ситуація як у тих державах, які реалізують концепцію зв'язку з релігійними організаціями (наприклад, Ісландія), так і в тих, які висловилися за систему сепарації (наприклад, Угорщина). Різниця в нумерації окремих частин та розділів конституцій, що містять релігійні норми, як правило, супроводжується неоднорідністю застосованої для їх визначення номенклатури. Основний закон, який створює та наповнює змістом діяльність релігійних організацій, набирає другорядного значення, коли виникає потреба в конкретизації інституційних стосунків між державою та церквою. Таким чином, «те, що по суті речей має первинний характер, у вигляді конституційної норми набуває вторинного характеру, і навпаки» [525, s. 91].

Церква і Польська держава мають схильність до підтримання толерантних зв'язків, але так було не завжди. Загалом більш-менш толерантні зв'язки існували до впровадження на теренах Польщі комуністичних законів після Другої світової війни. Навіть нині впливова політична сила – інтелігенція – продовжує ставитися з недовірою до церкви як чужої потуги, котра до того ж втручається в державне життя. І якщо поглянути в минуле, то зрозуміло, що впродовж століть ця меншість не погоджувалася з пануванням католицизму.

У період другої Польської Республіки (1918-1939) виступи проти церкви окремих груп населення відбувалися так само часто, як і в періоди панування на території Польщі чужоземних політичних режимів. Проте в міжвоєнну добу держава і церква на загал співіснували гармонійно. Вони укладали між собою взаємовигідні угоди, які стримували протирежимні виступи римо-католицької церкви як визнаної національної конфесії. «Навіть за сприятливих умов Цезар і Господь – не найкращі партнери» – цитуючи норму римського права, вважали поляки [540, s. 160].

В означений період релігійне життя країни було продиктоване конкордатом, який Польща уклала з Ватиканом у 1925 р. Польсько-ватиканський конкордат надавав виключні привілеї католицькій церкві щодо інших конфесій і навіть самої держави. Широке коло питань, що стосувалися державно-церковних відносин, вирішувалися на основі не державного, а канонічного права. Визнання польським довоєнним урядом канонічного права забезпечувало для католицької церкви такі привілеї як звільнення священнослужителів від військової повинності та від державного цивільного або кримінального судочинства. Церква здійснювала реєстрацію новонароджених, шлюбів, смертей, здійснювала церковну цензуру. Суспільне життя довоєнної Польщі мало яскраво виражену конфесійну спрямованість: релігійні символи та атрибути були приналежністю всіх державних установ, шкіл та судів; для президента країни встановлювалася обов'язкова релігійна присяга. Під егідою костьолу здійснювали свою діяльність чимало громадських закладів. Католицькі монастирі опікувалися 952 дошкільними закладами, 263 школами, 94 гімназіями, 111 профшколами, 294 лікарнями тощо. У країні діяли три католицькі ВНЗ, які мали ті ж права, що й державні: Католицький університет у Любліні, Інститут католицького виховання у Варшаві та Вища католицька школа в Познані [252, с. 44].

20-30-і роки в Польщі характеризувалися конфронтаціями всередині держави, суперечками між урядом і Ватиканом, урядом та окремими верствами населення з приводу ставлення Святого Престолу до можливого унезалежнення Польщі в церковно-релігійному аспекті, адже Ватиканська правляча верхівка не хотіла втрачати свій вплив на суспільне життя польської громадськості, бажала тримати поляків у своєму підпорядкуванні через покору офіційній католицькій доктрині. У свою чергу уряд, за правління Ю. Пілсудського, негативно ставився до прагнення Ватикану поневолити народ через домінування релігії і церкви в державі, а правлячої верхівки

католицьких священників – управляти державою і народом. Зрозумівши це, папа Римський змінив свою політику і підтримав Ю. Пілсудського, що трохи послабило протистояння чиновників і релігійної верхівки, але деякі з впливових представників церкви назавжди залишилися противниками маршала [570, s. 200-201].

Через два роки після смерті Ю. Пілсудського його режим виглядав недоречним, фрагментарним і опинився під тиском правої опозиції. Від самого початку авторитет уряду базувався більше на магнетизмі та персональних лідерських якостях маршала, ніж на виваженій програмі. Саме тому маршал Ю. Пілсудський був опорою свого уряду в плані стабільної моралі у відносинах з населенням. Досягнуте перемир'я між урядом і польським єпископатом не зменшило взаємних підозр. Коли режим запропонував створення «табору національної єдності», національного фронту підтримки уряду, який включав би й церкву, ієрархія й більшість католицьких ідеологів відреагували прохолодно, оскільки вони найбільше переймалися власною незалежністю, а їх втягували в аморфну коаліцію [570, s. 205].

Багато суперечок і галасу здійнялося навколо перепоховання Ю. Пілсудського, що призвело до протистояння між його прихильниками та релігійними громадами. Прихильники диктатора вимагали зняття з посад провідних релігійних служителів, деякі з них закликали до відкритої війни з церквою та до анулювання конкордату 1929 р. Конфлікт 1935 р. створив загрозу знищення рівноваги між церквою та державою [570, s. 212].

У 1948 р. було взято курс на будівництво «основ соціалізму» за радянським зразком. ПНР увійшла до Ради економічної взаємодопомоги (РЕВ, 1949 р.) та Організації Варшавського договору (ОВД, 1955 р.). Почалися масові репресії противників режиму, особливо католицької церкви. Численні загадкові вбивства священнослужителів, які здійснювалися завжди

«невідомими правопорушниками», були характерною рисою антицерковної політики комуністичного режиму [168, с. 271].

Хоча правова база наприкінці 40-х років у ПНР була запозичена в Радянського Союзу, глибокий вплив церкви на суспільно-політичне життя поляків не можна було ігнорувати при прийнятті нових законів. У соціалістичній Польщі у володінні церкви були залишені земельні наділи, приходи й монастирі мали право мати до 50 га землі, державна влада здійснювала фінансове субсидування релігійних об'єднань та виплачувала заробітну плату.

Система відокремлення церкви від держави не могла бути здійснена одним актом. Процес було розпочато ще Маніфестом польського комітету національного визволення від 22 червня 1944 р., а конкретні основи віросповідної політики ПНР знайшли своє відображення в Конституції 1952 р. [162], яка скасувала конкордат і в якій зазначалося, що взаємини між державою та церквою визначаються виключно державними законами. Стаття 69 Конституції гарантувала громадянам, незалежно від їхнього ставлення до релігії, рівні права в усіх сферах політичного, економічного та культурного життя. Держава проголосила захист свобод віруючих та атеїстів. Слід зазначити, що форми цього регулювання мали занадто загальний і символічний характер. Це призводило до того, що свобода совісті не гарантувалася повною мірою за допомогою дії конкретних правових механізмів, що породжувало чимало труднощів на шляху втілення її принципів у життя. Церкву в країні не було наділено правоздатністю юридичної особи [509, s. 127]. Подібні недоліки мали місце й у Конституції ПНР 1976 р.; головним із них було невизнання за церквою права юридичної особи [534, s. 97]. Це не відповідало реальному статусу церкви в державі, тому нерідко на цьому підґрунті виникали конфлікти. Органи влади Польщі ввели обов'язкову присягу для священників [448, с. 123]. За прикладом

«старшого брата» для здійснення контролю за дотриманням законодавства про релігію та церкву було утворено державний орган – Міністерство у справах віросповідання при Кабінеті Міністрів ПНР.

У питаннях взаємовідносин із релігією та церквою Польща декларувала принцип світського характеру держави та нейтралітету по відношенню до світогляду своїх громадян. Соціалістичні країни на загал (за винятком Албанії) визнавали свободу совісті та віросповідання аж до права поширення релігійних чи атеїстичних поглядів. Вказані ідеї були відображені в Конституціях країн Варшавського пакту [Див. : 159]. На практиці особливістю державно-церковних відносин у соціалістичних країнах було підпорядкування релігійної політики офіційній ідеології. Наслідком цього стало протиріччя між конституційною теорією та дійсним життям. Держава, використовуючи різні засоби примусу, обмежувала свободу совісті та віросповідання. В Конституції та законодавстві Польщі про релігійну свободу права релігійних об'єднань звужувалися переважно до функції задоволення віруючими релігійних потреб у молитовних будинках. Було заборонено культурно-просвітницьку, виховну, освітню та низку інших видів їхньої діяльності. Конституція ПНР формально, символічно регулювала державно-церковні відносини. Декларуючи свободу совісті та віросповідання, Основний Закон Польської Республіки не вказував конкретні права громадян, що мали б впливати з проголошеної свободи, а законодавство не визнавало за церковними організаціями прав юридичних осіб. Не випадково 69 % поляків позитивно оцінюють роль церкви, яку вона відігравала в період комуністичного режиму. Однак у 1989-1993 рр. число критиків церкви зросло; 50 % опитаних звинувачували її у «втручанні в політику» [540, s. 157-169].

Привертає увагу той факт, що в Польщі католицька церква традиційно відіграє активну роль не лише в соціальній, а й у політичній сфері суспільства. Церква, як зазначає американський політолог С. Холмс, має

глибокі історичні зв'язки з польським націоналізмом, а традиція національної церкви склалася задовго до традиції національної держави [418, 1998. – № 4 (25). – С. 27; 1999. – № 1 (26). – 49]. Цим пояснюються досить міцні позиції, які вдалося зберегти церкві в період панування соціалістичного ладу і навіть успішно протистояти йому. В цілому католицька церква в Польщі позиціюється як «хранителька етичної сили, духовної субстанції та єдності народу» [77, с. 16-18].

У 1950 р. кардинал Стефан Вишинський з власної ініціативи підписав *modus vivendi* з державою, що зобов'язував римо-католицьку церкву лише «поважати закон і державну владу». До речі, угода підписана того ж року з угорською церковною ієрархією, вимагала від церкви «підтримувати державну систему». Для комуністів ці угоди були лише тактичними тимчасовими домовленостями. У Польщі вони фінансували так званих священників-патріотів та підтримували організацію «Пакс». «Пакс», що його заснував перед війною правий екстреміст Болеслав Пясецький, мав на меті сформувати спільну католицьку платформу, яка допомогла б групі долучитися до керування державою. Спротив церкви цим зусиллям, призначеним розхитати її внутрішню єдність та змусити до подальших поступок, призвів до репресій. У 1951 р. єпископа Ч. Качмарека було заарештовано і через два роки засуджено до суворої кари. Кульмінація припала на 1953 р., коли після смерті Сталіна заарештували та інтернували і самого кардинала Вишинського [35, с. 308].

Релігійний портрет поляків кінця 80-х років ХХ ст. був досить оптимістичним. Атеїзм і релігійний індивідуалізм були рідкістю (близько 5 %), дуже високою була готовність декларувати конфесійну належність (дедалі частіше й до позакатолицьких спільнот). Показники самопроголошення віри доводять, що в період так званого реального соціалізму релігійність не стала маргінальним явищем, що релігійний елемент

був дійсністю, яку відчувала абсолютна більшість молодого і дорослого покоління поляків (понад 90 %) [196, с. 110]. Прагнення творити в Польщі соціалістичний лад у поєднанні зі спробою одночасно елімінувати релігійні вірування (релігію трактували як чинник, що відчужує людину) дало змогу поставити проблему релігійної віри як справу збереження вірності культурній ідентичності народу, оживило стереотип поляка-католика. На цьому тлі не лише збереглася, а й розвинулася та зміцніла релігійність у сенсі «віри народу» (церква як велике спільне добро народу). Боротьба комуністичної держави з релігією опосередковано працювала на авторитет церкви і схилила поляків у її бік (церква як найбільш вірогідна інституція спільнотного життя).

У 80-і роки ХХ ст. в Польщі розвивалися релігійні рухи і спільноти, пов'язані з католицькою церквою. Наприкінці 80-х років почали широко розвиватися релігійні рухи сектантського характеру. Деякі з них називали себе християнськими, інші були навіяні релігіями Сходу, ще інші стали відлунням існуючих суспільно-політичних ідеологій. Часто вони пропонують замітники та символічні еквіваленти релігійного переживання. Діяльність сект і нових релігійних рухів здійснюється переважно у вибраних суспільних групах стратегічного значення (наприклад, серед молоді). Експансія нових релігійних рухів продовжувалася в 90-і роки минулого століття [196, с. 110-111]. З огляду на це нова суспільна ситуація спричинилася до необхідності подумати над тим, що є релігією, а що нею не є, а також до часткового відходу від теорії і методів дотогочасної соціології релігії.

Із джерел відомо, що широкі верстви польської громадськості сьогодні намагаються знайти відповіді на такі життєво важливі питання: чи католицизм, як духовне надбання народу, яким просякнута польська культура, продовжує відігравати свою роль, а якщо так, то яким чином? Чи вписується римо-католицька церква в системні модернізаційні процеси у суспільно-

політичному житті країни, чи, може, їй краще залишатися в ролі стороннього спостерігача?

Відповідаючи на ці значущі питання, варто зосередити пильну увагу на характеристиці питомих рис католицизму і церкви як інституції в Польщі у переддень мирної революції, оскільки ці риси «увійшли» у процеси трансформації. Передусім зазначимо, що католицизм є універсальною релігією з централізованою структурою, але кожен місцевий костел у соціологічному трактуванні має свою специфіку. У свідомості поляків і розумінні церкви католицизм є релігією, що безумовно пов'язана з польською самосвідомістю. Зв'язки релігійної ідентичності з ідентичністю національною становлять міцне, загалом безрефлексивне сплетіння відчуття одночасної приналежності до польського етносу і до католицизму. Свідомість такого типу значно зміцнилася в результаті перебігу історичних подій, перш за все внаслідок поділів, які більш ніж на 100 років позбавляли Польщу державності. Тут важливим є той факт, що на політичну ворожість до завойовників накладалася й релігійна «чужинність», внаслідок якої навіть у сучасній Польщі чи не всіх німців вважають виключно протестантами, тимчасом як українців, білорусів, росіян, які отримали понятійне прізвисько «руські», – тільки православними. У цей час також зміцнилася і роль католицької церкви як захисника польської самосвідомості і заступника народу. Після короткого періоду державної самостійності та незалежності в 1918-1939 р. у Польщі, підпорядкованій Радянському Союзу, ця роль зберігалася до самого краху комунізму. Такий специфічний комплекс католицизму та національної церкви, на думку автора, слід розглядати з точки зору категорій «громадянської релігії» як пов'язаних із патріотизмом та взаємозв'язком між релігійними та національними святами. Це знайшло своє відображення у символіці (порівняння Польщі з Христом, який страждав на хресті) або в компенсаційному месіанстві, що пророкувало польському народу

важливу роль у Європі та світі [520, s. 18-24]. Католицька церква в Польщі у цих історичних і політичних умовах виробляє особливу теологію народу, наслідком якої є сакралізація цього поняття і пов'язаних з ним цінностей [516, s. 158-171].

Застосування в Польщі гасла-твердження про нерозривний зв'язок між польськістю та католицизмом наводить на думку про те, що «хто не є католиком, той не є правдивим поляком». Стереотип «поляк-католик», – слушно зауважує психолог релігії З. Хлевінський, – шкодить польській національній культурі, оскільки вилучає з неї великі й вагомні сфери (йдеться про внесок некатоліків у польську культуру) та усуває з національного життя багато цінних людей, які, хоча й не ідентифікували себе з католицизмом, однак ідентифікували себе як поляки за національністю. Коли релігія стає символом національної ідентичності, вона є об'єктом маніпуляцій. Насправді ні католицизм не є патентом на польськість, ані польськість – на католицизм. Вітчизна і держава є спільним добром католиків і некатоліків, тобто всіх громадян, незважаючи на їхній світогляд. Тому інструменталізація релігії відіграла в історії християнства, а також у Польщі дуже шкідливу роль. Морально негативним є тримати образу на конкретного ближнього – йому слід пробачити; так само необхідно ставитися й до представників інших народів, сповідників інших релігій, до невіруючих і тих, хто сумнівається [416, с. 92].

Важливою рисою католицизму в Польщі, пов'язаною з історичними обставинами, є також розширене розуміння релігії, що торкалося й позарелігійних сфер, а загалом – його зв'язок із політичною опозицією. Це торкалося, крім іншого, участі в релігійному житті та діяльності церкви й виражалось у зв'язку з церквою осіб, які були байдужими до релігії або навіть невіруючими, з лівими поглядами, що відображає ортодоксальність Польської об'єднаної робітничої партії (ПОРП). Прояви зазначеної ситуації чітко

проявлялися у 80-х роках минулого століття, після утворення «Солідарності», коли участь у релігійних обрядах трактувалася як форма протесту проти політичної влади. Інший аспект цієї проблеми – інституційний, знайшов свій вираз у позарелігійних функціях церкви, яка стала захисником прав людини, легалізувала опір політичній державній владі, а після проголошення у 1981 р. воєнного стану підтримувала активних членів «Солідарності», яких переслідували. Церква стала знаком свободи і анклавом правди, поневоленої політичною цензурою. Вона стала також символом надії на політичну незалежність і демократизацію життя.

По-перше, церква в Польщі відігравала таку ж роль, що й у інших традиційних суспільствах. Комуністична ідеологія, яка була присутня в усіх сферах життя поляків, створила контр-ідеологію, основною дієвою особою якої, символічною та політичною, стала церква. По-друге, церква та її прихожани були значною мірою «акушерами» громадянського суспільства. Амвони, катехітичні зали, конференц-зали при монастирях стали місцями, в яких відбувалися публічні дебати з найважливіших і найболючіших питань. По-третє, переконливим виявом громадянського суспільства, що зароджувалося, стали релігійні ритуали: процесії, паломництва, участь (у тому числі й невіруючих) у службах і молитвах, зустрічі з папою.

В цілому релігійність поляків у період, що передував реформам, характеризувалася прив'язаністю до ритуалу, міцним зв'язком із церквою. Наука про Бога, що досліджувалася соціологами релігії в різні періоди, зокрема й у 70-і та 80-і роки минулого століття й пізніше, знаходилася на досить низькому рівні. Показовим є приклад, який наводить молода авторка однієї з робіт із ряду соціологічних досліджень, виконаних у 1995-1997 рр.: вона описує суперечку зі своєю матір'ю, яка «не повірила їй, що Богоматір не була полькою». Представники католицької еліти, яким властиві як поглиблені знання, так і переживання містичного зв'язку з Богом, становили в

кількісному відношенні незначну меншість. Релігійність у Польщі була переважно національною, традиційною. Однією з її характерних рис була релігійна соціалізація і громадський контроль за релігійною належністю, передусім в аспекті релігійних практик [Див, : 464]. Релігійні мотивації, що переважали в Польщі, також вважаються соціологами традиційними, тобто вони є обґрунтуванням власної віри, що апелює до спадщини та традицій [514, s. 153]. Ці риси добре узгоджуються з політикою «примаса тисячоліття» С. Вишинського, який дбав про єдність церкви за одночасної відмови від диференціації пастирства і небажаних реформ, зокрема пов'язаних з реалізацією ухвал II Ватиканського Собору. Зрештою, слід зазначити, що це мало своє глибоке обґрунтування – як з точки зору набожності й мужності примаса, так і з точки зору його концепції захисту від загрози атеїзації та маргіналізації костелу. Варто також згадати, як у 1975-1976 рр. кардинали С. Вишинський і К. Войтила виступили проти конституційних доповнень про «непорушні та братерські зв'язки з Радянським Союзом» і «керівну та спрямовуючу роль Польської об'єднаної робітничої партії» [91, с. 33].

Комуністичний період добре характеризує метафора про церкву як про «оточену твердиню». Водночас це не означало ототожнення всіх католиків з офіційною моделлю. У Польщі також тривала практично непомітна і фрагментарна модернізація, яка викликала зміни й у релігійності: селективність у прийнятті віри та дотримання моральних католицьких норм, особливо у сфері обрядів і звичаїв. Наявність таких рис релігійності дозволяє зробити висновок, за яким у Польщі після Другої світової війни, хоча й неявно, відбувалася приватизація релігії [464, s. 223-233]. Церква вступила у трансформацію з великим капіталом суспільної поваги й довіри; про це свідчить той факт, що в соціалістичній державі у 80-і роки минулого століття, за даними різного роду опитувань, біля 80 % населення декларували

переконання в тому, що церква належним чином служить суспільним інтересам. Внутрішні напруження в церковному середовищі, пов'язані, скажімо, з реформаторськими постатями католиків, були невідомі загалу. Публічні дебати з проблем релігії, церкви або моралі не проводилися. Костел уявлявся сильним, компактним, акцентованим клерикальним авторитетом (на відміну від слабкого й безсилового мирського загалу), дисциплінованим, зі стрункою ієрархією [487, s. 22-23; 536, s. 12].

Антикомуністичний рух в Польщі і пов'язана з ним «релігійна відлига» набули нового виміру після події, яка відбулася в Римі наприкінці 1978 р.: обрання кардинала Войтили папою під іменем Івана Павла II. Наступного року гереківський режим дозволив його візит на Батьківщину. Пов'язані з візитом урочистості, в яких брали участь величезні натовпи, надали союзіві інтелігенції, робітників та церкви нового, загальнонаціонального, патріотичного та етичного виміру. Народ також усвідомив свою силу проти партії та державного апарату, які не могли заподіяти нічого, крім дрібних утисків. «Під час папського візиту, – твердить американський історик польського походження П. Вандич, – Польща була іншою, вільною країною» [35, с. 322 – 323].

Ця визначна подія в історії Польщі створила нові умови для врегулювання державно-церковних відносин. На початку 80-х років влада стала ліквідувати перешкоди у сфері релігійної свободи. Наслідком стало відродження релігійного життя, що призвело до зростання чисельності релігійних громад, будівництва нових культових будівель, лібералізації законодавства про свободу совісті та діяльність релігійних організацій.

У 1980-1981 роки віруючі Польщі отримали можливість регулярно слухати Богослужіння по державній радіомережі. Було створено спільну комісію уряду та Єпископату, яка почала роботу над правовим врегулюванням проблемних питань. Польський уряд, під тиском опозиції, змушений був

виступити з ініціативою про офіційні переговори з керівництвом римо-католицької церкви з метою визначення статусу останньої в державі. Переговори тривали протягом декількох років, їх результатом стало прийняття 17 травня 1989 р. трьох законів: «Про відносини держави та римо-католицької церкви»; «Про гарантії свободи совісті та віросповідання»; «Про соціальне забезпечення духовенства». Зміст згаданих законів було приведено у відповідність з міжнародними зобов'язаннями країни в галузі прав людини [225, с. 154]. Церква Польщі стала потужною силою, що відіграла важливу роль у підготовці мирної революції 1989 р. За словами публіциста Є. Сурдиковського, церква в житті польського народу була, «по-перше, національним прапором, по-друге, націленим у Маркса, по-третє, єдиним свідоцтвом правди та свободи» [Цит. за: 158, с. 13]. Польща була першою країною соціалістичного табору, яка прийняла пакет документів, що став важливим кроком на шляху утвердження демократії, громадянських прав і свобод [13, с. 9].

Відповідно до статті 26 закону «Про відносини держави та римо-католицької церкви» у Війську Польському було відновлено інститут капеланства. По відношенню до капеланства діяли ті ж положення про військову службу, що і для професійних військових. Вже в 1990 р. у Війську Польському служили 25225 військових священників [448, с. 123].

Заслуговує на увагу той факт, що Польща стала першою країною Східної Європи, яка закріпила на конституційному рівні право громадян на заміну військової служби. У червні 1988 р. Сейм Польщі ввів нову форму виконання військового обов'язку – заміну альтернативну службу. В січні 1991 р. декретом папи Іоанна Павла II було відновлено польську військову ієрархію. Конгрегація єпископів затвердила статут польської військової єпархії [201, с. 288]. Капелани є окремим корпусом військовослужбовців, яким керує Головний польовий єпископ [225, с. 168].

Правові засади державно-конфесійних взаємин у нових посткомуністичних умовах, обсяг прав вірників було визначено Законом Польської Республіки від «Про гарантії свободи совісті та віросповідання [537, s. 347-368], 17 травня 1989 р. зі змінами від 26 червня 1997 р. У відповідності до статті 1 Республіка Польща забезпечує кожному громадянину свободу совісті та віросповідання, котра полягає у свободі вибору релігії та релігійних переконань, їхніх висловлювань – індивідуальних і колективних, приватних і публічних. Віруючі громадяни всіх віросповідань, а також невіруючі мають рівні права в державному, політичному, господарському, суспільному і культурному житті. Уряд сприяє релігійним конфесіям і не створює жодних перешкод для їхньої діяльності. Відповідно до закону та норм Конституції громадяни мають право: створювати релігійні спільноти (церкви та інші релігійні організації) з метою визнання й поширення релігійної віри; брати участь у релігійних діях та обрядах, а також виконувати релігійні обов'язки і відзначати релігійні свята; поширювати свою релігію і переконання, виховувати своїх дітей згідно з власними переконаннями в релігійному дусі; не розголошувати своїх релігійних уподобань; брати участь у роботі міжнародних релігійних організацій; користуватися джерелами інформації на тему релігії; виробляти й купувати предмети, потрібні для культових цілей та релігійних обрядів; стати священиком або монахом; бути похованим згідно з релігійним ритуалом або переконаннями. Але закон передбачає і обмеження, що накладаються державою при реалізації цих прав, про що свідчить стаття 3: «Індивідуальне або колективне виявлення своєї релігії чи переконань може бути обмежене законом лише в інтересах охорони громадської безпеки, порядку, здоров'я або моральності населення чи законних прав і свобод інших осіб. Свобода совісті та віросповідання не може бути причиною звільнення від виконання суспільних обов'язків, передбачених законом» [537, s. 350].

Громадяни мають право надавати матеріальну допомогу церкві та іншим релігійним установам, а також благодійно-опікунським установам, і ніхто не може бути дискримінований або привілейований з огляду на віросповідну приналежність або релігійні переконання. Забороняється примушувати громадян не брати участь у релігійних діях або обрядах, так само як примушувати до участі в них. Іноземці, які перебувають на території Республіки Польщі, мають право свободи совісті та віросповідання нарівні з польськими громадянами.

Польська держава, і це також підтверджує її толерантне ставлення до церкви, на законодавчому рівні регламентує, що особи, які належать до церкви та інших релігійних організацій і релігійні свята яких є робочими днями за законом, мають право за власним проханням отримати в цей день вихідний, необхідний для святкування, згідно з приписами своєї релігії.

Законом передбачаються також і гарантії свободи совісті та віросповідання у стосунках між державою й церквою та іншими релігійними установами. Серед них можна назвати відокремлення церкви та інших релігійних інституцій від держави, свободу виконання релігійних функцій церквою та іншими конфесіями, рівноправність церков та інших релігійних організацій незалежно від їхнього статуту. Республіка Польща є світською державою, нейтральною у справах релігії та світогляду (стаття 10).

Прибічники місіонерських груп діють у країні вільно і підпорядковуються тільки стандартним правилам діяльності релігійних конфесій. У межах передбачених законом норм священники й монахи звільнені від обов'язків, які неможливо узгодити зі здійсненням функцій священника чи монаха. Цей закон також чітко врегулював сферу майнових відносин між церквою і державою; майно і доходи церкви та інших релігійних установ оподатковуються в загальному порядку.

Згідно зі статтею 16 закону держава співпрацює з церквами та релігійними громадами у справі збереження миру, у визначенні умов розвитку держави та поліпшення моральної атмосфери в суспільстві. Стаття 19 передбачає, що церква та інші релігійні установи на рівноправних засадах користуються свободою здійснення своєї релігійної діяльності. При її здійсненні вони мають право: визнавати релігійну доктрину, догмати і принципи віри, а також літургію; організовувати й публічно відправляти культ; надавати релігійні послуги; проводити обряди та релігійні зібрання [357, s. 352-368].

Церква та інші релігійні установи мають право володіння, управління, закладання і розширення цвинтарів для поховання; навчання релігії, виховання в релігійному дусі дітей і молоді, згідно з вибором їхніх батьків чи опікунів. Причому навчання релігії дітей і молоді є внутрішньою справою церкви та інших релігійних установ. Воно організовується за програмою, затвердженою керівництвом самої церкви або іншої релігійної установи, в молитовних будинках та інших відповідних приміщеннях.

Консолідації польської демократії сприяло ухвалення нової Конституції, що набула чинності 17 жовтня 1997 р. і проголосила Польщу парламентсько-президентською республікою. Згідно з Конституцією Польської Республіки, церкви та інші віросповідні союзи рівноправні. Публічна влада в державі зберігає неупередженість у питаннях релігійних, світоглядних та філософських переконань, забезпечуючи свободу їх висловлення в публічному житті. Відносини між державою та церквами, а також іншими віросповідними союзами будуються за принципами поваги до їхньої автономії, а також взаємної незалежності кожного у своїй сфері, як і взаємодії на благо людини й загальне благо (стаття 25) [357, s. 352-368].

Особливістю польської Конституції є гарантування прав батьків та опікунів на забезпечення релігійної освіти й навчання своїх дітей (стаття 53).

Для членів Сейму та Сенату, а також для Президента Польщі Конституція передбачає обов'язкову присягу з можливим виголошенням завершальної фрази «Хай допоможе мені Бог» (статті 104, 130) [160, с. 271-321].

Законодавство накреслює контур внутрішньої структури релігійних груп, видів їхньої діяльності, прав та обов'язків, відповідальності за заподіяння шкоди. Релігійні об'єднання можуть реєструватися в органах влади, але це не є обов'язковим, і вони можуть функціонувати вільно, без державної реєстрації. Відповідно до положень закону, прийнятого в червні 1998 р., реєстрація вимагає, щоб така група представила імена 100 її членів, а також загальні відомості про групу безпосередньо. Ця інформація про членство (тобто підписи) повинна бути підтверджена нотаріально, хоча часто виявляється, що така реєстрація є формальністю [534, с. 347-365].

За інформацією директора департаменту у справах віросповідання при Раді міністрів Польщі А. Чохори, очікують відповіді на свої заявки більш ніж два десятки конфесій. Хоча абсолютна більшість належить до римо-католицької та автокефальної польської православної церкви, дедалі частіше реєструються релігійні громади протестантського напрямку [323, с. 17-18].

Церква об'єднаних християн стала першою, яку польській владі довелося викреслити з реєстру релігійних союзів та організацій. Детальний розгляд справи у Верховному адміністративному суді країни показав, що церква виявилася фіктивною, а її «натхненник» «лжеєпископ» заснував релігійну організацію, для того щоб скористатися митними пільгами при імпорті товарів у Польщу [336, с. 36].

Неабиякий науковий і практичний інтерес становлять норми Карного кодексу Польщі. Він оголошує поза законом публічну промову, що ображає релігійні почуття. За законом призначається штраф або до двох років ув'язнення за образу почуттів. Нові норми, проголошені в жовтні 2012 р., включають судове переслідування проявів ненависті в Інтернеті. Вони

полегшують процедуру проведення розслідування, якщо зміст написаного є образливим з расової, національної чи релігійної точок зору. Громадяни мають право пред'явити позов уряду за конституційне порушення свободи віросповідання, а закон захищає їх від дискримінації або судового переслідування на основі релігії або віри. Промовистим є такий факт: у червні 2012 р. Варшавський апеляційний суд підтримав рішення суду нижчої інстанції щодо накладення штрафу в розмірі 5 тис. злотих (1612 доларів США) на поп-зірку Д. Рабчевську за образу релігійних почуттів двох осіб шляхом висловлення в інтерв'ю думки про те, що Біблію було написано кимось, хто був «п'яний від вина або обкурився травою» [217, с. 21].

Поза всяким сумнівом, польське законодавство про свободу совісті є ліберальним і ґрунтується на відокремленні церкви від держави і рівності релігійних організацій перед законом. Однак експерти вказують на наявність у законодавчій системі країни елементів, які можна витлумачити як надання специфічних привілеїв римо-католицькій церкві [95, с. 6].

Окрім Конституції та Закону «Про гарантії свободи совісті та віросповідання», відносини з католицькою церквою регулює також укладений із Ватиканом конкордат, який складається з преамбули та 29 статей, підписаний прем'єр-міністром Польщі ще 28 червня 1993 р. і ратифікований Сеймом лише 8 січня 1998 р. У науковій літературі загальноприйнятим є тлумачення конкордату як особливого типу угоди, котра урочисто і на тривалий час регулює всю сукупність взаємин між державою і католицькою церквою в кожній окремій країні. Від початку понтифікату Івана Павла II до 1 жовтня 2000 р. Святим Престолом було укладено 75 двосторонніх дипломатичних договорів (із них 60 – з європейськими партнерами), переважно із суверенними державами, однак іноді й з адміністративними одиницями федеративних держав (для прикладу, з 11 землями Німеччини) [442, с. 2]. Не можемо не погодитися з думкою ректора

Будапештського католицького університету, єпископа П. Ердо, за якою повноцінний, «справжній», у власному значенні слова, конкордат у досліджуваний період було укладено тільки з Польщею в 1993 р. 442, с. 2]

Варто зауважити, що прийняттю цього важливого документа передували гострі суперечки між прибічниками та опонентами конкордату стосовно обсягу і гарантій прав римо-католицької церкви, висловлювалися побоювання щодо ймовірного злиття церкви і держави в єдине ціле.

Угода із Святим Престолом визнає факт сповідування католицизму більшістю польського суспільства та підкреслює роль, яку відіграла католицька церква впродовж тисячолітньої історії Польської держави, а також значення понтифікату і папи Івана Павла II для сучасної історії Польщі. Конкордат проголошує, що держава і католицька церква в Польщі – незалежні та автономні. Церкві гарантується «вільне та публічне виконання своєї місії», ведення своїх справ на основі норм канонічного права. Угода з Ватиканом підтверджує принципи Конституції, на яких базуються державно-церковні відносини, і водночас вводить низку нових положень. Ці положення набули законної сили після того як парламент Польщі вніс певні зміни у шлюбно-сімейне законодавство та законодавство про освіту. До нових положень у взаємовідносинах між державою та церквою необхідно віднести передачу до відання католицької церкви цвинтарів, які раніше перебували у відомстві муніципальних служб. За умовами конкордату шлюби, що укладені в костелах, визнаються юридично законними і не потребують обов'язкової державної реєстрації [492, р. 491-513].

Держава взяла на себе субсидування Люблінського католицького університету та Краківської теологічної академії. Церквам надано право викладати основи релігії в школах та дитячих садках, організувати вищу теологічну освіту [252, с. 47].

У 1999 р. папа Іван Павло II в черговий раз відвідав свою батьківщину – Польщу. Він високо оцінив ратифікований парламентом Польщі конкордат із Ватиканом. Під час візиту папа канонізував 108 католиків, вбитих нацистами під час Другої світової війни, та відвідав Радзимірське кладовище, де поховано більш ніж тисячу солдатів, які загинули під час польсько-радянської війни 1920 р. [492].

Навесні 2003 р. Всеукраїнська рада церков і релігійних організацій звернулася з листом до Генерального секретаря ООН із проханням сприяти клопотанню перед Об'єднаними Націями при визнанні голоду 1932-1933 рр. актом геноциду проти українського народу. Духовні поводитирі назвали голодомор цілеспрямованою політикою, скерованою на цілковите знищення українського народу, його генофонду і навіть згадки про його існування у світовій історії, політикою так званого «остаточного вирішення українського питання». Лист українських релігійних діячів дістав потужну підтримку папи Івана Павла II, який не вагався назвати речі їхніми іменами, а трагедію 1932-1933 рр. – саме голодомором (в англійському тексті *famine genocide*), жахливим задумом, здійсненим режимом тієї епохи з холодним розрахунком. Папа дав дуже зрозумілий і цілком виразний знак того, що Апостольська Столиця, принаймні за його понтифікату, – на боці України.

Дослідники виокремлюють такий важливий момент державно-конфесійних відносин у посткомуністичній Польщі. Якщо стосунки між Польською Республікою та римо-католицькою церквою визначаються угодою, укладеною зі Святим Престолом (про що йшлося вище), то взаємини з іншими церквами та релігійними організаціями мають визначатися законодавчими актами, укладеними між їхніми представниками і Радою міністрів. Про це точаться розмови впродовж багатьох років. Однак обіцяні угоди й досі не підписано, ведуться тривалі перемовини. Чинні польські закони про стосунки держави з різними церквами й домінаціями є

односторонніми актами держави, а не повноцінними угодами. У цьому простежується тиск на державу римо-католицького духовенства [154, с. 63].

Свобода совісті та віросповідання не можуть бути абсолютними, тобто нічим не обмеженими. Завжди, навіть у найдемократичніших країнах, вона обмежена певними рамками. «Свобода, в розумінні утвердження особи, – пише авторитетний італійський богослов Ж.-М. Обер у книзі «Моральне богослов'я», – має сенс лише тоді, коли її не розглядають як абсолют, бо тоді вона влилася б у порожнечу» [224, с. 52].

В аспекті демократизації релігійного життя у посткомуністичних країнах слід звернути увагу на критерії обмеження права на свободу совісті та віросповідання, визначені конституційними нормами. Це право підлягає обмеженням, що, як, наприклад, передбачено Конституціями Угорської, Чеської та Словацької республік, встановлюються законом і є необхідними в демократичному суспільстві для охорони суспільної безпеки, громадського порядку, здоров'я та моралі, а також основних прав і свобод інших осіб. Це суттєва новація, яка відрізняє нинішні основні закони центральноєвропейських країн від попередніх, в яких домінувала заборона на використання релігії та церкви в політичних цілях. Обмеження свободи совісті та віросповідання можуть мати місце, якщо вони спрямовані проти національної безпеки (Болгарія), проти безпеки держави (Польща), проти суверенітету, конституційного ладу, громадської злагоди, або якщо вони перешкоджають громадянам виконувати їхні державні, громадські, сімейні обов'язки (Білорусь) [405, с. 82]. У деяких країнах регіону запроваджено випробувальний строк для набуття офіційного статусу «невизнаними» релігіями (Литва, Естонія), обмеження для громад, чії центри перебувають за межами держави (Естонія) [356, с. 4].

Не менш важливо наголосити на тому, що характерною особливістю конституцій посткомуністичних країн є проголошення ними принципів

деідеологізації держави та політичного плюралізму. Вказані принципи дають можливість державі та суспільству гарантувати неповернення до неправової практики соціалістичної доби, зокрема й у сфері державно-церковних відносин.

Показовим та особливо корисним для України, на наше переконання, є польський досвід вирішення проблеми релігійної освіти. Незважаючи на комуністичне минуле та примусову атеїзацію, Польща залишається сьогодні країною з потужно представленою релігійною традицією, що, безумовно, позначається на взаєминах держави й церкви в освітній сфері. Згідно із Законом «Про систему освіти» від 1991 р. (Dziennik ustaw 1991 nr 95 poz. 425) та розпорядженням міністра освіти у справі умов і форм навчання релігії в публічних школах від 14 квітня 1992 р. (Dziennik ustaw 1992 nr 36 poz. 155), а також відповідно до угод із Ватиканом, усі релігійні організації, що визнані законом, мають право проводити в школі навчання релігії в обсязі 2 години на тиждень, якщо у класі є принаймні 7 учнів, які сповідують цю релігію. Релігійні організації та держава спільно провадять контроль за викладанням релігії. В разі якщо батьки проти вивчення релігії у школі, то діти вибирають між трьома додатковими гуманітарними предметами, по одному з яких вони атестуються [374, с. 74]. Показово, що проповідники, які навчають релігії в безкоштовних навчальних закладах, одержують зарплату за рахунок державного бюджету. Останнім часом переглядається зміст курсу релігійної освіти за рахунок відмови від традиційного законодавчого підходу і введення філософської, індивідуально орієнтованої проблематики, що спонукає осмислювати різноманітні життєві ситуації крізь призму віри.

Відомо, що Польща увійшла до Європейського Союзу, а отже, її законодавство узгоджено з міжнародними нормами, зокрема й питання християнської освіти. В цьому плані Україна може брати приклад з Польщі.

Адже там навіть немає мови про якісь порушення Конституції у зв'язку із введенням релігії в систему освіти [374, с. 74].

Слід наголосити на важливому факті: принцип світськості держави не означає обов'язкового верховенства атеїзму та відвертої антиклерикальної спрямованості освіти. Відтак, освітня система посткомуністичної Польщі характеризується запровадженням релігійної освіти у вигляді самостійних дисциплін у навчальних закладах всіх форм власності та гарантує учням право вільного вибору. На думку автора, держава не може й не вправі відмовити значній частині населення нашої країни в релігійній освіті. Відмова одним громадянам у релігійній освіті на підставі небажання інших громадян її отримувати порушує права перших. Українській церкві слід законодавчо гарантувати більш вільне та публічне виконання своєї місії, зокрема й у стінах загальноосвітніх шкіл.

Т. Єнсен, керівник семінару у відділі наук про релігію Південного Датського університету, розрізняє три типи підходу до релігійного навчання (Religious Education) у Європі: 1) відсутність такого навчання в школі (Франція); 2) віросповідне навчання, гарантоване державою (Німеччина, Фінляндія, Австрія, Бельгія, Польща); 3) невіросповідне навчання, також гарантоване державою (Велика Британія, Данія, Швеція, Норвегія) [496 р. 85]. У Польщі, як і в Німеччині, Фінляндії, Австрії, Бельгії та деяких інших європейських країнах, дійсно, спостерігаємо тип релігійного навчання, що спирається на гарантії та фінансування державою.

Польські політологи слушно зауважують, що сутністю посткомуністичної трансформації суспільства є феномен «перебування в дорозі», який проявляється значно більшою мірою, ніж це має місце у стабільних країнах, причому чітко визначеним є лише пункт виходу, тимчасом як дійсність та обрії майбутнього залишаються неясними. У сценарій трансформування Польщі вписано прагнення до повноправного членства у

світі західноєвропейської демократії, з чого випливає передумова наслідування країн Європейського Союзу, перш за все, з погляду економічного, юридичного, і значно меншою мірою релігійного.

На зміни, які відбувалися в державі, можна подивитися з різних перспектив: системної та суб'єктивної. З точки зору системної перспективи на перший план висуваються політичні зміни – на зміну однопартійній системі приходять система багатопартійна і демократична. Безпосереднім результатом таких перетворень постала суб'єктивізація суспільства, а наслідком цього – формування політичного суспільства. Розподіл політичної арени на партії лівого спрямування, посткомуністичні партії і партії періоду після «Солідарності», численні та роздрібнені партії правого спрямування і центристські партії супроводжувалися протягом останнього двадцятиріччя більшою або меншою диференціацією груп людей, які симпатизують тим чи іншим партіям, значною мірою в залежності від безпосередньої участі вказаних партій у діючому уряді. Парламентські та президентські вибори стають приводом до мобілізації та маніфестації політичних симпатій суспільства. Така можливість впливу на політичні реалії становила, у порівнянні з попередньою добою лицемірства, суттєву новацію. Постійні зміни відбуваються і в системі права [533, s. 121].

З точки зору суб'єктивної перспективи, іншими словами, з погляду так званої «пересічної людини» трансформація аналізується крізь призму проблем, які вона породжує. Нерідкими є сентименти, пов'язані з минулим, які живляться тими людьми, добробут яких внаслідок реформ значно погіршився. Значну групу людей, життя яких не можна назвати ситим і привілейованим, у сучасній Польщі становлять пенсіонери, жителі сіл та люди, які живуть на соціальну допомогу. Загалом у 2000 р. їхня питома вага становила 47,3 % суспільства [545, s. 99]. Програмні гасла партій під час виборчих кампаній являють собою вдалий огляд проблем, що турбують

поляків після 20 років реформ. Не випадково польський суспільствознавець М. Жюлковські слідом за Р. Дарендорфом стверджував, що найлегшою частиною зміни системи є реформи права та політичних інституцій [591, s. 177]. Процес трансформації суспільної свідомості є значно складнішим. З точки зору інших передумов, реформи в Польщі, а отже, й можливість пристосування до польських умов концепцій демократичних країн Заходу, здаються проблематичними. Польська дослідниця Я. Станішкіс, наприклад, наприкінці минулого століття наголошувала на повільності та незавершеності процесу формування середнього класу (типового для формування капіталізму на Заході), неможливості порівняння економічних процесів, що відбуваються в Польщі та західноєвропейському регіоні, а також процесів формування державних інституцій і політичної еліти [554, s. 168-174]. У свою чергу, П. Штомпка вважає, що сама трансформація є передусім зміною не в політиці та економіці, а в культурі, свідомості людини, яка не встигає за глобальними змінами і бореться з відсутністю стабільності й довіри, неспокоєм, зазнаючи при цьому психологічної травми [558, s. 29]. Водночас такий образ є дещо спрощеним, оскільки з поля зору ніби випадають позитивні сторони трансформації: шанси, які вона приносить, зміни на краще, формування суспільних груп, що є виразними носіями – за термінологією М. Вебера – «трансформації» і «демократизації» [312, с. 31]. Нові економічні можливості, які приносить вільний ринок, були використані тими суспільними групами, котрі більшою або меншою мірою були схильні зайняти привілейовані позиції: молоді, динамічні та освічені люди, які швидко опанували нові професії менеджерів, страхових агентів, біржових маклерів, рекламних агентів, торгових посередників, що за комуністичних часів перебували виключно у сфері приватного бізнесу. Свобода, яку приніс крах комунізму і яка для деяких громадян постала тягарем, іншими була використана для збагачення. Змінилися життєві цінності, і з'явилися нові елементи стилю

життя. Прозорість кордонів і відкритість усього світу дали полякам можливість їздити за кордон. Володіння закордонним паспортом перестало бути привілеєм обраних.

У польській пресі звертали увагу на те, що в деяких частинах Війська Польського піддаються дискримінації поляки православного віросповідання. На плацу їх змушують промовляти католицькі молитви. З огляду на це, наприкінці 1993 р. міністр національної оборони підписав наказ про створення у Війську Польському православного ординаріату – православної військово-церковної служби, а з 12 червня 1994 р. православні капелани приступили до пастирської діяльності. В січні 1995 р. міністр національної оборони Польщі затвердив Положення про пастирську діяльність у збройних силах Євангелістської церкви та про створення євангелістської військової служби [448, с. 128-129].

Процес формування нового типу взаємин між державою та церквою був обтяжений конфліктами. Наприкінці 1992 р. між лідерами католицької громади та політиками Польщі виникли гострі суперечки з цілої низки питань. Група «Католицька справа» у своїй заяві вимагала відставки уповноваженого з прав людини Т. Цилінські, зваживши на виявлене ним занепокоєння новими умовами викладання релігії в школах, які порушують, на його думку, конституційні гарантії свободи совісті. Трохи згодом колишній лідер «Солідарності», а потім лідер політичної партії Демократичний Союз В. Фразенюк звинуватив католицьку церкву у прагненні об'єднати інституції держави та релігії в єдине ціле. Особливу увагу він звернув на наміри обмежити закріплене законодавством право на переривання вагітності. Чимало провідних журналістів Польщі відверто висловлювалися проти нового законопроекту в галузі телебачення та радіомовлення, що вимагав від теле– та радіостанції «зміцнювати сім'ю» та демонструвати «повагу до християнської системи цінностей» [458]. Збурило польське суспільство і

прийнятий парламентом у 1993 р. закон, що забороняє (за окремими винятками) аборти.

Прийняттю Конституції Польської Республіки 2 квітня 1997 р. (про зміст якої йшлося вище) передували восьмирічна дискусія та узгодження між парламентськими фракціями та політичними партіями. Предметом більшості дискусій постала віросповідна проблематика. Парламентарі сперечалися про допустимість посилань у преамбулі Основного Закону на «Бога як вищий моральний авторитет» для держави і суспільства, про оптимальну модель взаємовідносин між державою і церквою, про відзначення особливої ролі в історії країни католицької церкви. Досягнутий компроміс основних партій з Єпископатом католицької церкви дозволив здобути більш ніж 2/3 голосів членів парламенту, необхідних для прийняття Конституції, і заручитися підтримкою населення на проведеному референдумі. З приводу змісту свободи совісті в Основному Законі країни прокатолицький публіцист Я. Новак-Єрезовський зазначив, що у Конституції «є Бог для тих, хто в Нього вірить, і немає Його для тих, хто в Бога не вірить» [Див. : 563, s. 13].

«Відкритого листа до всіх віруючих поляків у країні та за кордоном з питань про згадування імені Бога в новій Конституції Польської Республіки» направив архієпископ Ю. Михалик. На його думку, рішення Конституційної комісії про неможливість звернення до Бога як Вищої Цінності є «ігноруванням релігійних переконань більшості». Єпископ вважає, що «необхідно захищати право церков на юридичне самовизначення в Конституції» [336, .с. 90].

Польща першою з колишніх соціалістичних країн здійснила ліберально-політичну трансформацію, прийнявши нові демократичні норми в галузі віросповідання. Інші країни Варшавського пакту отримали чудовий приклад для формування в себе нової моделі державно-церковних відносин. Як наслідок цих трансформацій соціологи фіксують стрімке зростання релігійної

мережі в цій центральноєвропейській країні. Якщо у 1989 р. в Польщі діяли 30 різних конфесій, то наприкінці 90-х років їх чисельність сягнула 80. Проведені в 1995-1997 рр. Центром вивчення суспільної думки Польщі дослідження дали цікаві результати. Згідно з ними, 79 % дорослих громадян вважали себе віруючими – це на 14 % менше ніж у 1989 р. 85 % поляків визнавали, що церква відігравала позитивну роль в історії Польської держави. 75 % вважали, що церква занадто сильно переймається політикою. 81 % громадян виступили проти втручання церкви в особисте життя громадян [225, с. 3-9]. На основі цих емпіричних даних можна зробити висновок про те, що в середині 90-х років ХХ ст. показники самопроголошення віри, так само як показники релігійних практик трималися на досить високому рівні з лише однією невеликою модифікацією. Вона стосується зменшення діапазону осіб, які проголошували себе глибоко віруючими (10-15 %), що могло вказувати на незначну зміну інтенсивності у ставленні до релігії. У світлі деяких зондувань громадської думки можна стверджувати, що в багатьох католиків є чимало вагань. «Це двозначна віра, змішана з підозрами та сумнівами, що випливають із зіткнення цінностей, які визнає суспільство, з цінностями, які приймає церква (афективно-пізнавальний дисонанс)» [196, с. 111], – підсумовує польський соціолог Я. Маріянський. Дослідник робить також цікаве спостереження, згідно з яким у Польщі частіше трапляються випадки релігійного анальфabetизму (незнання), ніж деформації релігійного знання (хибного знання). Багато католиків не мають чіткого знання основних релігійних тез. Навіть догми віри не є для частини католиків чимось «зрозумілим» і впізнаваним серед сукупності хибних тверджень [196, с. 111].

Посткомуністичні трансформації призвели до радикальних змін інституційного ладу в країні. Ці зміни значною мірою безпосередньо пов'язані з активною позицією католицької церкви – впровадження уроків релігії в публічних школах (катехизм був формально скасований у 1961 р.), ініціативи

у справі повної заборони абортів, участь у пропаганді невідкладного підписання конкордату з Апостольською Столицею, дебати, присвячені новій конституції. Під цей вплив поступово підпадали всі важливі для суспільного життя інститути, окрім, здавалося би, католицької церкви, яка (як і в часи поділів Польщі, і після Другої світової війни) одна зберігає інституційну цілісність і чію тотожність не порушили події «тихої революції».

Наполегливість і цілеспрямованість церкви найбільш виразно помітна у сфері політики, зокрема під час парламентської виборчої кампанії 1991 р. Польські єпископи говорили про це на численних пленумах і конференціях, а їхні відозви до віруючих мали багатомірний характер. Вони закликали до участі в голосуванні, борючись проти пасивності, аргументуючи це тим, що ніхто, тим більше віруюча людина, не може бути байдужим до того, якою буде політична спільнота, в якій доводиться жити [Див. : 569]. Волевиявлення дозволило католикам обрати тих людей, які гарантують устрій і розвиток держави, близький католикам, або такий, що «найбільше відповідає християнському баченню людини і громадським засадам Костелу». Згодом єпископи дещо деталізували цей образ: «Християнин не може вибрати такий устрій, який відмовляє Господу в участі у публічному житті. З цих позицій і слід аналізувати програми партій, що йдуть на вибори, і оцінювати їх чесно, у відповідності до об'єктивних принципів християнської етики». В інших листах Єпископату риси кандидатів, що розглядаються в рамках наведених вище принципів «об'єктивної християнської етики», підлягають певному уточненню. Це повинні бути «люди чесні й мудрі, які визнають євангелічну систему цінностей і польську християнську традицію», оскільки вони «гарантують дотримання ідентичності Народу та його християнських цінностей», які «відповідають за охорону життя людей від моменту його зародження». Детально висвітлено негативні риси потенціальних кандидатів [Див. : 569].

На початку 1990-х років у проповідях єпископів з'явилося декілька питань до самих себе: позитивні та негативні якості кандидатів (до парламенту або сейму), критерії, якими мають керуватися виборці, а також питання, чому має слугувати обрання того чи іншого кандидата. І, нарешті, важливе питання про те, якою державою має бути Польща. В інтерв'ю від 1991 р. єпископ А. Оршулік на питання редактора – «На що звернути основну увагу – на належність кандидата і його етичні характеристики чи на його компетентність?» – відповів, що «католик-виборець має дивитися, чи кандидат відповідає всім критеріям. Важливими є етична сторона життя, погляди людини. Вірники визнають трансцендентну придатність кандидата і відповідність його поглядів позиції держави». Це мало своє відображення і в суперечках, що точилися навколо проектів Конституції, яка остаточно увійшла в життя поляків у 1997 р. Суперечка торкалася, між іншим, формули, що описує взаємовідносини між державою і церквою. Записана у проекті формула відокремлення церкви від держави була засвідчена церковною стороною. Позиція Конференції Єпископату Польщі у питаннях нової Конституції містила також елементи критики проекту і постулати на зразок: «Вважаємо також за необхідне відобразити в тексті конституції найбільші цінності польського народу, цінності, що творили його історію і долю, цінності, тісно пов'язані з євангелізацією суспільства. Слід вилучити з конституції формулу про відокремлення католицької церкви від держави. Конституція має визнати католицьку церкву юридичною особою публічного права». До цього додається меморандум 1947 р. як вираз солідарності з пропозиціями, що в ньому містяться. Там, між іншим, є теократичні формули на зразок: «Річ Посполита, як суспільне і політичне зібрання польського католицького народу, має бути в конституції християнською державою, яка визнає Бога як верховного владика, бере участь в актах віддання шани Богу і цінує католицьку совість громадян, полегшуючи визнання ними віри і

досягнення кінцевої мети». Єпископи формулювали місце Польщі у більш широкому контексті – цілого світу, і перш за все, перед перспективою входження до Європейського Союзу, – Європи. У пасторському листі Єпископату Польщі від 30 червня 1991 р. в контексті року випробувань, пов'язаних із катехізацією у школі, було сформульоване питання, яке пізніше було визнане дуже характерним і багаторазово цитувалося: «Добігає кінця друге тисячоліття Христової ери, а для євангелізації все ще характерні скоріше завдання, аніж звершення. Неможливо Боже Слово і Боже Євангеліє вимірювати тимчасовими успіхами. Чи Європа не має, однак, права спитати, чому саме Польща почала безкровний бій за нову формацію людини? Автор переконаний у вирішальній ролі, яку відіграє Польща, польський народ і польський католицизм разом із церквою в діяннях світу і Європи. Ідеї християнської держави протиставляється Західна Європа як «зіпсута земля», що хоче підкорити Польщу, приносячи сімейний розлад, втрату віри, численні аборти, пропагуючи «озвіріння людини» шляхом забезпечення її кар'єрою, поживними харчами, розвагами і сексом» [484, s. 9].

Неабияке значення для визначення геополітичних орієнтацій мав візит польських єпископів до Брюсселя в 1997 р. Він, щоправда, не поклав край критичним закидам на адресу «зматеріалізованої» Західної Європи, однак поряд із ними лунали й заяви, що однозначно схвалюють входження Польщі до Європейського Союзу. Наприклад, єпископ Т. П'єронек публічно стверджував, що «не можна використовувати церкву для європейської демагогії та підігрівання антиєвропейських настроїв. Об'єднаній Європі немає альтернативи» [533, s. 130].

Схожі думки церковні ієрархи висловлювали й на початку XXI ст., однак в їхніх виступах помітна зміна акцентів. В одному з інтерв'ю 18 травня 2000 р. примас Ю. Глемп як найбільшу загрозу для Польщі назвав ідеологію секуляризації, втрату духовних цінностей, сектантство, а в перспективі –

об'єднання Європи та іслам. Також він позитивно окреслив роль християнства у процесах об'єднання Європи, формулюючи релігійне послання: «Сьогодні церква хоче надати людям те ж саме: стверджувати, що вище економіки стоїть правда, що окрім прибутку є місце і для любові, що більш важливо «бути», а не «мати». Це фундаментальні принципи, які ми хочемо нести людям» [506, s. 12]. Архієпископ Г. Мушинські, в інтерв'ю в березні 2000 р. з нагоди зустрічі у Гнезно семи президентів також наголошував на питаннях релігійних цінностей як елементу ідентичності Європи. На запитання журналіста про можливу роль Польщі він не говорив про «створення нової людини в Польщі», що мало би стати повчальним для Європи, а стверджував, що «єдність визнання зобов'язує нас, як християнський народ, нести у світ те, що є важливим для християнства: свідчення життєвості віри. Перш за все – через Євангеліє, і щоденно. Богослужіння має свій сенс тільки тоді, коли воно є доповненням свідчення життя. Польща не є тільки країною, у якої інші мають чомусь вчитися, але й навпаки – поляки повинні переймати в інших країн Європи щось, що має більшу цінність» [Див. : 506]. З'являється нова, інша «оптика», крізь яку оцінюються взаємні стосунки Польщі та Європи, поляків та інших народів.

Архієпископ Ю. Жицінські стверджує, що те, «чи збережемо ми свою католицьку ідентичність у Європі, що змінюється, залежить не від політичних рішень, а від того, чи зможемо ми глибоко вірувати в Бога, вносячи в нові умови життя свідоцтво любові до Христа. Якщо нам бракуватиме глибокої та живої віри, навіть якщо ми опинимося поза структурами Союзу, молоде покоління буде шукати інших взірців у житті, чужих християнству, наслідуючи стиль, який вони бачать у засобах масової інформації або під час виїздів за кордон» [217, с. 31]. Згідно з Ю. Жицінським, побудова об'єднаної Європи є спільним завданням всіх європейців і полягає у створенні спільноти духу, яка виростає зі спільного коріння християнської культури. Заслуговує на

увагу також той факт, що єпископи не брали участі у черговій президентській кампанії, що тривала з осені 2000 р. Кількість публікацій, які торкалися політики на початку 90-х років минулого століття, в багато разів перевищувала їх число за 2000 і 2001 роки. Наприклад, у перебіг парламентських виборів єпископи втрутилися тільки перед виборами – 25 серпня 2001 р. у Ченстохові з нагоди свята Богоматері Ченстоховської, підготувавши адресований вірникам документ «Слово Пастиря Ради польського Єпископату перед парламентськими виборами». У листі вказувалося на загрозу, передусім морального плану, пов'язану з переходом влади до лівих і ліберальних угруповань. «Католицька спільнота не може підтримувати політичне угруповання, яке просто декларує наміри впровадження законів, що спрямовані проти фундаментального права на життя. У Європі, що об'єднується, ми мусимо зберігати свій етичний лад. 40-мільйонний народ гідний мати своїх представників у парламенті, які свідомі відпрацьованої віками ідентичності, діють у політично-економічній області, дбаючи про відповідне формування молодого покоління, опікуючись культурною спадщиною і зберігаючи таку систему цінностей, яка в сучасній Європі не зіштовхне Польщу на небезпечний шлях дилетантського погляду на народ і державу» [Див. : 573, р. 87].

У польському сьогодні в католицькій церкві існують серйозні проблеми у стосунках з представниками демократичних сил. А польська демократія має серйозні проблеми з польською католицькою церквою. В будь-якого польського священика може виникнути питання: як могло статися, що церква, яка зробила значний внесок у звільнення Польщі, тепер піддається критиці в Польщі вільній? Як сталося, питає себе пересічний поляк, що демократія, яка повернула Польщі всі її права, критикується сьогодні ще більш завзято, аніж раніше тоталітарні комуністичні режими? «Чому

«толерантність» стала підозрілим словом?» – з тривогою запитує знаний польський інтелектуал А. Міхнік [203, с. 50].

Колишній дисидент цитує архієпископа Ю. Михалика, котрий стверджує: «Та сама світська ідеологія, яка нав'язувалася нам на протязі багатьох років, тепер називається «лібералізмом» і «нігілізмом». Як раніше Схід, так тепер і Захід вимагає, щоб Польща прийняла соціальний, політичний, ідеологічний і релігійний лібералізм. Інакше кажучи, ми сьогодні зіткнулися з новою формою тоталітаризму». У суперечливих дискусіях з приводу закону про аборти ми чуємо з уст священника і католицького філософа про те, що «привід тоталітаризму знову бродить Європою», що проголошена свобода і демократичний принцип правління більшості є нічим іншим як замаскованою формою тоталітаризму. Нарешті, в одній із офіційних заяв, що були опубліковані польським Єпископатом, зазначається: «Як у практиці тоталітарних систем, так і в теоріях, що відстоюють крайній лібералізм, робляться спроби знищити різницю між «добром» і «злом» і представити тимчасові досягнення як єдине мірило моралі» [203, с. 51]. Такі нечіткі узагальнення підкріплюються конкретними спостереженнями. Однак інтерпретатори поглядів сучасних єпископів ще більше розширюють межі цього напрямку думки: «Сьогодні певні засоби масової інформації і політики роблять все можливе, щоб зберегти місце «під гілками національного дуба», виключно для комуністів, атеїстів, нігілістів, ліберальних гравців, які розігрують карту християнських заповідей, і так званих «європейців». Для поляка, який поважає католицьку церкву, місця не знайшлося» [589, s. 191], – пише польський соціолог П. Залецькі.

Розмірковувати про цей конфлікт сьогодні не так вже й просто, оскільки одна сторона вбачає для себе загрозу в політичних амбіціях католицької верхівки, тимчасом як інша живе у світі, де пам'ять про вчорашні репресії поєднується з переконанням у власній непогрішності. Можна подумати, що

польська католицька церква обрала шлях, протилежний шляху іспанської католицької церкви. Еволюція церкви в Іспанії пройшла етапи офіційної державної релігії, ери Франко і, нарешті, очевидного прийняття демократичного порядку. Навпаки, польська церква, слідом за вдалим завершенням вдалої боротьби, яку вона підтримувала своїм авторитетом, – веде далі П. Залецькі, – визнала домінування риторики інтернаціоналістів, які відхиляють необхідність проводити розмежування між святим і світським. Поступово церква все більше розуміла мову антиліберального хресного походу, ставлячи під сумнів принципи демократичного правління. Всупереч офіційно заявленій позиції Другого Ватиканського Конгресу, згідно з якою церква «жодним чином не ідентифікує себе з політичним суспільством, а також не пов'язує себе з жодною політичною системою», «інтеграціоністи» створили враження того, що польська церква стала однією зі сторін у політичному конфлікті, надаючи безмежну підтримку клерикалам, шовіністам та антилібералам. В очах багатьох церква, яка раніше являла собою символ надії і втілення пошани, терпіння й любові до ближнього, стала схожою на оточену з усіх боків фортецю, захисники якої шпигують за всіма, в кому вони вбачають ворогів і на кого можна послати грим і блискавки [589, s. 191].

Незважаючи на величезний внесок у перемогу мирної революції та демократії в Польщі, чимало представників польської церкви згодом, вочевидь, розчарувалися в демократії. Іван Павло II з цього приводу писав: «Після загибелі ідеології – і, перш за все, марксизму – в більшості країн, де основою політики було тоталітарне бачення світу, виникла не менш серйозна загроза відкидання фундаментальних прав і свобод особистості, загроза чергового втягнення в політику релігійних потреб, які вкорінені в серці кожної людини. Злиття демократії та етичного релятивізму небезпечно тим, що воно позбавляє громадянське суспільство стабільної моральної точки відліку і в такий спосіб радикально підриває здатність суспільства визначати

істину. Інакше кажучи, якщо немає беззаперечної істини, яка слугує орієнтиром у політичній діяльності, стає легко обґрунтувати будь-які ідеї і переконання, котрі виправдовують цілі, проголошені тими, хто має владу. Як вчить історія, демократія за відсутності цінностей легко перетворюється на відкритий або закамouflований тоталітаризм» [464, s. 223]. Ці висловлювання Івана Павла II викликали різноманітні суперечливі тлумачення: їх розцінювали і як вираз ностальгії за «старими добрими часами», «побоювання дарування свободи» людям, які звикли жити у світі диктатури, і як розуміння того, що процес управління відкритим суспільством має тенденцію до «самознищення».

За останні 20 років комуністичної диктатури демократична опозиція приписувала церкві не стільки роль дипломата, скільки роль обвинувача, який відкрито заявляє про свою опозицію в питаннях політики. Більше того, пригноблене суспільство вбачало в церкві дієвого захисника своїх потреб і надій. З позиції церкви ідея вільнодумства, яка бере свій початок у традиціях лібералізму і лівого руху, була природним союзником у боротьбі проти комунізму. І як наслідок цього між церквою та ліберальними інтелектуалами розвивався плідний діалог, сповнений згоди і доброї волі. Однак крах комунізму поклав край цьому діалогу і суспільство, яке звільнилося від поневолення, відмовилося визнавати за єпископами ті повноваження, які саме ж і надало їм у період, що передував 1989 року. До того ж, усередині церкви сформувалася відверто антиліберальна «інтеграціоністська» тенденція, в руслі якої використовувалася мова релігійної війни. В той же час у ліберальних, а також в опозиційних колах лівого крила з'явився радикальний антиклерикалізм. Церква зайняла позицію недовіри по відношенню до демократії, тимчасом як демократія стала на позиції ще більш глибокої недовіри до церкви. Проникливий коментатор історичної долі Польщі Й. Тишнер вважає, що тоталітарний комунізм, який намагався витіснити

релігію, сам був пародією на релігію у спробах встановити абсолютну істину. Він вбачає в тоталітаризмі випробування самої суті віри. Комунізм сприяв очищенню віри, вносячи в неї відому долю героїзму. Політизація християнства, на думку Й. Тишнера, призводить до формування політичної релігії: «Політична релігія з'являється тоді, коли характеристики політичного опонента ґрунтуються на релігійних категоріях. Політична релігія, яка розвивається, за своїм характером подібна до «релігії тоталітаризму». Тоталітаризм пропонує свою власну ідею абсолюту, тимчасом як політична релігія на початковому етапі експлуатує основну ідею Бога в політичних цілях. Однак подібна експлуатація була б неможливою без фальсифікації ідеї Бога, хоча сама вона не обов'язково є такою ж очевидною, як при тоталітаризмі. Політична релігія змінює саму суть влади. Стаючи інструментом політики, віра втрачає свою глибинну релігійну сутність. Але й сама політика не є незмінною. Сутність політики, як прийнято вважати, – це турбота про загальне благо, яка втілюється в життя шляхом реалізації принципу верховенства права. Що ж до політичної релігії, то вона прагне не до верховенства права, а до верховенства правителів, і експлуатація релігії має на меті досягнення абсолютної влади. Світська влада зливається з релігійною владою. Політика намагається самовиразитися, докладаючи зусиль у напрямі виправдання. Супротивником короля стає той, хто уклав угоду з сатаною. Хіба ми можемо говорити з кимось подібним? Навіть спільна поява на публіку гідна осуду» [564, s. 175]. Звідки політична релігія бере свій початок? Якщо знехтувати опортунізмом і виключно цинічним використанням релігії, ми маємо шукати її коріння в самій формі польської релігійності. Й. Тишнер зазначає: «Основною є проблема свідчення. Ми маємо свідчити! Ми вийшли з комунізму як свідки віри. Як свідки віри ми згуртувалися в маси, що святкують 1000-ліття Польщі. Як свідки ми святкували вибори польського папи. Як свідки ми вітали Івана Павла II на його батьківщині. Як свідки ми

ризикували своїм життям, беручи участь у страйках, ми будували церкви, ми навчали наших дітей катехізису, ми зустрічали наших співвітчизників, які поверталися на батьківщину. З нашого боку це все було одне велике свідчення... Не можна сказати, що політична релігія є релігією свідчення. Тому я кажу, це наш шлях» [564, s. 177].

Тобто, є чимало ознак того, що практично одразу після повалення комуністичних режимів у країнах Центрально-Східної Європи почали формуватися елементи відчуження між церквою і національною елітою. Це явище тим більше парадоксальне, чим активніше демонстрували еліти свою відданість релігійним цінностям, символам та окремим ієрархам. Поза сумнівом, у дезінтегрованому суспільстві для осіб, які мають у ньому високий статус, обіймають позиції влади чи орієнтуються на її досягнення, церква є досить привабливою інституцією. Адже вона має глибоко ешелоновану структуру, надійну комунікацію, достатньо дієвий ідеологічно-пропагандистський апарат, відпрацьований століттями механізм адаптації найскладніших соціально-політичних ідей до рівня буденної свідомості і трансплантації їх у суспільну тканину, харизму лідерів, яку не потрібно створювати, адже вона вже дана в таїнстві. Однак посткомуністичні еліти у своєму ставленні до релігійних інституцій практично від самого початку починають так чи інакше маніфестувати «родові плями» суспільно-політичного, культурного, соціально-психологічного контексту, який їх формував, як на це вказує В. Єленський [Див. детал. : 96].

Можна пригадати, як, відкрито спираючись на католицьку церкву, Л. Валенса програв президентські вибори в 1995 р., оскільки недооцінив сили опору польського громадянського суспільства відновленню впливу католицької церкви у громадській сфері. Це ознака того, що в Польщі, так само як і в інших країнах Центрально-Східної Європи, еволюція відбувається в напрямі відмови від духовного панування католицької церкви,

демонструючи бажаність неконфесійності громадянської влади. «Претензії католицької церкви в Польщі та православної – в Росії показують, як важко для багатьох людей сприйняти всі наслідки справжнього відокремлення церков від держави» [47, с. 50], – слушно зауважує французький соціолог Ж.-П. Віллем.

Засуджуючи в енцикліці «*Evangelium Vitae*» (1995 р.) «тиранію» демократичних держав, які легалізували, за певних умов, аборт, Іван Павло II розвиває думку про межі демократії як системи, що є не самоціллю, а має залишатися підпорядкованою моральному закону [47, с. 50]. Звідси конфлікт суверенітетів демократичного суспільства та церкви, яка, будучи «володаркою істини», не може прийняти повної емансипації людини та суспільства від традиції та авторитету.

Значна частина польського суспільства і польська церква зустріли падіння комунізму в 1989 р., будучи впевненими у своїй політичній непогрішності. У цієї безгрішності два обличчя – морального абсолютиста, шукача абсолютної справедливості, і повстанця, який повалив комунізм і прагне до влади. Але в обох проявах була відмінна риса, яка споріднювала їх із людиною з попередньої ери радянського комунізму – звичка до маніхейського мислення. В радянські часи комуністична партія обіцяла своїм підданам залучення їх до абсолютної істини, а комунізм подавався як остаточна мета на шляху до абсолютної справедливості. З одного боку, комунізм був нібито «царством свободи», втіленням абсолютного добра, світу рівних, вільних і справедливих людей, які згуртувалися для боротьби зі світом абсолютного зла – експлуатації, рабства і соціальної нерівності. З іншого боку, комунізм проголошував власне відкриття секрету історичного детермінізму і непогрішність свого передбачення майбутнього. Тому «безкласовий рай» не тільки не був світом мрій; більше того, він був «раєм», якого не можна було уникнути. Протестувати проти комунізму, який створив

ілюзію раціонально організованої і «вільної» праці, могла тільки обмежена людина. Саме це робило радянський комунізм не просто поліцейською диктатурою. Система отримала підтримку народу. На думку Й. Тишнера, людина, яка зобов'язана цими ілюзіями комунізму, постала залежною від нього. Так виник конфлікт між повстанцями і молодого демократичною державою.

Чи можливий «католицький фундаменталізм»? Чи цей термін вигадали противники церкви? Схоже на те, що в Польщі виник певного гатунку католицький фундаменталізм, що взяв на озброєння тактику, яка властива всім різновидам релігійного фундаменталізму. Зокрема, він використовує з вигодою для себе всі блага і зручності, які надає демократичний лад, з фінансовими перевагами включно. Водночас він звинувачує демократичний порядок у втраті цінностей і намагається, таким чином, нав'язати демократії власну систему цінностей. Це означає, що суспільство в цілому, навіть якщо воно дотримується принципу плюралізму, має жити згідно з цими нормами. Католицький фундаменталізм гостро викриває «чуму лібералізму» в лоні церкви; зразком крайньої форми прояву такого викриття може слугувати вислів польського архієпископа М. Лефевра : «Колись метою взаємин церкви і держави було створення католицької держави, ідеального втілення в життя царства Господа нашого Ісуса Христа. Сьогодні наслідком створення нелегітимного союзу церкви Ватикану з атеїстичною державою стало суспільство плюралізму, релігійна Вавилонська вежа, нейтральна держава, межа мрій масонства» [Цит. за : 566, р. 2]. Ніщо не вказує на те, що європейська демократія знайшла вирішення цієї проблеми. Демократія приймає релятивізацію всіх абсолютів, підносить до абсолюту лише демократичну процедуру вирішення ідеологічних суперечок і пошуку компромісів у конфлікті інтересів. Дилема вибору між можливістю авторитарних рішень і логікою безмежної свободи, очевидно, буде завжди

супроводжувати демократичну цивілізацію. У цьому контексті польський філософ Л. Колаковський зазначає: «Я не знаю жодного гарного аргументу на підтримку переконання, що найкращим шляхом зміцнення християнської моралі є збільшення числа шпигунів, інформаторів, в'язниць і поліцейських. Якщо церква не може відмежувати гріховність шляхом проповіді і духовного впливу, не застосовуючи насилля, якщо її діяльність така неефективна, церква має звинувачувати себе, а не світську владу» [Цит. за : 566, р. 201-202].

Інший відомий фундаменталіст Я. Яковський пише: «З позицій демо-лібералізму терпимість виявляється як необмежене прийняття чи допущення всього, в тому числі і зла, і розпусти. Ідеологія демо-лібералізму намагається знищити традиційні розуміння та релігію і замінити їх псевдоетичною терпимістю. У сучасних демо-ліберальних країнах існує тенденція до їх переродження в теократії світського гуманізму, завуальованого під іменем демократичної правової держави. Перевага закону над етикою є нормою. Закон порушує принцип ненасильства по відношенню до особистості, а також право людини на автономію, людське мислення підкорене законам держави, всі сфери життя знаходяться під контролем» [Цит. за : 566, р. 201-202].

З огляду на сказане вище, варто розглядати закріплення традицій Польської Республіки, де прибічники різних віросповідань жили в злагоді, навіть якщо вони, можливо, і не відчували великої приязні один до одного. Криза терпимої держави почалася, коли дух агресивного реваншизму охопив католицьку церкву, і католики стали обмежувати права громадян-некатоликів. Як результат провалу толерантної держави виник «католицизм саксонської епохи», релігія трансформувалася в ідеологію домінування. І ці дві різні ідеї, два різних уявлення про форму католицизму і його місце в національній культурі продовжують боротьбу донині.

Одні поляки називають свою країну «католицькою державою польської нації». І додають, що справжнім поляком є поляк-католик. На підтримку своєї

ідеї вони пропонують систему історичних аргументів, розроблених низкою письменників, починаючи від Ж.-Ж. Руссо і закінчуючи архієпископом Ю. Михаликом. Вони закликають: «Покохай ближнього свого, своїх ворогів, істина дарує тобі звільнення». Інакше кажучи, щоб знайти ідеологічне обґрунтування для своїх діянь, вони звертаються до Нагірної проповіді. Ключем до їхньої віри є прощення. Одні вважають, що Провидіння доручило їм місію переслідувати і карати грішників. Інші шукають гріхи в самих собі. Такими є два різні типи католицизму. Після періоду диктатури будь-яка нація опиняється перед вибором. Більше того, в кожній людині існує в цьому відношенні своя проблема. І кожна людина вирішує її по-своєму. Католицька церква була важливим чинником протистояння комунізму, але не єдиним, а її антикомунізм не був позбавлений внутрішніх суперечностей. Серед духовенства були мужні та послідовні у своєму протистоянні священики, але також були й опортуністи. Сьогодні ритуальний антикомунізм став символом конформізму, що слугує власним інтересам. Й. Тишнер зазначає: «Якщо ми говоримо про так звані християнські групи, то я вбачаю в них польський варіант глибокого антидемократичного лефєбризму. Я не замовчую це. Я говорю про це для того, щоб колись не сказали, що свобода вмирала в мене на очах, а я мовчав про це» [563, р. 12]. У цій полеміці папа Іван Павло II відіграє особливу роль. Як захисники «католицької держави польської нації», так і адвокати «правди прощення» можуть знайти в його настановах аргументи на свою підтримку. Останні знають, що немає нічого більш небезпечного ніж упевненість у своїй безгріховності. В іншому випадку, терпимість рідко є результатом благородства. Люди в державі мають жити з терпимістю до віросповідання один одного; толерантна демократична держава є фінальним продуктом війни, в якій жодна сторона не виявилася достатньо сильною, щоб вийти переможницею. Тому від того, чи зможе польський народ досягти примирення в релігійній війні, що триває й донині, залежить майбутнє

демократичного ладу. Нині Конституція Польської Республіки передбачає свободу релігій і віросповідання і уряд гарантує це право на практиці.

Не буде зайвим більш докладно зупинитися на тлумаченні Святим Престолом понять «польський католицизм», «литовський католицизм» тощо, віддзеркалених в енцикліках «Fidei donum» папи Пія XII, «Mater et Magistre» та «Pacem in terris» папи Івана XXIII, «Populum progressio» папи Павла VI та інших. Річ у тім, що під ідеєю міжнародної солідарності, ідеєю «католицької єдності народу Божого» Ватикан подає той самий космополітизм, інтернаціоналізм чи ще якийсь «ізм», кінцевою метою розвитку якого є об'єднання людства в єдину «над націю», єдине позаетнічне суспільство, культурними виразниками якого будуть виступати саме релігійні виразники. Національні держави за таких умов розглядаються лише як досить умовні, й до того ж суто територіальні утворення. Відтак, національна ідея і похідна від неї ідея національної незалежності для католицизму є неприйнятними. В Декреті «Ad Gentes», ухваленому II Ватиканським собором, чітко зауважується, що Христос і Церква, яка репрезентує свідоцтво про нього шляхом проголошення Євангелія, стоять над будь-якими особливостями раси чи національності, а тому ніхто й ніде не може їх вважати чужими [Див. : 98]. Перефразовуючи цю тезу, можна виразити це інакше: Христос і церква перебувають над будь-якими особливостями раси чи національності, а тому ніхто й ніде не може їх вважати своїми, рідними, адже вони виведені за межі рас і націй, а відтак сфера етнічного чи національного буття для католицизму є чужою. У цій площині такі поняття як «польський католицизм», «литовський католицизм» та інші є лише поняттями умовними й не несуть у собі ознак етнічності, не мають насправді національних ознак, оскільки в іншому разі це буде суперечити духу й букві віровчення католицької церкви. Тут, скоріше, йдеться про пристосування церкви до конкретних націй з метою навернення їх у своє лоно, зміцнення їх у вірі, аніж про якесь уможливлення

процесів етнізації католицизму серед тих чи інших «католицьких народів» [Див. детал. : 200].

Як політика уряду, так і взагалі позитивне ставлення держави до релігії сприяють вільному здійсненню конституційного права, про яке йшлося вище, на практиці; однак є поодинокі випадки зловживання й насилля з боку щодо окремих релігійних конфесій, зокрема це стосується єврейської та греко-католицької громад і полягає в оскверненні єврейських і греко-католицьких кладовищ. Хоча результати соціологічних опитувань останніх років вказують на занепад антисемітських почуттів, а тому відверто антисемітські переконання кандидатів в органи влади не знаходять підтримки у населення країни на виборах. Представники посольств і консульств продовжують контролювати ставлення польського уряду до релігійної свободи і свободи віросповідання тих громадян своїх країн, які в цей момент перебувають на території Польщі, а представники міжнародних організацій із захисту прав і свобод громадян спостерігають за релігійним життям польської громадськості, контролюють взаємини релігійних організацій та органів державної влади. Вони часто зустрічаються з представниками релігійних об'єднань, уряду і муніципалітету та обговорюють нагальні проблеми, зокрема проблеми вандалізму, укладення угод тощо [564, s. 165-177].

Представники посольства і консульства України, включно з послом, також регулярно зустрічаються з представниками уряду Польщі та головних релігійних об'єднань усередині країни. Громадські секції посольства і консульства у Кракові забезпечують підтримку законних видів діяльності, розроблених для підвищення культурної та релігійної толерантності [457, p. 1-10]. Така діяльність є дуже важливою зважаючи на міцні антиукраїнські стереотипи, що зберігаються в польському суспільстві.

У відповідності до норм конкордату від 1998 р. та інших міжнародно-правових документів уряд проводить політику інтенсивної співпраці як із

місцевими, так і з закордонними релігійними напрямками та конфесіями. Цю політику спрямовано, крім іншого, на вирішення питань повернення церковного майна і предметів культу, експропрійованих комуністичним урядом тодішньої тоталітарної Польщі, а також у період нацистського переслідування. Уряд налагоджує дружні взаємовідносини з міжнародними єврейськими конфесіями, публічно критикує антисемітські дії та висловлювання представників окремих маргінальних політичних партій.

Уряд Польщі заклав у свою програму міжнародної політики розвиток і співпрацю з різноманітними міжнародними організаціями, як урядовими, так і неурядовими, включаючи й українські. Поступ простежується, зокрема, у забезпеченні реалізації законів, які дозволяють релігійній конфесії представляти вимоги до уряду стосовно повернення їй власності, котрою вона володіла до Другої світової війни і яку було згодом націоналізовано; такі закони можна розцінити як великий крок польського законодавства до справжньої демократії. Тепер закони регулюють повернення церков і синагог, цвинтарів, а також будівель, які використовувалися за іншим призначенням. До прикладу, у 2000 р. майже дві з половиною із трьох тисяч представлених церквою вимог були задоволені; 844 об'єкти було повернуто церкві через рішення Комісії з відшкодування майна [457, р. 1-10].

Однак закони про релігійну громадську власність не стосуються приватної власності будь-якої конфесії. У вересні 1999 р. Рада міністрів схвалила закон повторної приватизації. До нього комітетом були внесені поправки і зміни в частині, яка робить неможливими вимоги колишніх польських громадян, які проживають за кордоном. Уряд не схвалив поправки, і комітет був змушений відтоді змінити проект закону в інтересах цієї категорії громадян та їхніх спадкоємців [457, р. 1-10].

За повідомленнями засобів масової інформації, у 2013 р. уряд досяг певного успіху в задоволенні вимог щодо повернення комунального майна

релігійним групам, які постраждали від голокосту і комунізму, хоча повернення єврейської комунальної власності загальмувалося. Було декілька повідомлень про суспільні образи чи дискримінацію на основі етнічної приналежності, віри чи процесуального права.

Релігійна панорама сучасної Польщі є такою. В країні налічується понад 150 визнаних або зареєстрованих церков і релігійних громад [364, с. 455]. Найбільш чисельною з-поміж них, є, звісно, римо-католицька церква, число прихильників якої сягає майже 34,5 млн. осіб. Згідно з матеріалами статистики, православних у Польщі понад півмільйона. Українські греко-католики та свідки Єгови у реєстрі церков і конфесій за числом вірників ділять між собою третю і четверту позиції [364, с. 447].

Спеціальні законодавчі акти встановлюють взаємовідносини 15 релігійних груп із державою, окреслюючи їхню внутрішню структуру, види діяльності та процедури повернення комунальної власності. 15 релігійних груп – це Римо-католицька церква, Польська православна церква, Євангелічна – аугсбурзька (лютеранська) церква, Євангелічна реформаторська церква, Методистська церква, Баптистська церква, Церква адвентистів сьомого дня, Польська католицька церква, Церква п'ятидесятників, Союз єврейських громад, Церква життя Марії, Стара католицька церква життя Марії, Стара східна православна церква, Мусульманський релігійний союз та Караїмський релігійний союз. Шлюби, зареєстровані однією з цих 15 груп, не потребують подальшої реєстрації в цивільному відділі запису актів громадянського стану. Ще 158 зареєстрованих релігійних груп не мають визначених законом відносин із державою. Законом забезпечується рівний захист усіх зареєстрованих релігійних груп.

Є в Польщі вже міцно вкорінені секти, серед яких на першому місці, як найчисельніша група, знаходяться свідки Єгови. Є й нові релігійні рухи, що шукають свого місця у країні. Так звані «деструктивні» секти нечисленні, але

про них найбільше говорять і пишуть, від них застерігають. До таких сект відносять: Об'єднану церкву, або Рух Святого Духа за єдність світового християнства (називається також церквою Сун Мунг Муна); Міжнародне товариство свідомості Крішни; Інститут трансцендентального знання; саєнтологію та церкви саєнтології; Спільноту незалежних місійних згромаджень «Сім'я» (колишня назва – «Діти Бога»); Небо – збір християн лікування Божим Духом; сатанинські рухи [232, с. 442, 445]. Загальна чисельність сект і нових релігійних рухів сягає восьми десятків [232, с. 449].

Таким чином, Польща стала нині релігійно і світоглядно плюралістичною країною. Проте ця плюралістична панорама віровизнань і певне коло невіруючих людей не послаблюють промовистого феномену абсолютної більшості католиків у країні: на 2 млн. мешканців 95 % (за іншими даними 89 %) складають римо-католики (тобто їх навіть більше ніж тих, хто декларує свою віру в Бога). Тому католицька церква була й залишається на політичній арені Польщі авторитетною духовною потугою. Вона має потужну розгалужену інфраструктуру, яка розвивалася і в комуністичні часи. Кількість священників (майже 30 тис.) дозволяє костьолові спрямовувати місіонерів до країн Європи, Азії, Африки та Америки [364, с. 447].

Разом з тим експерти з тривогою констатують згасання релігійного піднесення 80-х років ХХ ст., поширення атеїстичних та матеріалістично-споживацьких настроїв у суспільстві після приєднання країни до Європейського Союзу. В Польщі дедалі більше встановлюють хрестів, проте, як засвідчують результати соціологічних опитувань, все менше стає справжньої гарячої віри в Бога. Лише 53 % респондентів у 2010 р. заявили: «Я віруючий і керуюсь вченням церкви» [217. – 2011. – № 1. – С. 13]. Хоча переважна більшість поляків за традицією вважають себе католиками (95-96 %), лише 13 % визначають свою віру як дуже глибоку і щирю. Для

більшості мешканців країни Пасха стала більшою мірою сімейним, аніж релігійним святом. Дивовижно, що для 13 % громадян релігійні свята – лише гарний привід розважатися у вільний від роботи час. Все менше й менше людей регулярно моляться (навіть безробітні не знаходять для цього часу). Рідше поляки ходять до костелу. А ті, хто регулярно відвідують храми, зовсім не впевнені, що знайдуть там Бога (25 % вірників мають у цьому сумніви). Тільки кожна третя полька з упевненістю може сказати, що віра надає смисл її життю. А в поляків-чоловіків із пошуком смислу життя ще гірша картина – його знаходить лише кожний четвертий [217. – 2011. – № 1. – С. 13].

Головна причина цих тривожних тенденцій, вочевидь, полягає в падінні довіри польських громадян до костелу. Факт активної присутності церкви на суспільно-політичній арені самим суспільством сприймається іноді доволі складно. Церкву критикують за те, що непомильність у питаннях віри вона ототожнює з непогрішністю в політичних і соціальних питаннях і втручається в особисте життя громадян. Секуляризовані суспільства не вважають, що церква має нині відповіді на всі питання. Намагання церкви домогтися відповідності державної політики найбільш принципівим нормам і цінностям, які випливають з її віровчення, призводили і призводять до гострої суспільної боротьби.

Значно поглиблює й уточнює знання про конфесійну специфіку Польщі і параметри релігійності її мешканців доробок науковців Люблінського католицького університету. У світлі проведених ними соціологічних досліджень щодо подружньої моралі з'ясовано, що близько третини поляків більш-менш дотримуються тих позицій, які репрезентує церква. Близько третини – висловлюють сумніви, принаймні щодо деяких норм. І, нарешті, приблизно третина поляків упевнено відходить від християнської моралі, трактуючи релігійний моральний порядок як такий, що ускладнює людині щоденне життя [196, с. 115].

Результати соціологічних досліджень свідчать про досить інтенсивний процес секуляризації цієї сфери людського життя, навіть серед осіб, які регулярно ходять до церкви. Фактична подружньо-сімейна мораль частково формується незалежно від релігії та її вимог. Звідси випливає висновок про те, що навіть Іван Павло II, який був для поляків величезним суспільним і моральним авторитетом, отримував лише часткове схвалення свого вчення про подружжя та сім'ю. Сумніви щодо компетенції церкви в моральних питаннях свідчать не тільки про послаблення довіри до інституції, а й про ослаблення самої церковної релігійності. Офіційний дискурс церкви у справах сімейної етики, а особливо сексуальної, значно відбігає від фактичних переконань дуже багатьох поляків. Моральні переконання і щоденне життя є далекими від інституційних взірців. Подружжя і сімейна мораль, яка, згідно з ученням церкви, в житті католиків повинна бути інспірована релігійними цінностями, розуміється багатьма дуже по-різному і часто формується незалежно від релігії. Вплив церкви у цих питаннях обмежений і радше розпорошений.

Слід віддати належне громадянській мужності люблінського вченого Я. Маріянського, який на підставі емпіричних даних зазначає, що «релігійність поляків має значною мірою селективний характер, є частково непослідовною і «не закінченою», із сильними індивідуалістичними тенденціями в царині моралі. Це є релігійність, яка часто співіснує з моральною вседозволеністю. Продовження суспільно-господарської кризи може означати подальше руйнування етносу польського суспільства і розвиток патології в багатьох проявах індивідуального і суспільного життя, що не є корисним для релігійного життя. Це виявляло б ситуацію, в якій Бога теоретично визнають, але на реальну поведінку це визнання ніяк не впливає... Отож можна сказати, що поляки є досить релігійні, але мало моральні» [196, с. 121-122].

Висновки Я. Маріянського підтверджують підсумки виборів до польського парламенту, що відбулися в жовтні 2011 р. Ніхто не очікував, що в консервативній католицькій країні, яка хотіла бути прикладом для інших у плані духовності, до сейму та сенату увійде антиклерикальна, якщо не сказати атеїстична, сила «Рух Палікота». Те, що ця політична сила з сумнівною репутацією займе третє місце, що за неї голосував кожен десятий поляк із тих, які взяли участь у виборах, викликало справжнісінький шок – серед католиків світу і польської діаспори, в середовищі тих, кому не байдуже майбутнє Польщі.

Разом з тим важливо зазначити, що міжконфесійні відносини в сучасній Польщі не є безхмарними. Не послаблюється неприязнь між різними частинами єдиного тіла християнської віри: католицизмом, греко-католицизмом і православ'ям. Продовжується з'ясування причин розколу у християнстві, який стався ще в 1054 р. На думку прихильників католицької віри, народи й держави цієї орієнтації досягли більшого прогресу в розвитку науки, техніки, економіки, літератури, мистецтва, міжлюдських відносин, організації свого щоденного побуту, ведення мікро– і макрогосподарювання, тимчасом як країни Візантійського обряду у християнстві живуть бідніше, менш структуровано та організовано, з меншим поступом просуваються вперед. Ідеологи католицизму констатують, що їхні церковні постулати кращі і прогресивніші, що в основу їхнього трактування людської екзистенції та міжлюдських взаємовідносин покладені головні принципи: «працюй у поті чола свого, молися, покайся, і твоя душа потрапить до раю», тимчасом як головні постулати віри Візантійського обряду закликають «молитися, страждати, покаятись у земному житті», і тоді душа православного вірника також потрапить до раю. Тобто, згідно з православним трактуванням душа може потрапити до раю без щоденної копіткої праці. Отже, своє благополуччя не потрібно творити своїми руками – воно може прийти само собою, або його

можна досягти за рахунок інших. Такі протилежні тлумачення проблеми, суперечки, «як краще вірити в Бога – по-католицькому чи по-православному», точаться й понині в міжлюдських відносинах [465, s. 12].

В Україні Польщу сприймають як країну, яка найбільше підтримує демократичні процеси в нашій державі, є нашим постійним «адвокатом у Європі», тобто виконує місію, протилежну російській.

3.2. Специфіка угорської моделі державно-конфесійних взаємин

Християнізація кочових мадярських племен, які, примандрувавши з глибин Азії, наприкінці IX ст. осіли на території Паннонії, розпочалася за часів правління Гейзи (970-997), котрий заклав підґрунтя для впровадження християнства як державної релігії. Син Гейзи Стефан (Іштван) I (997-1038) був коронований на королівський престол папою Сильвестром V у Римі в 1000 р. За правління Стефана I побудовано церкви та школи, закладено 10 єпископств. Іштвану I належить заслуга викорінення залишків язичництва серед мадяр. Спираючись на підтримку Римської курії, королю вдавалося балансувати в небезпечному вирі подій середньовічної Європи, зберегти корону й територіальну цілісність країни. Заслуги першого короля Угорщини були високо оцінені католицьким кліром, який уже наприкінці XI ст. канонізував Іштвана як святого, а свято-іштванська корона стала символом мадярської державності [Див. : 169; 447, с. 75-78].

У контексті українсько-угорських історичних зв'язків цікавим є такий факт: до вторгнення угорських племен під проводом Арпада та Альмоша в Паннонію тут проживало щонайменше від 200 до 300 тис. слов'ян. У ході мадярського завоювання частина слов'янського та германського населення була піддана асиміляції. Доказом тісних мадяро-слов'янських контактів є слов'янські запозичення в угорській мові: майже вся землеробська, культурна,

адміністративна та церковна термінологія є слов'янського походження [447, с. 74-77].

Починаючи з 20-х років XVI ст., на території Угорського королівства поширилися ідеї західноєвропейської Реформації. Важливу роль у цьому процесі відіграв перехід до протестантизму угорського дворянства, симпатії якого до нового вчення були викликані не стільки прагненням оновити католицьку церкву, скільки наміром посилити власні позиції та обмежити королівську владу. З поширенням Реформації малярське дворянство спрямувало свої зусилля на створення такої церковної організації, яка перебувала би під контролем державної влади і відповідала інтересам дворян. Саме тому частина представників панівного класу в Угорському королівстві змінила віросповідання. Історики також зауважують, що така радикальна переорієнтація відбувалася в контексті конфлікту, що розгортався між малярською верхівкою та австрійськими Габсбургами, які й у період Реформації відстоювали позиції Римської курії [447, с. 74-77]. На особливу увагу заслуговує той факт, що у другій половині XVI – на початку XVII століть, на відміну від Польщі та Словаччини, протестантизм став віросповіданням більшості населення Угорського королівства [447, с. 97-98].

Після ліквідації нацизму і відновлення національної незалежності у країнах Центрально-Східної Європи в 1944-1945 рр. до влади доступилися уряди Національних фронтів, які склалися з декількох партій та організацій, що боролися проти окупантів або проти власних профашистських правителів.

Французький історик Ж.-Б. Дюрозель виділяє три послідовні етапи встановлення комуністичних режимів у країнах Центрально-Східної Європи. Перший етап – створення справжнього коаліційного уряду. В Румунії та Болгарії він протримався лише кілька місяців, в Угорщині зберігав владу до весни 1947 р., а в Чехо-Словаччині – до лютого 1948 р. На цьому етапі було здійснено низку перетворень у різних сферах. Ліквідовувалися фашистські

партії та організації, поновлювалася дія демократичних конституцій, почали функціонувати парламенти, створювалися нові органи місцевого управління – національні комітети або ради.

Другий етап – створення формально коаліційних урядів, в яких вся влада фактично належала комуністам. На цьому етапі в усіх країнах, крім Болгарії, де цю проблему вже було вирішено, ліквідовувалося поміщицьке землеволодіння. Націоналізації підлягали найбільш значні підприємства і банки, однак питання про ліквідацію приватної власності взагалі ще не ставилося. Вилучалася на користь держави власність фашистів та їхніх поплічників. Здійснювалися соціальні реформи з метою покращення життя у післявоєнних містах і селах. Компартії прагнули розширити соціальну опору для майбутніх виборів. Водночас обмежувалися й попиралися права партій правого спрямування, які змушені були перейти в опозицію, а їхніх лідерів, котрі не емігрували, заарештовували. Проте до 1947 р., незважаючи на військову і політичну присутність СРСР у Центрально-Східній Європі, зберігалася можливість розвитку політичної та економічної системи, що припускала в певних межах політичний плюралізм, багатопартійність, різноманітність форм власності. З певною долею умовності цей період історії країн Центрально-Східної Європи можна назвати «періодом демократії» [53, с. 40-48].

Лідери комуністичних партій цих країн тоді вважали, що процес побудови соціалізму буде тривалим, еволюційним, без застосування насильства. Але події 1947-1948 рр. круто змінили ситуацію. Поразка комуністів на виборах в Угорщині, перенесення виборів у Польщі на 1947 р. через недостатньо сильну позицію компартії стривожили радянське керівництво, яке поставило завдання прискорити в зазначених країнах перехід влади до комуністичних лідерів. З метою утримання цього процесу під своїм контролем СРСР створив у вересні 1947 р. Інформаційне бюро дев'яти

комуністичних партій (СРСР, Польщі, Болгарії, Чехо-Словаччини, Угорщини, Румунії, Югославії, Франції та Італії). На першому його засіданні А. Жданов заявив про можливість приходу комуністів до влади у країнах Центрально-Східної Європи і про те, що вони можуть розраховувати на підтримку СРСР [53, с. 50]. Отже, третій етап установлення комуністичного режиму характеризувався, за словами Ж.-Б. Дюрозеля, «створенням власне комуністичного уряду (восени 1947 р. – в Болгарії та Румунії, в лютому 1948 р. – в Чехо-Словаччині, в березні 1948 р. – в Угорщині)» [89, с. 550-555].

Відтоді у країнах Центрально-Східної Європи реалізовувався ленінський план будівництва соціалізму, який включав не лише індустріалізацію та колективізацію сільського господарства, а й «культурну революцію» і викорінення релігії. Всі методи й форми соціалістичного будівництва, які застосовувалися в Радянському Союзі, переносилися в зазначені країни. Практично в кожній із них склалися культу власних вождів – Б. Берута (Польща), К. Готвальда (Чехо-Словаччина), М. Ракоші (Угорщина) та інших [Див. : 314].

Правляча верхівка спиралася на широкий, розгалужений апарат всесильної політичної поліції, яка користувалася повною свободою дій щодо абсолютно беззахисних перед нею громадян. Репресивно-каральні органи стежили за кожним кроком людей і рішуче придушували будь-який нелояльний щодо режиму прояв. Боротьба проти політичних суперників набула масштабів масового політичного терору. Його жертвами ставали колишні політичні діячі, активісти розігнаних «буржуазних» партій, урядовці колишнього державного апарату, офіцери старої армії, представники заможних верств населення, служителі церкви, діячі науки, культури, освіти. В'язниці були переповнені політичними в'язнями, створювалися за радянським зразком концентраційні табори. Цієї долі не минула й частина комуністичної еліти. У результаті «показових» процесів багато її

представників були розстріляні, повішені або засуджені на тривалі строки ув'язнення за безпідставними звинуваченнями. Загалом кінець 40-х – початок 50-х років минулого століття – це найтяжчий, найпохмуріший період в усій повоєнній історії європейських країн [33, с. 129].

Залишалася, однак, авторитетна опозиційна сила, яку поважали – церква, особливо католицька. Її вищі ієрархи в Польщі, Угорщині, Чехо-Словаччині, Югославії не раз відкрито протестували проти порушення владою громадянських прав. Комуністична влада проводила проти католицької церкви запеклу пропагандистську кампанію, оголошуючи її «агентурою міжнародного імперіалізму» [33, с. 129-130]. Представники духовенства й миряни зазнавали жорстоких репресій, однак приборкати католицьку церкву, поставити її собі на службу (були й такі спроби) східноєвропейським режимам не вдалося.

Комуністичній пропаганді з її безпardonною демагогією вдалося привернути на бік режимів певну частину населення. Однак факти засвідчують, що переважна більшість народу в поневолених країнах тією чи іншою мірою негативно ставилася до комуністичного ладу.

В Угорщині, як і в більшості країн Центрально-Східної Європи наприкінці 40-х років ХХ ст. запанував державний устрій тоталітарного типу, влаштований на радянській копил. Цей устрій одразу ж був приречений на перманентні соціально-політичні кризи.

Захопивши за допомогою радянських спецслужб владу в березні 1948 р., угорські комуністи під проводом «вождя» М. Ракоші не гаючи часу скасували демократичні інституції – права людини і верховенство закону. В Угорщині все більш суворе обмеження релігійної активності в 1945-1948 рр. змінилося на жорстокий терор проти католицької церкви. У 1948 р. заарештували й засудили за звинуваченням у «антидержавній діяльності» главу церкви кардинала Йозефа Міндсенті [33, с. 160]. Проводили масові арешти,

придушували найменші прояви інакодумства. «Ворогів» шукали і «знаходили» навіть серед комуністичної верхівки. У країні запанувала атмосфера страху та пригніченості. Як зауважують дослідники, релігійна свобода в комуністичній Центрально-Східній Європі була мертвонародженим законом, що залишався тільки на папері, на якому були записані Конституції [427, с. 101]. За прикладом «старшого брата» місцева номенклатура значно обмежила діяльність церков та прерогативи духовенства. Церква не повинна була виходити за межі вітваря та сповідальні. Відповідно до нових вимог для призначення єпископів католицької, євангелістської та реформатської церков необхідна була попередня згода Президії Угорської Народної Республіки. Для призначення на інші церковні посади вимагалася попередня згода Державного управління у справах релігії – контрольованого спецслужбами бюрократичного органу [298, с. 442].

Чимало питань державно-церковних відносин в Угорщині вирішувалося шляхом укладення договорів між державою та конкретними церквами: реформатською (7 жовтня 1948 р.), лютеранською (14 грудня 1948 р.) та католицькою (30 серпня 1950 р.). Відповідно до цих угод церкви у країні в обмежених обсягах могли здійснювати релігійно-просвітницьку діяльність, займатися місіонерською та благодійною діяльністю, отримувати фінансову допомогу від держави тощо. Навчання релігії в державних школах дозволялося лише на факультативній основі [298, с. 442].

Смерть Сталіна в 1953 р. і початок політичної відлиги в СРСР позитивно вплинули на розвиток подій у державах Центрально-Східної Європи. Комуністичні керівники країн-сателітів змушені були і в себе провести деяку, хоча й несміливу й непослідовну, лібералізацію політичного курсу, яка дещо знизила рівень невдоволення й обурення широких мас пануючими режимами, проте не всюди. У Східній Німеччині, де влада була особливо суворою, а комуністичне керівництво не квапилося з реформами, в

червні 1953 р. спалахнуло повстання. Дислоковані в Німецькій демократичній республіці (НДР) радянські війська жорстоко придушили виступ населення. Це свідчило про те, що всередині монолітного, на перший погляд, комуністичного табору визрівають кризові процеси.

Ще більший вплив на європейські країни «народної демократії» мав XX з'їзд КПРС (1956 р.), критика «культу особи», що прозвучала на ньому, перші слова правди про жахливі сталінські злочини. Під враженням цих подій у деяких країнах Центрально-Східної Європи розгорнувся широкий демократичний рух, учасники якого вимагали встановлення громадянських і політичних прав і свобод, припинення рабського копіювання радянського «досвіду». Враховуючи конкретні умови тоталітарних режимів, прихильники реформ у своїх виступах змушені були триматися «соціалістичних» рамок, закликаючи лише до ліквідації «перекручень» ленінських принципів. Політична обстановка у країнах Центрально-Східної Європи різко загострилася, а в Польщі, Угорщині та НДР виникла гостра політична криза. У Познані (Польща) в червні 1956 р. повстали робітники і молодь. Придушення цього виступу викликало нову хвилю обурення в країні. Восени Польща була на грані загальнонародного вибуху. Його вдалося уникнути шляхом зміни партійно-державного керівництва і різкого повороту політичного курсу від жорсткого, репресивного, до ліберального.

Водночас в Угорщині 23 жовтня 1956 р. розпочалася народна революція, яка відразу ж охопила всю країну і протягом кількох днів змела сталіністський режим. Угорщина була готова вийти з комуністичного блоку і приєднатися до європейської сім'ї вільних демократичних держав, однак радянське керівництво не могло цього допустити і зважилося на збройну інтервенцію. З'єднання радянської армії вторглися до Угорщини, везучи з собою новий, сформований на радянській території «угорський робітничо-селянський уряд». Революцію було жорстоко придушено. Сотні її учасників, серед них і

колишній прем'єр-міністр І. Надь, були страчені, тисячі інших засуджені до тривалого тюремного ув'язнення [Див. : 33, с. 131-161. 168, с. 288].

Під час революційних подій ієрарх католицької церкви кардинал Й. Міндсенті активно виступав на боці опозиційних сил, які зробили спробу повалити політичний режим. Після поразки повстання кардинал змушений був шукати політичного притулку в американському посольстві в Угорщині, де він провів 15 років, а в 1971 р. виїхав у Рим. Угорське суспільство після придушення революції 1956 р. втратило внутрішні сили до відкритого опору політичному тиску. Ця моральна капітуляція завершила процес соціальної руйнації.

Політичний терор, на щастя, не був тривалим. Лідер реорганізованої Угорської соціалістичної робітничої партії (УСРП) і прем'єр-міністр Я. Кадар виявився діячем із широким світоглядом і нестандартним способом мислення. Не порушуючи принципу «відданості» Радянському Союзові, він разом з тим проводив помірковано-ліберальний курс, суттєво відмінний від консервативної політики, що панувала в решті країн Східного блоку. Помітно зросло споживання калорій на душу населення. В Угорщині в 60-80 роки ХХ ст. практично не було проявів політичної опозиції і, відповідно, якихось переслідувань інакодумців з боку влади. Угорці мали змогу безперешкодно відвідувати країни вільного світу. Загалом цей період в історії країни напівжартома називали «гуляшним соціалізмом», маючи на увазі спроби угорської партійної еліти побудувати індустріальне й водночас споживацьке комуністичне суспільство, де б кожному гарантувався гуляш – улюблена угорська страва.

Після промови Я. Кадара перед новообраним угорським парламентом восени 1962 р. і конкордату Угорської Народної Республіки з Ватиканом від 15 вересня 1964 р. стає можливим говорити і про відносну нормалізацію державно-церковних відносин у «найвеселішому бараку» комуністичного

табору. Формування відносно ліберального ставлення влади до релігійних інституцій затяглося у цій країні на десятиліття. Незважаючи на деяку лібералізацію режиму, угорські релігієзнавці та соціологи констатують: Угорщина пережила глибокий релігійний занепад у 60-70-і роки і неочікуване незначне, але постійне зростання релігійності всіх вікових груп, починаючи з кінця 70-х років минулого століття.

Деяке пожвавлення релігійного життя в країні було зумовлене передусім виходом на історичну арену нового покоління. Його економічне підґрунтя складав малий приватний бізнес у сільському господарстві й у третьому секторі економіки. Воно знайшло ідеологічну підтримку з боку релігії, яка відстоювала суспільні зв'язки. Кінець 1970-х років – це період, коли виключно сільська і малоосвічена церква, основний контингент якої склали прихожани літнього й похилого віку, почала відходити в минуле. Ті верстви, які забезпечили релігійне відродження (мешканці міст і молодь), мали вищий освітній рівень і брали більш активну участь у громадському житті [356, с. 2-10].

Крах комунізму наприкінці 1980-х років породив нову свободу і нові проблеми. Знайти своє нове місце в суспільстві римо-католицькій, греко-католицькій, реформатській та іншим церквам було складно, оскільки десятиліття комуністичного правління спричинили значну і насильницьку секуляризацію угорського суспільства [Див. : 421]

Угорські вчені констатують, що на відміну від католицької Польщі церква в Угорщині займає слабкі позиції, а конфесійна картина в цій країні є складною і заплутаною. У 90-х роках минулого століття угорське суспільство виявилось ідеологічно поділеним на три частини. Близько третини його представників стверджували, що відвідують службу в церкві, але лише менше половини від них практикують це більш-менш регулярно. Друга частина (від 30 % до 40 %) симпатизує традиційним формам релігійності, але не бере

участі у традиційній та інституційній культовій практиці. Вони стверджують, що є віруючими, хоча фактично не належать до церков. Остання третина угорського суспільства визначає себе як невіруючих і демонстративно дистанціюється від релігії та церкви. Але ті, хто визначає себе атеїстами, складають лише 4-5 % дорослого населення. Молодша частина групи невіруючих не охрещена й не має навіть мінімальних уявлень про релігію. Напруга між християнами та церквами, з одного боку, і невіруючою частиною суспільства, з другого зростає. Цим спільнотам властиві історичні, географічні, соціальні та культурні відмінності: вони мають різні погляди на державу та суспільство і формують різні політичні та соціальні сили (відмінні за своїм «походженням» та «вагою»). Тенденції на майбутнє обіцяють зменшення кількості тих, хто не визначив свого ставлення до релігії, і збільшення нерелігійної частини суспільства [567, р. 88-103].

Привертають увагу і підсумки проведеного угорськими соціологами опитування громадян країни щодо їх конфесійної приналежності та ставлення до церкви. Три чверті угорців, які повідомили про свою належність до тієї чи іншої конфесії, є католиками, 23 % – протестантами, головним чином це вірники реформатської та євангелічно-лютеранської церков. 0,5% угорців – юдаїсти, приблизно 0,3 % – православні (румуні, серби, болгарі). 53 % опитаних угорців вважають себе релігійними, 39 % – нерелігійними і 4 % – атеїстами. 14-19 % (за різними дослідженнями) відвідують богослужіння щотижня, 9 % – раз на місяць, 28 % – на свята. 60 % учнів початкових і середніх навчальних закладів отримують релігійну освіту у школах. 21 % жителів Угорщини повністю довіряють церкві, 31 % – довіряють великою мірою, 28 % – трохи, 17 % – не довіряють. Серед опитаних однакова питома вага тих, для кого Бог відіграє важливу роль у житті, і тих, для кого він не відіграє жодної ролі, – по 22 % [479].

За логікою розвитку демократії, релігія має перетворитися на політичну силу. Апеляція до моралі та громадської думки підтримує участь церкви у розв'язанні соціальних питань. Здавалося б, церкви мають найбільші шанси набути вагомого громадського впливу. Але цьому припущенню суперечать два факти. Один із них – це ворожість «старого-нового» вищого класу до релігії. Представники цього прошарку звинувачують релігію як із принципових, так і з прагматичних позицій. Вони визначають релігію як найбільш серйозного опонента технократії. Існування релігії сприймається ними як образа начебто природної технічної раціональності суспільства та економіки. Запровадження моральних критеріїв у соціальну політику та визнання прав інституції, яка наглядає за додержанням цих критеріїв, безумовно обмежує владу технократів та недемократичних політиків. Вони закликають до війни проти церков. Така позиція політиків і особливо їхнього технократичного керівництва значно перешкоджає громадському та політичному впливу церкві [477].

З іншого боку, як стверджує М. Томка, на шляху гармонізації стосунків між церквою та владними інституціями перешкоди створюють і самі церкви. Так, церкви в сільській місцевості, в яких чисельно переважають парафіяни з невисоким освітнім цензом, неспроможні пристосуватися до нових умов плюралізму. По-перше, вони з ностальгією пригадують «добрі старі часи» передкомуністичної доби. А по-друге, вони ідентифікують колишніх гнобителів релігії – у вигляді партій чи окремих осіб – з лідерами нових політичних партій та мас-медіа, і, виходячи з цього, займають позицію кругової оборони і відчуження від угорського суспільства [567, р. 88-103].

Долучившись до демократичних цінностей, постсоціалістичні країни Європи проголосили свободу совісті та релігії основною засадою регулювання державно-конфесійних відносин. На початку 90-х років ХХ ст. Угорщина підписала низку міжнародних угод, пов'язаних із релігійною свободою. Зокрема, було підписано і ратифіковано Міжнародну конвенцію

про громадянські і політичні права, Європейську конвенцію про захист прав людини і фундаментальних свобод з її додатковими протоколами, а також інші документи [427, с. 102-103].

Відповідно до Конституції в Угорській Республіці церква відокремлена від держави. Держава не може створювати органи для перевірки діяльності церкви та її організацій. Згідно з § 60 Конституції Угорщини, право свободи совісті і свободи віросповідання поєднує в собі вільний вибір віросповідання та вільне наслідування інших релігійних переконань. Кожна людина має право практикувати свої релігійні переконання одноособово чи з групою людей, публічно чи на самоті (вдома, в колі своїх близьких). Конституційна норма передбачає, що громадянин Угорщини має право не тільки практикувати, а й пропагувати свої релігійні переконання. Для поширення релігійних чи інших переконань совісті закон передбачає можливість використання засобів масової інформації [165, с. 60].

Релігійні свободи громадян захищені і Кримінальним кодексом Угорської Республіки. Згідно з положенням про «порушення свободи віросповідання та релігії» будь-яка особа, яка, застосовуючи насильство і погрози, чинить перешкоди іншій особі вільно сповідувати свою релігію, здійснює злочин, котрий карається тюремним ув'язненням на строк до трьох років. Насильство, приниження та образа будь-кого через його належність до національної, етнічної або релігійної групи карається тюремним ув'язненням на строк до п'яти років [427, с. 120-121].

Закон, прийнятий 16 квітня 2012 р., автоматично призупиняє дію імунітету члена парламенту, який розпалює ненависть щодо громад, порочить національну символіку або публічно заперечує злочини комуністичного чи націонал-соціалістичного режимів. Закон забороняє публічне заперечення, вираз сумніву або мінімізацію голокосту, геноциду та інших злочинів, скоєних

націонал-соціалістичним і комуністичним режимами, і карає такі злочини максимально трьома роками ув'язнення.

Кримінальний кодекс включає в себе заборону публічної демонстрації символів тоталітаризму, особливо свастики, значків СС, перехрещених стріл, серпа і молота, червоної п'ятикутної зірки. Слід зазначити, що така заборона певною мірою суперечить положенням Європейської конвенції з прав людини, відповідно до рішення Європейського суду з прав людини від 10 листопада 2011 р.

Специфікою Угорщини є те, що реєстрація церковних організацій до 2012 р. здійснювалася у відповідному суді за місцем діяльності релігійної організації. Умови реєстрації вимагали, щоб засновниками були не менш ніж 100 осіб. Статут, який відповідав чинному законодавству, повинен був містити такі дані: а) назву церкви, місце розташування, організаційну структуру; б) якщо церква є частиною якоїсь організації чи відноситься до неї як юридична особа, то має бути вказане ім'я цієї організації. Рішення про реєстрацію церкви у шестидесятиденний строк від дня подання заяви приймав суд. Церква набувала статусу юридичної особи після її реєстрації у відповідних органах, а втрачала цей статус після того як її виключать зі списку реєстру з дня прийняття такого рішення.

Під час дії зазначених норм висувалися пропозиції щодо ускладнення цих досить ліберальних процедур. Так, одна з політичних сил, яка виражає суттєвий спектр суспільної думки, внесла пропозицію про запровадження нових умов реєстрації. Мінімальну кількість членів пропонувалося встановити на рівні 10 тис. осіб. Нова релігійна організація, за цим проектом, повинна надати докази функціонування певного релігійного руху на території Угорщини впродовж 100 років. Подібні пропозиції набули законодавчого унормування в 2011 р.

У відповідності до основного принципу державно-церковних відносин в Угорщині – світоглядного нейтралітету держави – всі зареєстровані церкви мають рівні права і обов'язки. Водночас у своєму законодавстві вона не ігнорує особливостей релігії та церкви. Соціальна роль церков, що склалася історично, дає достатні підстави для особливого підходу до традиційних релігійних інституцій. Як зазначив Конституційний Суд Угорщини, диференціація допустима, якщо вона заснована на фактичних відмінностях, а рівний підхід до церков не виключає врахування реальної соціальної ролі деяких із них. Держава визнає свою відповідальність перед церквами, історична доля яких пов'язана з Угорщиною [Див. : 428, с. 57-62].

9 лютого 1990 р. – через кілька днів після прийняття парламентом нового закону про свободу релігії, але до його введення в дію – Святий Престол та Угорщина відновили дипломатичні стосунки на найвищому рівні. Угода, підписана в Будапешті, проголошує, що церковні питання мають регулюватися новим Кодексом канонічного права і новим законом про релігійну свободу. Це означає, по-перше, що угорське право ґрунтується передусім не на угодах, а на законі, і по-друге, що право визнається католицькою церквою. Було укладено ще дві угоди зі Святим Престолом. На початку 1994 р. було підписано договір про військовий ординаріат [427, с. 103], що передбачає запровадження інституту капеланів в армії. 20 червня 1997 р. у Ватикані було урочисто підписано третю угоду щодо фінансових питань католицької церкви. Угорські дослідники зауважують, що угоди між Угорщиною та Ватиканом мають технічний характер, вони не містять загальних формулювань, котрі наявні в угодах типу конкордату [427, с. 103].

Аналогічні угоди в 1999 р. влада уклала з іншими історичними церквами. При цьому були враховані особливості внутрішньої структури кожної з них. Ці угоди становлять цілісні правову, міжнародно-правову та політичну гарантії діяльності церков. Вони забезпечують свободу церкви в

усіх сферах життя, передбачають фінансову допомогу церквам з боку держави.

Згідно із Законом «Про свободу совісті і свободу віросповідання, а також про церкви», прийнятим у 1990 р., церкви та релігійні віросповідання є носіями людських цінностей і відіграють значну роль у навчально-виховних процесах, у повсякденному житті суспільства [546, р. 259-278]. Вартим уваги є досвід духовної опіки, яку, згідно з цим законом, здійснюють в угорській армії священики основних конфесій. Капелани призначаються відповідною церквою, і їм присвоюються військові звання офіцерів. Вони повинні виконувати військові накази, однак їхня релігійна діяльність не підкоряється військовій ієрархії. Інститут капеланів фінансується державою. Намагаючись забезпечити політичну лояльність духовенства, уряд Угорщини ввів обов'язкову присягу капеланів на вірність державі [448, с. 123].

В період 1991-1992 рр. парламент Угорщини прийняв декілька реституційних законів. Метою такої політики було створення моделі, яка компенсувала б церкві ті втрати, яких вона зазнала за комуністичного режиму, та впровадити нові демократичні принципи, зокрема: відокремлення церкви від держави не може означати відокремлення церкви від суспільства. Церква виконує суспільно-корисні функції, зменшує навантаження держави. За умови виконання церквою соціальних програм остання отримує від держави кошти, як і будь-яка установа, що здійснює аналогічні функції. На відміну від Польщі та Словаччини процес реституції в Угорщині мав певну специфіку. На суму оціненого майна, яке підпадало під реституцію, були видані цінні папери – всього на 143 млрд. форинтів. З них католицькій церкві належала компенсація за 2300 споруд, реформатській – за 1000, євангелістській церкві – більш ніж за 100 споруд [548, р. 84]. Ще до прийняття змін та доповнень до Конституції Угорської Республіки у грудні 1994 р. парламент країни 10 червня 1991 р. прийняв Закон «Про колишню церковну власність» (XXXII/1991). Церкві було

повернуто приблизно 6 тис. об'єктів нерухомості, експропрійованих у часи комуністичного правління. Відповідно до закону, церквам повертався і церковний інвентар. Закон передбачав, щоб при поверненні церквам їхньої власності не постраждали державні та культурно-просвітницькі заклади, які до цього часу користувалися нею [473, s. 74]. Він давав право церкві вимагати лише ті будівлі, які були націоналізовані без компенсації після 1 січня 1948 р. та знаходились у віданні центральних органів влади чи місцевого самоврядування на день вступу закону в силу – 22 червня 1991 р. Влада була готова віддати церкві майно за умови, що власність, яка використовувалася на суспільні потреби, й надалі використовуватиметься для цих потреб [518, s. 53]. Слід зазначити, що через брак фінансових ресурсів процедури реституції відбувалися набагато повільніше, аніж очікувалося, й тому в 1997 р. остаточний термін для врегулювання всіх питань було подовжено з 10 до 20 років.

У 1997 р. парламент змінив систему державних субсидій церквам. Ще в 1990 р. перший вільно обраний парламент вирішив надавати фінансову допомогу релігійним організаціям на постійній основі. Це означало, що парламент щороку змушений був ділити «церковний фонд» центрального бюджету між різними церквами та конфесіями, залежно від кількості прихожан та «соціальної ролі» релігійних організацій. Проте кількість прихожан визначити було неможливо. Ідею внесення питання про релігійну приналежність в анкету перепису населення було визнано неконституційною. Відповідно до доповнень, з 1 січня 1998 р. було дозволено громадянам виділяти 2 % зі свого прибуткового податку, з яких 1 % – будь-якій релігійній організації та 1 % – будь-якій громадській організації [491]. Лише в 2000 р. за рахунок цих пожертв різні церкви та релігійні організації отримали: римокатолицька церква – 333534 форинти; лютеранська церква – 30534 форинти; кальвіністська церква – 10738 форинтів; Конгрегація віри – 8209 форинтів;

єврейська громада – 5791 форинт; послідовники Міжнародного товариства свідомості Крішни – 5505 форинтів; свідки Єгови – 5459 форинтів; баптистська церква – 3373 форинти; Тибетська буддійська громада – 2080 форинтів; унітарна церква – 1558 форинтів [53, с. 61].

Протягом 2012 р. угорський уряд надав 35 млрд. форинтів (близько 161 млн. доларів США) додаткового фінансування церквам для здійснення цілої низки заходів, зокрема для підтримки громадської колекції витворів мистецтва; підтримки системи релігійного навчання, освіти й культури; виплат щорічної компенсації за неповернену релігійну власність («ануїтет на вічні часи»); сприяння праці церковного персоналу, що обслуговує найменші села. 4 «історичні» церкви продовжували отримувати 93 % від загального обсягу державної фінансової підтримки, що надається релігійним групам [467-а, с. 2].

Конституційно-правове регулювання відносин між державою та церквою передбачає загальне регулювання діяльності релігійних організацій, закріплення принципу невтручання у внутрішні справи церкви доти, поки її діяльність не суперечить чинному законодавству й не порушує прав людини. У школах Угорщини дозволено викладання релігії, держава виділяє на це кошти. В країні успішно розвивається екуменістичний діалог [337, с. 27]. Хоча церкви відокремлені від держави, їхні керівники, на думку надзвичайного і повноважного посла Угорщини в Росії Д. Нановського, є «партнерами державного керівництва» [Цит. за : 225, с. 168].

Таким чином, падіння комуністичного режиму, зміна правової системи не могли не відобразитися на державно-церковних відносинах в Угорській Республіці. Зміна базового законодавства про свободу совісті привела до розширення конфесійного спектра діючих релігійних об'єднань. Суттєво змінився характер діяльності релігійних організацій. Нині вона включає не тільки культову практику, а й соціальну, культурно-просвітницьку, освітню та

підприємницьку діяльність. Це значно розширило сферу та масштаби взаємодій між державою, релігійними організаціями, можливості їхнього правового забезпечення. Релігійний вплив відчутний у сфері освіти, збройних силах, у політичному житті Угорської Республіки.

Аналіз норм Конституцій Угорщини та інших посткомуністичних держав, а також міжнародних документів універсального характеру засвідчує, що право на свободу думки, совісті та релігії дві основні групи свобод – у залежності від того, реалізується воно індивідуально чи колективно.

В індивідуальному вимірі право на свободу думки, совісті та релігії передбачає такі свободи:

- сповідувати або не сповідувати релігію чи вірування;
- мати або не мати релігійну освіту;
- брати або не брати участі в будь-яких формах поклоніння, не зазнавати прямого або непрямого примусу щодо розкриття своїх переконань, мати вільний доступ до місць поклоніння;
- не давати жодних клятв, що суперечать переконанням людини;
- відкрито висловлювати свої релігійні переконання або не оголошувати своїх релігійних переконань;
- не нести військову службу зі зброєю, якщо це суперечить переконанням людини, натомість проходити альтернативну цивільну службу.

У колективному вимірі право на свободу думки, совісті та релігії включає такі свободи:

- свободу висловлювати свої переконання та поширювати свої релігійні вірування, при цьому захищаючи кожну людину і групу від примусу, можливість поширювати свої переконання й вірування та дотримувати звичаї своєї релігії без втручання або вторгнення сторонніх;

- свободу утворення релігійних об'єднань, які можуть бути зареєстровані в загальному реєстрі юридичних осіб або в реєстрі релігійних організацій, щоб отримати законний статус і права юридичної особи; водночас об'єднання віруючих можуть діяти й без офіційної реєстрації;

- свободу набувати й утримувати місця поклоніння, проводити й відвідувати релігійні служби і заходи;

- свободу створювати релігійні організації та керувати ними на основі самоуправління, а також спілкуватися з іншими національними або міжнародними об'єднаннями віруючих;

- виробляти, купувати, імпортувати, експортувати й поширювати релігійну літературу, друковані та аудіовізуальні матеріали чи предмети, що використовуються для релігійної діяльності;

- засновувати приватні школи та управляти ними, а також займатися освітньою, культурною, благодійницькою та соціальною діяльністю;

- віднаходити й отримувати добровільну фінансову допомогу від окремих осіб та установ для забезпечення своєї діяльності.

Такий зміст релігійної свободи як права індивідуального та права колективного найбільш повно відображений у статті 6 Декларації про ліквідацію всіх форм нетерпимості та дискримінації на основі релігії або переконань (від 1981 р.). Водночас у сучасному міжнародному праві визначено й підстави для обмеження реалізації права на свободу думки, совісті та релігії. До них належать реалізація основних прав і свобод інших осіб, захист національної безпеки, громадського порядку, охорони здоров'я та моральності населення в рамках встановлених національним законодавством норм.

Проаналізувавши конституційно-правові акти Угорської Республіки, є всі підстави стверджувати, що за останні два десятиліття в Угорщині створено

нормальні правові умови для діяльності релігійних організацій. Нова правова база державно-церковних відносин створила умови для задоволення релігійних потреб віруючих, функціонування релігійних організацій. Припинено утиски й обмеження, забезпечуються умови для розвитку церковної інфраструктури, монастирського життя, богословської освіти, соціального служіння церков.

У процесі суспільно-політичної трансформації в Угорщині, завдяки розвиненій культурі політичного консенсусу та швидкому відродженню структур громадянського суспільства, органічно відбувся процес суспільно-політичної структуризації. З огляду на це, у країні утвердилася стабільна сучасна європейська демократична політична система. Влітку 2000 р. угорці урочисто святкували 1000-річчя державності. Символом особливої ролі Угорщини в цивілізаційному діалозі між Заходом і Сходом стало визнання короля Іштвана (Стефана), який є католицьким святым, також православним святым [171, с. 211].

На тлі широких суспільно-політичних змін закладено нову демократичну партнерську фазу взаємовідносин між державою і церквою. Визначені пріоритетні напрями політики у сфері державно-церковних відносин, серед яких – сприяння релігійним організаціям у реалізації їхніх завдань. Завдяки зміні державно-церковних відносин в Угорщині спостерігається процес відродження релігійного життя, інтенсивно розвиваються церковні структури. Релігія стала частиною духовного життя угорського суспільства. Створено діючі механізми з реалізації законів про свободу совісті та віросповідання, які сприяють гармонізації державно-церковних відносин.

За даними національного перепису населення від 2013 р. все населення Угорщини становить близько 9,9 млн. осіб. Уряд не збирає офіційні дані про релігійну приналежність. Однак ще у 2011 р. до національного перепису було

включене додаткове питання про релігійну приналежність. Відповіді показали, що населення Угорщини на 37,1 % римо-католицьке; 11,6 % опитаних належить до реформатської (кальвіністської) церкви; 2,2 % – до лютеранської; менш ніж 1 % становлять іудеї. Ці 4 групи розглядаються у країні як «історичні» релігії. 16,7 % опитаних вказали на відсутність релігійної приналежності; 1,5 % вважають себе атеїстами; 27,2 % не дали жодної відповіді. Релігійні групи, до яких загалом належать менш ніж 5 % населення, включають греко-католиків, п'ятидесятників, православних християн, християн інших конфесій, буддистів і мусульман [522-а, 2 Aprilis. – s. 1].

Угорський дослідник Б. Шанда висловлює думку, згідно з якою, порівняно з іншими європейськими країнами, угорська модель є найбільш наближеною до італійсько-іспанського зразка [427, с. 105]. Інституційне відокремлення церкви від держави має тут більш виразні обриси, ніж германські «моделі співпраці», однак Угорська Республіка забезпечує сприятливі умови для діяльності церкви значно більшою мірою порівняно зі «світською» Французькою державою. Угорську модель, яка сформувалася в 1990-х роках, є підстави класифікувати як ліберальне відокремлення, що поважає релігійну свободу і свободу церков.

12 липня 2011 р. угорський парламент прийняв новий Закон «Про право на свободу совісті та віросповідання, церкви, релігії та релігійні організації», який суттєво обмежує свободу віросповідання в Угорщині. Закон набрав чинності з 1 січня 2012 р. Він змінює процес реєстрації релігійних організацій: якщо до того вона здійснювалася судами, то тепер потребує схвалення парламентом. Тим самим фактично було скасовано реєстрацію більш ніж 350 раніше зареєстрованих релігійних груп. Відповідно до колишнього законодавства, суд був зобов'язаний надати статус «церкви» релігійній групі, яка заснована принаймні сотнею осіб, має статут і виборні

адміністративні та представницькі органи. Новий закон скасовує реєстрацію всіх раніше зареєстрованих релігійних груп і вимагає, щоб вони повторно подавали заявку на отримання статусу «церкви». Правовий статус «церкви» надає визначеним групам певні привілеї, що виражаються зокрема в доступі до кількох форм державного фінансування і звільненні від ревізії своїх фінансових операцій, пов'язаних із релігійною діяльністю.

Після набрання чинності закон про релігію визнав «церквами» 14 релігійних конфесій і деномінацій: Угорську католицьку церкву, Реформатську церкву, Лютеранську церкву, Федерацію угорських єврейських громад, Єдину угорську єврейську громаду, Автономну православну ізраїльську конгрегацію Угорщини, Будинську єпархію Сербської православної церкви, Константинопольський патріархат, Болгарську православну церкву Угорщини, Румунську православну єпархію Угорщини, Угорську єпархію Російської православної церкви, Угорську єпархію унітарної церкви, Союз баптистів Угорщини і віру Конгрегації. Відповідно до закону, всі інші релігійні групи можуть подати заявку на визнання до парламентського комітету з прав людини і релігійних справ, якщо вони відповідають критеріям, визначеним у ньому. Серед цих критеріїв – не менш ніж 100 років міжнародної діяльності або не менш ніж 20 років діяльності у країні; принаймні 1 тис. підписів; релігійна діяльність як основна мета; офіційне затвердження віри та обрядів; наявність підзаконних актів, справи про заснування і внутрішніх правил; наявність виборних або призначених представницьких та адміністративних органів. Крім того, діяльність релігійної громади не може суперечити нормам Конституції, представляти загрозу національній безпеці, порушувати основні права людини, такі як право на фізичне і психічне здоров'я, захист життя та людської гідності. Згідно з положенням закону, названий парламентський комітет повинен запитати думку Президента Угорської академії наук стосовно того, чи відповідає певна заявка означеним критеріям. Потім комітет

представляє законодавчу пропозицію щодо визнання релігійних груп, перерахованих у пропозиції, на розгляд парламенту. Для офіційного визнання церкви необхідні дві третини голосів депутатів парламенту. Парламент не зобов'язаний вказувати причину відмови релігійній групі у визнанні [513-а, 20 Január. – s. 2].

У відповідь на внутрішню та міжнародну критику 27 лютого 2012 р. парламент проголосував за надання статусу церкви додатково 18 із 84 заявників, включаючи Об'єднану методистську церкву в Угорщині, Угорське товариство свідомості Крішни, Церкву Ісуса Христа і Святих останніх днів (мормони), Угорську церкву свідків Єгови, п'ять буддистських груп (визнаних підпорядкованими одній організації) і дві мусульманські громади (також визнані підпорядкованими одній організації). Парламент проголосував проти визнання 66 релігійних груп. Наприкінці 2012 р. в додатку до зміненого закону про релігії налічувалося в цілому 27 «церков, релігійних громад і релігійних об'єднань». Оскільки ця цифра включає буддистські та мусульманські підпорядковані організації, список складається із 32 окремих конфесій, визнаних церквами; решта ж, включно з греко-католиками, отримали статус асоціацій. За законом, асоціація, яка здійснює релігійну діяльність, не має права використовувати широкий термін «церква» (угорськ. *egyház*) у своїй офіційній назві. Втрата статусу церкви мала значний фінансовий вплив на деякі релігійні групи й поставила під загрозу їхню здатність продовжувати надавати благодійні соціальні та медичні послуги [513-а, 28 Február. – s. 2].

Урядовці заявили, що новий закон про релігію був необхідним, оскільки, мовляв, нерелігійні організації реєструвалися як церкви для звільнення від сплати податку й отримання державних субсидій. У березні 2012 р. Венеціанська комісія, консультативний орган Ради Європи, висловила сумнів щодо необхідності нового закону про релігію. Вона відзначила, що

дотримання свободи думки, совісті та релігії є однією з основ демократичного суспільства і що свобода релігії та совісті включає більше елементів, ніж просто надання привілеїв, державних субсидій і податкових пільг визнаним церквам.

Угорські та міжнародні організації із захисту прав людини та релігійні громади критикували новий закон про релігію через зняття з більш ніж 350 релігійних об'єднань статусу «церкви». Вони заявили, що це дискримінує релігійні групи і політизує процес їх визнання державою. 13 серпня 2012 р. Комісар із фундаментальних прав оскаржив закон у Конституційному Суді на тій підставі, що нове положення про визнання церкви порушило принцип поділу влади, право на справедливий суд, а також право на захист. Численні релігійні організації, групи із захисту прав людини та фізичні особи також оскаржили закон у Конституційному Суді та Європейському суді з прав людини.

Міжнародні експерти висловлюють занепокоєння і зростанням антисемітських настроїв в угорському суспільстві: за деякими даними, питома вага населення з антисемітськими настроями зросла в Угорщині із 47 % у 2009 р. до 63 % у 2012 р. Ця тривожна тенденція пов'язана передусім із посиленням антисемітської риторики членів екстремістської партії Йоббік, яка отримала 12 % парламентських місць.

На підтвердження цієї тези варто навести кілька фактів, які широко висвітлювалися в угорських засобах масової інформації. У травні 2012 р. ультраправий веб-сайт опублікував результати тестування представників партії Йоббік, які в 2010 р. пройшли генетичне тестування – «щоб гарантувати, що вони не ромського або єврейського етнічного походження». В листопаді член парламенту від цієї ж партії М. Гінгоші виступив із промовою, в якій закликав скласти список депутатів та урядовців єврейського походження, стверджуючи, що вони являють собою загрозу для національної

безпеки. За ініціативи націоналістичних кіл у селі Керекі було встановлено статую колишнього регента М. Горті, під керівництвом якого сотні тисяч громадян єврейського походження були депортовані в нацистські концентраційні табори. Восени рішенням Будапештської міської ради одну з вулиць столиці було названо іменем П. Телекі, відверто антисемітського прем'єра, який представив перші антисемітські закони в Європі після Першої світової війни (1920 р.) і в бутність якого прем'єр-міністром парламент прийняв другий антиєврейський закон (1939 р.) і приступив до розробки третього антиєврейського закону (1941 р.) [522-а, 15 November. – S. 1-2].

Слід зазначити, що хоча кількість антисемітських інцидентів та антисемітських заяв, зроблених активістами партії Йоббік у стінах парламенту та за його межами, зростає, реакція на них з боку поліції та судової гілки влади є досить кволою.

3.3. Взаємини держави і церкви в Чеській Республіці

Процес християнізації західних слов'янських племен розпочався у 831 р., коли в Регенсбурзі було похрещено кілька моравських князів. У 845 р. християнство прийняли також чотирнадцять чеських князів разом зі своїми дружинниками. Місіонерська діяльність того періоду була пов'язана виключно з прагненням зміцнити політичний вплив Франкського королівства. У 60-ті роки IX ст. досягла кульмінації боротьба за церковну приналежність усєї території між Східнофранкським королівством і Візантією. Східнофранкське духовенство, перш за все баварські єпископи за підтримки Людовика Німецького, потім римський папа і константинопольський патріарх почали вести боротьбу за обширні землі в Середньому і Нижньому Подунав'ї, які ділили між собою Велика Моравія і Болгарська держава. Папська курія прагнула відновити на цій території стародавню Іллірію, пізньоантичну

церковну провінцію із центром у Сирмії, яка повинна була підлягати безпосередньому володінню Рима. Ці прагнення натрапили на опір Візантії.

Князь Великої Моравії Ростислав у 862 р. направив посольство до Візантії до імператора Михайла III. Він висловив своє прохання прислати вчителів, які могли би поширювати християнську віру мовою, зрозумілою його народові. Виконання цієї місії імператор Михайло III доручив братам Костянтину та Мефодію з міста Салоніки (Солуні), які вже мали певний досвід місіонерської діяльності й володіли мовою македонських слов'ян. Готуючись до виконання важливої місії у Великоморавському князівстві, Костянтин та Мефодій переклали слов'янською мовою церковні книги, записавши їх за допомогою складеної Костянтином близько 863 р. слов'янської абетки – глаголиці [118, с. 24-25].

Тут варто наголосити на факті, якого «не помічають» історики церкви. Перш ніж прибути до Великоморавської держави, брати-проповідники впродовж довгого часу перебували в Херсонесі, де знайшли русича чи русичів, які знали слов'янське письмо й мали «руськими письменами писану» святу Євангелію та інші церковні книги. Брати вивчили від них слов'янську мову й письмо і лише після цього подалися через Київ, Болгарію і Паннонію до Велеграду, столиці Великої Моравії [233, с. 219].

Невдовзі Костянтин і Мефодій зіткнулися із протидією і тиском з боку німецьких місіонерів, направлених Римом. Особливе неприйняття серед останніх викликала демократична православна ідея рівності всіх народів і мов, у тому числі й у спілкуванні з Богом, що її проповідували брати-просвітники з Візантії. Німецькі місіонери звинувачували Костянтина і Мефодія в порушенні принципу «тримовного універсалізму», згідно з яким спілкування з Богом і, відповідно, здійснення всіх релігійних ритуалів та обрядів дозволялося лише трьома мовами: латинською, грецькою та арамейською – мовами, якими було зроблено напис на розп'ятті Ісуса. Цей

принцип застосовувався ще в Римській імперії для поділу народів на «культурні» та «варварські». Право на «культурність» визнавалося тільки за мовами римлян і греків. Церковні ієрархи успадкували цей поділ, додавши до «богоугодних» мов ще й мову Біблії – давньоєврейську (арамейську). Такий стан справ влаштовував тих, хто тримав у своїх руках світську і церковну владу. Нерівноправність мов вони (свідомо чи підсвідомо) щоразу використовували з метою здійснення державно-політичної експансії та упокорення народів. Мотиви, що спонукали Костянтина і Мефодія переглянути принцип «тримовного універсалізму», залишаються невідомими. Можливо, у своїй діяльності вони прагнули залучити до християнської віри якомога більше слов'ян-язичників, використовуючи зрозумілу для них мову. Зі свого боку князь Ростислав розглядав діяльність християнських просвітників як важливий чинник протидії німецькій експансії щодо Великоморавського князівства.

У 864 р. князь Ростислав змушений був визнати зверхність франків, після чого ворожість німецьких священнослужителів до Костянтина і Мефодія ще більше посилилася. Після 40-місячного перебування у Великій Моравії «солунські брати» припинили свою місіонерську діяльність і покинули територію князівства [118, с. 26].

В Римі Костянтин і Мефодій удостоїлися врочистого прийому папою Адріаном II. Папа, ознайомившись зі слов'янськими богослужбовими книгами, схвалив їх, підтвердив право використовувати слов'янську мову у відправах та літургійних книгах, освятив Мефодія у священники, а два італійські єпископи освятили багато учнів Костянтина у священники і дякони. Наприкінці 868 р. Костянтин у Римі захворів і в передчутті близької смерті прийняв чернецтво, одержавши при постригу в схиму ім'я Кирило. 14 лютого 869 р. він помер, взявши перед смертю зі свого брата Мефодія клятвену обіцянку продовжувати розпочату у Великій Моравії діяльність.

Мефодій повернувся до Нижньої Паннонії, куди його призначили паннонсько-моравським архієпископом та апостольським легатом. Одним із головних обов'язків нового архіпастиря було поширення християнства серед слов'янських племен. Проте події в Моравії та Паннонії розгорталися дедалі трагічніше, внаслідок чого загальна політична ситуація в краї зазнала кардинальних змін: до влади тут прийшли політичні сили, зорієнтовані на німців. Мефодія наприкінці 870 р. ув'язнили на два з половиною роки в Баварії. Було заборонено вживати слов'янську мову в літургії. Через це в Чехії утвердився римо-католицизм. Мефодій після звільнення з в'язниці знову мусив їхати до Риму, щоб виправдатися перед папою у зв'язку зі звинуваченнями стосовно порушення ним цієї заборони. Особисто себе він реабілітував, але про продовження просвітницької діяльності думати вже не доводилося. У 885 р. Мефодій помер. Його численні учні продовжили справу «солунських братів» на інших слов'янських територіях – у Болгарії, Македонії, Хорватії [118, с. 27].

Починаючи з XV ст. в чеському суспільстві дедалі більше поширювалися ідеї Реформації. Більшість населення Чехії вважала видатного проповідника-реформатора Яна Гуса (1371-1415) своїм духовним пастирем і була готова на жертви заради його вчення. Виступаючи з критикою римо-католицької церкви і папства, Я. Гус вказував на те, що спасіння людини визначається волею Божою й не потребує армії священнослужителів. Протиставляючи Римську курію і католицький клір діяльності Ісуса Христа і перших християнських громад, реформатор доводив, що папа Римський не може бути «намісником Бога на землі» [118, с. 26]. Перебуваючи у вигнанні (1408 р.), Я. Гус написав ряд творів, де висловив думки, які стали основоположними для всіх наступних церковних реформаторів: Священне Писання має бути єдиною основою у справах віри та християнських обрядів; індульгенції (куплені за гроші папські відкупні грамоти від гріхів) не можуть

мати жодного значення без справжнього покаяння грішника; духовенство необхідно позбавити церковного майна; світська влада папи є незаконною; безгрішність папи навіть у вирішенні церковних питань не є безумовною; причастя мирян під обома видами допустиме; основну роль у справі спасіння повинна відігравати особиста переконаність. Вчення Я. Гуса полягало в тому, що наявний порядок у церкві необхідно змінити, а люди мають повернутися до того життя, яке заповідав Христос; у суспільстві не повинно бути несправедливості, експлуатації та аморальності. Засоби досягнення накресленої мети, на думку Я. Гуса, мають бути мирними, але можливе й застосування сили. Невдовзі архієпископ Празький заявив, що висловлювання реформатора підбурюють до несправедливих дій, а тому підпадають під суд інквізиції. Папа Римський видав буллу на його прокляття [118, с. 27].

Трагічною була доля католицької церкви після окупації чеських земель німецькими військами і включення протекторату Богемії та Моравії до складу Німеччини. Майже відразу після німецького вторгнення у протектораті було введено воєнний стан і здійснено операцію «Гіттер», превентивно спрямовану проти всіх можливих противників нового режиму. Удар обрушився значною мірою на священнослужителів. Загалом нацисти арештували 371 чеського та моравського священика, 73 з яких померли у в'язниці; 280 священиків було відправлено у концтабори, де близько 60 із них померли; 8 священиків було страчено, 7 померли від тортур, двоє – також померли з невідомих причини. Ця досить точна статистика змальовує загальну картину того, як жорстоко католицька церква переслідувалася нацизмом. Решта священиків потрапили під контроль окупаційної влади, і за ними постійно стежило гестапо; ті з них, хто намагався чинити опір режиму, відправлялися до виправних таборів у Німеччину. За таких обставин остаточно було загублено зв'язок чехословацьких католиків із Ватиканом. Необхідно зазначити, що з огляду на брак священиків навіть до Другої світової війни, за часів німецької окупації

ця проблема для католицької ієрархії в Богемії та Моравії стала ще гострішою [574, s. 98-100].

Наприкінці Другої світової війни католицьку церкву в Чехословаччині було майже зруйновано. При цьому, не спромігшись хоч трохи відродитися після нацистської окупації, вона знову потрапила під гніт, але вже комуністичний. Показово, що москвофільськи налаштований президент Е. Бенеш «власноруч підвів Росію та комунізм до кордонів своєї держави» [573, s. 177].

Після комуністичного перевороту в лютому 1948 р. в усі сфери суспільного життя запроваджувалася так звана «наукова», тобто марксистсько-ленінська ідеологія, заснована на атеїзмі та запереченні Бога. Впродовж 1948-1989 рр. атеїзм у Чехословаччині фактично відіграв роль державної «релігії». Кінцевою метою режиму була, звісно, повна ліквідація релігійних об'єднань. Спираючись на горезвісну сталінську тезу про загострення класової боротьби в період будівництва соціалізму, керівництво Комуністичної партії Чехословаччини, як і інших східноєвропейських партій, використовувало для нейтралізації реальних і потенційних противників режиму репресивний апарат, нагнітаючи в суспільстві атмосферу страху. Релігійні інституції опинилися під пильним контролем влади, у церковну адміністрацію інфільтрувалися агенти спецслужб, релігійні дисиденти піддавалися репресіям. За неповними даними, лише протягом 1948-1953 рр. у Чехословаччині було репресовано понад 70 тис. ні в чому не винних людей. Майже всі католицькі єпископи були або заарештовані, або відправлені в концтабори («табори примусової фізичної праці»), або вислані з країни – ситуація змінилася тільки тоді, коли комуністичний режим було повалено в 1989 р. Диктатура жодним чином не брала до уваги угоду *Modus Vivendi*, укладену в 1927 р. між представниками Чехословацького уряду та Святим Престолом. Вона стосувалася процесу призначення єпископів у країні й

гарантувала взаємну повагу інтересів обох сторін [Див. детал.: 501; 505, s. 264-265; 573, s. 118-120]. Фактично стосунки з Ватиканом було розірвано.

Крім того, КПЧ намагалася підірвати авторитет церкви за допомогою так званої Католицької акції та Руху миру (*Pacem in Terris*), а також спрямувала удар на шанованого архієпископа Празького-Берана. Спершу архієпископа ізолювали в його резиденції, а згодом вивезли до монастиря. У 1951 р. внаслідок шаленого тиску дев'ять із тридцяти єпископів та більшість нижчого духовництва присягалися бути лояльними до нового режиму [529, с. 47-50].

Основи якісно нового рівня державно-церковних відносин у сучасній Чеській Республіці були закладені листопадovими подіями 1989 р., які увійшли в історію як «Ніжна» («Оксамитова») революція. Динаміка змін у Чехословаччині була безпрецедентною: вже на п'ятий день революції «оборонна стратегія» лідерів Комуністичної партії Чехословаччини зазнала повного краху. Один західний журналіст влучно зауважив: «Те, на що полякам потрібно було десять років, угорцям – десять місяців, громадянам НДР – десять тижнів, чехи і словаки здійснили за десять днів!» [118, с. 194]. Компартію, позбавлену довіри й підтримки народу, було швидко усунено від влади. Хвиля народного обурення скинула її з того адміністративно-лідерського престолу, на який вона сама себе колись звела і право на який підтвердити так і не зуміла. Осінні події 1989 р. в Чехословаччині не випадково названі «ніжною революцією». Багатотисячні маніфестації проходили надзвичайно організовано, радикальний політичний поворот у країні відбувся майже без ексцесів. Так сталося головним чином завдяки існуванню в суспільстві певних демократичних традицій та рудиментарних громадських структур (хоча й вельми примарних), високому ступеню готовності до змін населення країни, яке добре усвідомлювало

безперспективність та чужорідність нав'язаної ззовні суспільно-політичної системи.

За образним висловом цитованого вже П. Вандича, Центрально-Східна Європа відкинула комунізм так, як людський організм відторгує трансплантований орган, але причини відторгнення були неоднорідні. Якщо стисло викласти складні процеси й різні світоглядні позиції, то можна сказати, що для частини суспільства комунізм був запереченням національної традиції та культурно-релігійної спадщини, іншим він здавався наругою над свободою, ще інші відкидали його, бо він виявився непридатним для реформування й не виправдав покладені на нього надії [35, с. 333].

Після безкровної революції Чехія розпочала системну політичну та економічну трансформацію. На початку 90-х роках ХХ ст. було закладено основи формування нового громадянського суспільства, здійснено перехід до багатопартійної системи, законодавчо деполітизовано органи державного управління. Прийнятий закон про лustrацію (1991 р.) заборонив колишній комуністичній номенклатурі посідати керівні посади в органах державної влади й управління. Під дію цього закону потрапило близько 140 тис. осіб, які співпрацювали з попереднім режимом та його спецслужбами. При цьому варто зауважити, що ці обмеження не розповсюджувалися на рядових комуністів, адже членами компартії були 1,7 млн. осіб [171, с. 2340-235].

Проблеми, що постали перед чеським суспільством наприкінці ХХ ст., виявилися складнішими, ніж це уявляли собі, й не лише антикомуністи, а й палкі прибічники старих режимів. Чеський католицький теолог Т. Халік вказує на комплекси проблем, які, на його думку, несли за собою головну небезпеку для внутрішньої стабільності посткомуністичних суспільств. Це, насамперед, етнічні конфлікти, зростання націоналізму, расизму і ксенофобії; різка соціально-економічна диференціація, недостатня солідарність, недооцінка соціальної політики і незначна роль профспілок; зростання

масштабів злочинності, діяльність мафії, не досить послідовне «зведення рахунків із минулим, з особами, які безпосередньо винні у злочинах комуністичних режимів, а також з колабораціоністами», і, нарешті, зростання сектантського фундаменталізму та екстремістських рухів [414, с. 3-5]

«Оксамитова» революція стала точкою відліку, що сигналізувала про позитивні зміни у взаємних відносинах держави та релігійних організацій. Революція знайшла загальну підтримку церкви та релігійних організацій [469, s. 142]. Празький кардинал Ф. Томашек відкрито заявив, що він і католицька церква стоять на боці народу [555, р. 17].

Празький уряд розпочав новий етап державно-церковних відносин з невдалих спроб створення «національної католицької церкви», яка мала би розірвати відносини з Апостольською Столицею. Але реально урядова політика призвела до формування паралельних структур у церкві та появи священиків-дисидентів, які діяли нелегально, не отримуючи ані дозволу властей, ані державного утримання, яке надавалося зареєстрованому духовенству. Наявність священиків так званої «катакомбної церкви» стало проблемою, яку Ватикану не вдалося розв'язати впродовж усього десятиліття після падіння комунізму. Справі не зарадив навіть візит до Чеської Республіки папи Івана Павла II у травні 1995 р. Свого часу кілька чеських єпископів висвятили, виходячи з реальної ситуації державного пресингу, одружених мирян із порушеннями канонічного права римо-католицької церкви (целібат тощо). Лише на початку 2000 р. Конгрегація доктрини віри дала остаточну оцінку ситуації в Чехії, вказавши, що чеські католики не є членами «катакомбної церкви», вони не переслідуються подібно до перших християн і повинні неухильно дотримуватися церковного права [Див.: 590-а, s. 2]. Про напруженість у взаєминах між Прагою та Ватиканом свідчить і такий факт. Протягом 2000-2002 рр. представники Чеської Республіки й Апостольської Столиці підготували міжнародну угоду, яку було підписано ними в червні

2002 р. Однак палата депутатів парламенту 110 голосами проти 90 не рекомендувала уряду ратифікувати цей договір, відтерміновуючи його розгляд до «більш сприятливих часів» [395, с. 639-640].

Відразу ж після «оксамитової» революції було скасовано всі протицерковні статті Кримінального кодексу та законодавчу норму комуністичних часів, яка дозволяла державі втручатися у процес призначення та затвердження духовенства, проповідників і всіх служителів церкви. Цей принцип знайшов своє підтвердження і в прийнятій парламентом Чеської та Словацької Федеративної Республіки (ЧСФР) 9 січня 1991 р. Хартії основних прав і свобод, яка стала важливою частиною конституційного порядку Чеської Республіки [166, с. 486].

Усі люди вільні й рівні у своїй гідності та правах, основні права та свободи невід'ємні, невідчужувані, абсолютні та непорушні, – йдеться у статті 1 Хартії основних прав і свобод. У цій статті знайшли своє відображення ідеали свободи та людської гідності. Причому вільність і рівність людей розглядаються з позиції природних прав, тобто таких, які притаманні кожній людині з її народження та існують незалежно від діяльності держави. За таких обставин стає зрозумілою вимога Хартії, за якою права і свободи людини є невідчужуваними та непорушними. Ці положення закріплюють загально визнаний цивілізованим людством і нормами міжнародного права принцип невід'ємності від людини її прав і свобод. Наведене положення слід розглядати як принцип універсальної невідчужуваності прав і свобод, коли кожна людина не може бути позбавлена своїх прав ані будь-яким актом держави, зокрема волею більшості суверенного народу, ані навіть своїм власним актом. Характеристика прав і свобод людини, як невідчужуваних, має у своїй основі визнання ключового значення цього інституту в побудові демократичного устрою держави і громадянського суспільства. Подібне тлумачення випливає з визнання і гарантування Хартією непорушності прав і

свобод людини. Положення цієї статті Хартії основних прав і свобод повністю відповідають вимогам Статуту Організації Об'єднаних Націй, який поклав на держави юридичний обов'язок дотримуватися головних прав і свобод людини, а також відповідним принципам Гельсінського заключного акта, за яким держави-учасниці беруть на себе зобов'язання постійно поважати права людини й основні свободи і докладати зусиль, включаючи співробітництво з ООН, з метою сприяння їх загальній та ефективній повазі.

Основні права та свободи гарантовані всім без будь-якої дискримінації незалежно від статі, раси, кольору шкіри, мови, віросповідання і віровизнання, політичних або інших переконань, національного, етнічного або соціального походження, майнового, родинного або іншого становища (ст. 3, п. 1). Положення цієї статті виражають один із аспектів принципу рівності: необхідність застосування однакових стандартів прав і обов'язків для всіх без винятку. Це означає, що всі особи мають і можуть користуватися на рівних підставах з іншими всім обсягом основних прав і свобод, які передбачені Хартією, без дискримінації з боку держави або інших осіб за будь-якими мотивами, включно з релігійними.

Хартією основних прав і свобод (статті 15, 16) гарантується свобода думки, совісті та віросповідання. Кожна людина має право змінити свої релігійні переконання або не визнавати жодної релігії. Гарантується свобода наукових досліджень і свобода творчої діяльності. Кожній людині надане право вільно сповідувати релігію як одноособово, так і разом з іншими, приватно або публічно, шляхом богослужіння, навчання, здійснення релігійних ритуалів та обрядів. Відповідним законом визначаються умови щодо релігійного навчання в державних школах. Водночас реалізація цього права підлягає обмеженням, які встановлюються законом; вони необхідні в демократичному суспільстві для охорони суспільної безпеки, громадського

порядку, здоров'я та моралі, а також основних прав і свобод інших осіб [166, с. 486].

Важливо зазначити, що на основі Хартії було прийнято Федеральний Акт № 308/1991 Sb, який визначив принцип свободи віросповідання та статус церков і релігійних об'єднань. Час, коли цей Акт був чинним на території Чехії (1991-2002 рр.), чеські науковці називають найбільш видатним періодом релігійної свободи в історії країни [395, с. 638]. Законодавство Чеської Республіки, утвореної 1 січня 1993 р. як незалежної держави, увібрало в себе основні принципи державно-церковного права ЧСФР. Проте нове законодавство, прийняте 1 січня 2002 р., обмежило деякі права релігійних громад.

Згідно зі згаданим Законом «Про релігійну свободу і статус релігійних організацій» № 308/1991 релігійні справи вирішує Департамент церков, який функціонує при Міністерстві культури Чехії замість ліквідованого Комітету у справах релігій. Чинне законодавство передбачає, що всі конфесії, які є офіційно зареєстрованими, мають право на отримання податкових пільг і субсидій від держави. Деякі релігійні громади відмовляються від фінансової підтримки, підкреслюючи тим самим свою незалежність.

Чеською державою визнані 33 релігійні групи. Для реєстрації нової конфесії необхідно принаймні 10 тис. дорослих віруючих або 500, якщо заявник (церква) є членом Світової ради церков. Держава встановила практично недосяжну вимогу для отримання легального статусу церкви для раніше незареєстрованих релігійних організацій, незалежно від того, чи є вони світовими релігіями, такими як буддизм, іслам, чи національними (як англіканство) [504, р. 1019].

Закон дозволяє діяти незареєстрованим релігійним громадам, але не допускає їхньої реєстрації як неприбуткових громадських організацій з метою управління майном. Прикладом такої діяльності слугує мусульманська

громада, яка ще не має всіх підстав, щоб відповідати умовам реєстрації. У Брно тільки в липні 1998 р. було відкрито першу в країні мечеть.

Вочевидь, з огляду на досить складну процедуру юридичного визнання, офіційно зареєстровані релігійні громади в Чехії користуються істотною підтримкою держави, зокрема мають право на отримання державних субсидій. Фінансування розподіляється пропорційно між зареєстрованими конфесіями згідно з членством і здійснюється за рахунок адміністративних витрат [302, с. 193].

У 2012 р. деномінації отримали приблизно 1,4 млрд. чеських крон (близько 70 млн. доларів США) від уряду. Останній пропорційно поділив ці кошти між 17 релігійними групами, які мають дворівневу реєстрацію і вирішили отримати державну допомогу, що визначається за кількістю духовенства в кожній групі. Приблизно 1,3 млрд. крон (близько 65 млн. доларів США) використано на виплату заробітної плати представникам духовенства. Залишок церкви спрямували на забезпечення церковного управління і на утримання церковної власності [425-а, 2013 – Февраль. – С. 4].

Сьогодні Чехія є однією з небагатьох країн, яка ще не має угоди зі Святим Престолом, хоча переговори з приводу її укладення розпочалися ще у квітні 2000 р. Ватикан вимагає реституції майна католицької церкви, конфіскованого комуністами й неповернутого з часів «оксамитової» революції [425-а, 2000. – Май. – С. 5]. У відповідності до інформації, оприлюдненої на конференції чеських єпископів, у державній власності залишилося близько 3 тис. об'єктів власності: шкіл, ферм, лікарень, архітектурно-історичних пам'яток. Після 1998 р. було повернуто 175 будівель. Уряд Чеської Республіки вважає неможливим компенсувати всі завдані церквам збитки в період 1948-1989 рр. На думку керівництва, у цей період постраждали не тільки конфесії, а й інші організації та громадяни. А новий переділ нерухомості може призвести до порушення інтересів інших

юридичних та фізичних осіб [225, с. 186]. Колишній прем'єр-міністр В. Клаус із цього приводу зазначив, що церква повинна змиритися з тим, що минулого не повернути. Закон «Про реституцію» від 1994 р. стосується тільки власності, конфіскованої комуністами після 1948 р., і не поширюється на всі релігійні організації в повному обсязі. Наприкінці 1994 р. парламент вніс поправку до закону про повернення або компенсування власності, несправедливо конфіскованої в період 1938-1945 рр. Цією поправкою забезпечується реституція власності іудеїв, головним чином будівель, конфіскованих за нацистського режиму. Наприкінці 90-х років ХХ ст. Федерація єврейських громад поставила вимогу перед владою про першочергове повернення 202 об'єктів власності. Станом на 2000 р. іудеям було повернуто 70 об'єктів [571, р. 109-121].

Хоча уряд повернув вірникам більшість католицьких костелів і монастирів ще в 1990 р., землі та ліси залишилися у власності держави. Це було підтверджено прийняттям в листопаді 2012 р. відповідного закону. Закон виділяє трохи більш ніж 79 % фінансової компенсації католицькій церкві й містить положення щодо поступового скорочення прямої державної підтримки релігійних груп через 17-річний період.

Церковнослужителі вважають, що після повної реституції майна держава зможе значно зменшити обсяги фінансування церкви. Крім реституції, католики бажають отримати деякі свої традиційні права, які сьогодні суперечать чеському законодавству. Серед них – право відвідувати в'язниці, не розголошувати таємницю сповіді, коли йдеться про вбивство. Перемогою для католиків та протестантів стало формування армійської пастирської служби [44, с. 14].

Успішною в Чехії є діяльність деяких неоконфесій, перш за все церкви Ісуса Христа святих останніх днів (визнана в 1990 р.) та свідків Єгови (зареєстрована в 1993 р.). Законодавство країни передбачає, що іноземні

місіонери повинні отримати дозвіл на довготривале проживання та працю, якщо мають намір перебувати на території Чехії більш ніж 30 днів. Члени незареєстрованих релігійних груп можуть без перешкод опубліковувати свої видання.

Державний департамент США у доповідях «релігійна свобода у світі», які щорічно оприлюднюються, традиційно виокремлює п'ять категорій країн-порушників релігійних свобод. Чехію віднесено до п'ятої категорії країн, де існують достатньо високі стандарти дотримання прав людини, але певні релігії, на думку аналітиків, несправедливо визначаються як небезпечні «культи» та «секти» [322, с. 15].

Стисло розглянемо діяльність греко-католицької церкви в Чехії. Після «оксамитової» революції Пряшівський єпископ монсеньйор Я. Гірка заснував у 1992 р. два нові деканати – в Оставі та Ліберцях. Після поділу Чеської та Словацької Федеративної Республіки 1 січня 1993 р. на дві самостійні держави Чеська Республіка визнала правочинність Пряшівського єпархіального єпископа та ініціювала створення спільного органу управління, оскільки Пряшів був далеко і мова йшла про іншу державу. Пряшівський єпархіальний єпископ монсеньйор Гірка організував у 1993 р. Єпископський вікаріат греко-католицької церкви у Чеській Республіці і призначив єпископським вікарієм вихідця із Закарпаття – отця І. Лявинця [487-а, s. 77]. На початку 1999 р. апостольський екзархат у Чеській Республіці нараховував 7 деканатів та 23 парафії. Духовну службу в екзархаті здійснювали 35 священників [487-а, s. 79].

Згідно з результатами перепису населення 1991 р. понад 4 млн. осіб повідомили про свою належність до римо-католицької церкви, 204 тис. – до євангелічної церкви чеських братів, 178 тис. – до чехословацької гуситської церкви, 33 тис. – до сілезької євангелічної церкви аугзбурзького сповідання, 20 тис. – до православної церкви в чеських землях, яка входить до

православної церкви Чехії та Словаччини, 7,6 тис. – до церкви адвентистів сьомого дня, 7 тис. – до греко-католицької церкви. Щотижня церкву відвідують тільки 9 % чехів, раз на місяць – 4 %, зовсім не відвідують – 65 %. Рівень довіри до церкви в Чехії найнижчий серед країн Центрально-Східної Європи: повністю довіряють їй 10 % населення, великою мірою – 18 %, трохи довіряють – 37 %, не довіряють – 36 % опитаних [95, с. 10].

Упродовж 1991-2001 рр. чисельність римо-католиків зменшилася майже на 1 млн. 300 тис. осіб, прихильників євангелічної церкви чеських братів – на 86 тис. осіб, вірників чехословацької гуситської церкви – майже вдвічі. Натомість число релігійно індиферентних та атеїстів за цей період зросло майже на 2 млн. осіб, і впродовж наступного десятиріччя чисельність цієї групи продовжувала збільшуватися [395, с. 632].

Результати перепису населення 2011 р. вказують на те, що лише 2,2 млн. осіб у Чехії мають релігійні переконання. Приблизно 11 % населення – католики, 7 % не назвали конкретної релігії, 3 % дотримуються різних релігійних переконань, включаючи протестантство, іудаїзм, іслам і буддизм. Тільки 8 % населення країни (менш ніж 800 тис. осіб) регулярно відвідують релігійні служби [425-а, 2012. – Февраль. – С. 9]

Незважаючи на ненадійність та обмеженість даних статистики, з поля зору якої ніби випадають релігійні переживання людини, інтенсивність її віри, є підстави стверджувати, що Чехію характеризує тенденція зниження офіційного членства її громадян у церквах. Ця країна є однією з найменш релігійних держав Європи: атеїзація властива свідомості 60 % опитаних [154, с. 65]. Якими є причини цієї тенденції?

Атеїзація в період «реального соціалізму» в Чехословаччині тривала досить довго (1948-1989 рр.), і переслідування релігійних громад у Чехословаччині були набагато сильнішими, аніж у сусідніх комуністичних державах. Школи були важливим інструментом атеїзації населення. Вчителі

відігравали роль «проповідників наукового атеїзму». Авторитет римо-католицької церкви був серйозно підірваний тим, що вона не змогла рішуче протистояти комуністичному режимові після 1948 р. Подібні настрої, в тому числі й навіть відверто антицерковні, в чеському суспільстві (яких не було в сусідній Словаччині) уможливили ізоляцію католицької ієрархії країни від віруючих і суспільства в цілому [96, с. 69].

Той факт, що відносно велике число громадян заявили про свою належність до різних церков під час перепису 1991 р. був, безперечно, неочікуваним. Зниження цього числа в наступний період чеські дослідники пояснюють, по-перше, тим, що вчителі, виховані в дусі марксизму, продовжували впливати на свідомість молоді, по-друге, тим, що в 1991 р. була більшою чисельність літніх людей, котрі отримали релігійну освіту в період Першої Республіки (1918-1939 рр.), по-третє, зростанням впливу суспільства споживання з його бездуховністю [395, с. 633].

Показово, що прихожани належать до найбідніших верств чеського суспільства. Більш заможні люди, особливо ті, хто раніше належав до партійної номенклатури, не змінили свого переважно негативного ставлення до релігійних інституцій [395, с. 633-634].

Тут доречно буде зауважити, що атеїзм – надзвичайно складне, неоднорідне і багатоаспектне явище, тому важко дати його однозначну дефініцію. Отже, варто приглянутися до різних дефініцій атеїзму, щоб виробити якомога цілісніший образ цього феномена і збагнути причини секуляризаційних процесів у багатьох країнах Європи. Для авторів Біблії існування Бога було настільки очевидним, що слово «атеїзм» не зустрічається в ній ні разу. У вченні отців церкви також немає багато згадок щодо атеїзму.

На думку автора роботи, найбільш вичерпну дефініцію атеїзму подає в «Енциклопедії католицькій» польський богослов В. Гранат: у філософському аспекті – заперечення існування Бога; в богословському аспекті – особовий

розрив з Богом і відмова від довіри Йому; в релігієзнавчому аспекті – відсутність релігійного культу; у психологічному аспекті – «релігія втечі»; в соціологічному аспекті – відмирання релігійних практик і десакралізація людського життя» [478, s. 1030]. Німецький кардинал В. Каспер зауважує, що атеїзм – це «погляд, який заперечує будь-який рід божества чи абсолюту, який аж ніяк не є ідентичним із людиною і зі світом нашого емпіричного досвіду та його внутрішніх принципів» [478, S. 1031] Французький науковець М. Неш вважає, що це явище – «свідоме й мотивоване відкинення Бога» [523, s. 1].

Папа Павло VI в енцикліці «*Ecclesiam suam*» («Про Церкву», 1964) називає три категорії атеїстів. Перша – це ті, «хто не визнає жодної релігії». Це індиферентні люди, агностики, а також ті, хто не визнає віри в Бога. Вони байдужі до релігії, не надають їй жодної ваги, не намагаються навіть з нею боротися – живуть поза нею. Атеїзм таких людей слід, мабуть, окреслити як практичний атеїзм. До другої категорії папа зараховує тих, котрі декларують себе як атеїсти. «Багато людей з різних причин заперечують існування Бога. Відомо, що багато хто серед них відкрито виявляє свою безбожність і бореться за те, щоб ці принципи ввести у виховні інституції та громадське життя. Такі люди опановані недоречним і шкідливим переконанням, що вони звільняють людство від застарілих і хибних поглядів на життя і світ, пропонуючи натомість, як вони самі стверджують, погляди, які узгоджуються з наукою і прогресом». Ця категорія людей поширює свій атеїзм через книжки, публікації, засоби масової інформації. Це атеїзм, підкріплений відповідною філософією, його можна назвати доктринальним або філософським. Сюди потрібно зарахувати також марксистський атеїзм. Третя категорія атеїстів – це, на думку Павла VI, комуністи. Саме цю групу папа характеризує як особливо небезпечну, віддалену від церкви, непохитну в переконаннях, яка створює особливу проблему не тільки для церкви, а й для всього людства [478, s. 99-100].

Німецький католицький богослов К. Ранер за критерій класифікації атеїзму бере джерела його походження. Він говорить про наївний і поверховий атеїзм, до якого зараховує атеїзм на зламі XVIII-XIX століть. Атеїсти цього періоду самовпевнено заявляли, ніби знають, що Бога немає. Він виділяє також атеїзм засмучений, або стурбований, якому властивий такий стан наляканості людини неприсутністю Бога у світі та Його мовчанням, що людина вже жодним чином не може відчувати те, що у світі є Божественне. Людина засвідчує у світі лише мовчання Бога і, вражена, стверджує, що світ порожній і не має жодного сенсу. Отже, ці засмучені атеїсти налякані неприсутністю Бога. Третій тип атеїзму, який виділив К. Ранер, – це індиферентний атеїзм. Він характеризується цілковитою байдужістю до релігійних проблем [537, s. 372-383].

Польський релігійний мислитель Я. Палига висловлює думку про те, що «невіра – це духовний стан людини, коли вона, розуміючи, чим є віра й чим – невіра, або що означає вірити і що – не вірити, свідомо і добровільно стверджує, що в цей момент є людиною невіруючою. Невіра в такому розумінні містить у собі два головних елементи: розуміння, тобто знання, та свідоме самовизначення, тобто рішення волі». Богослов розрізняє три категорії невіруючих людей. Першу становлять ті, хто походить із віруючих родин, але, втративши віру, творять перше покоління осіб невіруючих. Друга категорія невіруючих – це люди з байдужих до релігії сімей. До третьої категорії невіруючих належать ті, кого було виховано у традиційно невіруючих сім'ях і хто не виявляє жодного інтересу до справ віри [527, s. 459-471]. В інтелектуальному аспекті в рамках цієї категорії вирізняють: 1) атеїстів, тобто людей із виробленою системою мислення і певною філософією; 2) невіруючих, невіра яких випливає з життєвого досвіду або неможливості погодити власне життя з вимогами віри (наприклад, несакраментальне подружжя, образа на духовних осіб, політичне залучення

тощо); 3) релігійно байдужих, які дали себе опанувати практичному матеріалізмові (найбезцеремонніша форма невіри, й тому найбільш небезпечна та найменш діалогова); 4) активних атеїстів, які намагаються по можливості поширювати свою ідеологію; 5) політичних атеїстів, яких цікавить не правда, а суто політичний аспект проблеми.

Атеїзм як теорія – це заперечення реального існування Бога; атеїзм як поведінка – це життя за принципами, які ігнорують Бога («жити так, немовби Бога немає») [178, с. 142]. Можна припустити – і це припущення підтверджують численні публікації в чеських засобах масової інформації, – що мільйони невіруючих у Чеській Республіці, передусім молодих людей, мають схильність саме до такого типу поведінки. Моральний вибір багатьох мешканців цієї країни не є повністю підпорядкованим «логіці» релігії, а дедалі частіше здійснюється під впливом «логіки» секуляризованого життя. У суспільстві, з якого витісняють *sacrum*, виникають різні деструктивні сили, які затирають різницю між добром і злом, між тим, що дозволене людині як людині, й тим, що їй не є дозволене (критерії практичної етики). Нова спокуса індивідуалізму, яку ми спостерігаємо особливо серед європейської молоді, виражається в різних формах, але спільним для неї є виключна довіра до власної здатності давати моральні оцінки, а також відкинення інституцій, які вносять дисципліну й обмеження. Наголошення на суб'єктивному аспекті екзистенції людини створює умови, в яких релігія втрачає ознаки об'єктивної дійсності, стан очевидності і певності як на рівні інституцій, так і на рівні індивідуальної свідомості. Цей процес суб'єктивізації релігії в посткомуністичному суспільстві найбільше помітний щодо моральних проблем. Значні сфери суспільного та морального життя вже не знаходять обґрунтування в релігії [196, с. 116].

Підсумовуючи, слід зазначити, що державно-церковні відносини в Чеській Республіці врегульовані у відповідності до міжнародних норм права.

Держава зробила чимало для усунення рецидивів політики комуністичного режиму Чехословаччини що до релігії та церкви. Специфічною особливістю, яка має історичне коріння, є слабкий зв'язок релігії більшості з національним архетипом і низький відсоток віруючих. Також варто зауважити, що режиму повного і жорсткого відокремлення церкви від держави на території Чехії ніколи не було. Нині держава дотримується принципу, згідно з яким вона не ототожнює себе з будь-якою церквою, а також принципу рівності й автономії церков. Однак держава співпрацює з церквами у багатьох сферах. Цю модель державно-церковних відносин фахівці з церковного права називають коопераційною [570, р. 287-294].

3.4. Державно-конфесійні відносини у Словаччині

«Словацька історія», або «Історія Словаччини» містить у собі принципову проблему як історико-геополітичного, так і соціально-політичного характеру, яка останнім часом спливає у прямій формі або в підтексті не тільки у словацькій історіографії, а й у публіцистиці. Цю проблему у спрощеному вигляді можна сформулювати як дилему: Словаччина та її історія за специфікою історичного і культурного розвитку однозначно є органічною складовою західної (латинської) цивілізації, або ж вона є якимось специфічно сформованим утворенням, в якому органічно поєднуються риси східної та західної цивілізацій. Відповідно друга частина дилеми породжує уявлення про те, що Словаччина – це саме та країна і той культурний ареал, який є мостом між Сходом і Заходом.

Висновок про безумовну приналежність Словаччини до західноєвропейської цивілізації ґрунтується на, здавалося б, очевидних і неспростовних фактах: писемність і культура Словаччини аж до початку національного відродження була латинською, у конфесійному відношенні переважна частина населення за складом цілком співвідноситься з рештою Західної Європи; Словаччина має спільні з іншою Європою характер культури

та звичаї, її система шкільної освіти аналогічна західним аналогам. І головне – сама приналежність Словаччини до держав, які за своєю природою належать до категорії західних країн. Ідеєю винятковості положення Словаччини пронизана аргументація не лише географічного, а й історичного плану. Вона виходить з історичного факту – існування Великоморавської держави та місії Кирила і Мефодія, просвітницька діяльність яких перетворилася на ідеологізуючу національну традицію, що набуває символічного характеру. Значення цієї традиції в наші дні визначається трьома аспектами. У чисто політичному значенні діяльність Кирила і Мефодія пов'язана з існуванням першого словацького державного утворення. В культурно-політичному плані найголовнішим у спадщині просвітників є той факт, що їхня діяльність хоча й виникла на східному (візантійському) підґрунті, проте зуміла пристосуватися до Заходу: символом цього пристосування є візантійський чернець Мефодій, який став архієпископом римської церковної паннонсько-моравської провінції. У культурному відношенні спадщина Кирила і Мефодія стає яскраво вираженим свідченням поєднання східних і західних елементів, що виявилось в релігійному обряді та літературі [447, с. 241-242].

Поза сумнівом, найбільш трагічним періодом в історії церкви на словацькій землі був комуністичний (1945-1989 рр.). Католицька і греко-католицька церкви Словаччини, які були кісткою поперек горла для комуністичного режиму, в 1949 р. опинилися під повним контролем з боку держави. Через рік розпочалася акція держбезпеки, під час якої за одну ніч зліквідували чоловічі монастирі, а монахів було інтерновано до «таборів примусової праці» Невдовзі були ліквідовані й жіночі монастирі. Терористичний режим намагався залякати церкву гучними політичними процесами над біскупами Я. Войташаком та М. Бузалком. Я. Войташака було засуджено на 24 роки ув'язнення, а М. Бузалка – на довічне ув'язнення.

Процес над грецько-католицьким єпископом П. Гойдичем, котрого засудили на довічне ув'язнення, був тісно пов'язаний із ліквідацією за наказом Кремля греко-католицької церкви у Словаччині. Власником усіх її храмів і майна стала православна церква, а греко-католиків наvertsали на православну віру московського зразка [505, s. 264; 471; 501; 532].

Багато словаків та українців рятувалися від репресій втечею за кордон. Масштаби еміграції до Західної Європи, США і Канади дедалі збільшувалися. У відповідь маріонетковий режим заклав кордони. Як і інші країни-сателіти Радянського Союзу, Словаччина опинилася за «залізною завісою». Нове, комуністичне суспільство повинно було народитися в цілковитій ізоляції від Заходу.

У стислі терміни комуністична влада ліквідувала всі паростки громадянського суспільства. Громадянин мав стати слухняним виконавцем волі однієї «непомильної» політичної партії, яка вчила, як йому потрібно жити, у що вірити, до чого прямувати, яких героїв шанувати. Фундамент піраміди комуністичної влади у країнах «реального соціалізму» становила, безперечно, таємна поліція – служба державної безпеки. У стислі терміни вона вибудувала розгалужену мережу агентів і співробітників, найпершим обов'язком яких було доносити про будь-які прояви незадоволення громадян політикою партії та потенційні вогнища організованого опору, включаючи й церковне середовище [505, s. 264-265].

Ужгородський історик І. Вовканич доводить, що масштаби радянських репресій, спрямовані передусім проти національно свідомих українців, були найбільш вражаючими на теренах Східної Словаччини (згідно з проведеним у 1930 р. чеськими урядовцями переписом населення тут проживали понад 213 тис. греко-католиків – українців). Як зауважує дослідник, радянські каральні органи в особі НКВД і «Смершу» поводитися на території суверенної держави як загарбники. Тисячі громадян Чехословацької Республіки (ЧСР)

були заарештовані в 1944-1945 рр. у східних районах власної країни за першою-ліпшою підозрою чи за наклепом і без суду та слідства відправлялися в табори ГУЛАГу. До сталінських концтаборів було вивезено щонайменше 12 тис. осіб, вагому частку з яких складала католики східного обряду. Орієнтовні оцінки представників чеської та словацької організацій політичних в'язнів комуністичного режиму сягають загалом цифри 50-60 тис. громадян ЧСР, насильно депортованих у Радянський Союз [50, с. 253-255].

У квітні 1950 р. було проведено так званий Пряшівський собор, який де факто призвів до знищення греко-католицької церкви на кілька десятиліть. «Собор» прийняв сумнозвісний акт про повернення греко-католиків у лоно римо-католицької церкви, санкціонований ЦК компартії Словаччини на основі резолюції від 7 січня 1950 р. Під впливом Празької весни 1968 р., яка мала би продемонструвати світові «соціалізм із людським обличчям» і сприяла новій лібералізації режиму, єпископ В. Хопко попросив О. Дубчека, котрий невдовзі став генеральним секретарем компартії, реабілітувати і відновити діяльність забороненої «катакомбної» церкви. Проте урядова постанова № 70 від 13 червня 1968 р., підписана головою уряду Чехословаччини Г. Гусаком, знову заборонила діяльність греко-католицької церкви [519, р. 124-139].

Найвищим органом, який реалізовував політику компартії Чехословаччини (КПЧ) стосовно церков, був створений у 1949 р. Державний комітет у справах церкви (ДКСЦ), а на теренах Словаччини – Словацький церковний уряд. Політика «війни з релігійними пережитками» випрацьовувалася та формулювалася у найвищих партійних органах, зокрема у так званий церковній комісії ЦК КПЧ, до якої входили шість членів, чому її часто називали «церковною шісткою». Впродовж багатьох років комуністична номенклатура в особі ДКСЦ контролювала літургійну, пастирську, соціальну, добродійну, освітню, фінансову та інші сфери діяльності церков. Було встановлено обов'язкову реєстрацію релігійних організацій, духовенству

дозволялося виконувати свою місію тільки на підставі державного дозволу, який видавався винятково «благонадійним», лояльним до режиму особам. Нелегальна релігійна діяльність окремих служителів культу та релігійних громад жорстоко переслідувалася органами державної безпеки [574, s. 100-105].

Лише після листопаду 1989 р., коли відбулася «оксамитова» революція, зміни в безправному становищі церков і деномінацій стали частиною суспільно-політичних зрушень. Церкви знову здобули незалежність, і водночас перед ними відкрилися великі можливості для зміцнення їхнього становища у словацькому суспільстві. Після мирного розподілу Чеської та Словацької Федеративної Республіки на дві незалежні держави 1 січня 1993 р. на політичній карті світу постала Словацька Республіка. З того часу права і свободи людини і громадянина, їх призначення, захист і гарантії утверджуються в ній як основний і визначальний критерій правового характеру законодавства і практики його застосування. За кожною особою визнається певний комплекс природних невід'ємних прав, які зумовлюються самим фактом існування людини й мають розглядатися як гарантія її гідності.

Згідно зі статтею 11 Конституції Словацької Республіки, прийнятій у 1992 р., «міжнародні документи з питань прав і свобод людини, ратифіковані Словацькою Республікою та оприлюднені згідно з вимогами закону, мають пріоритет перед національними законами за умови, що міжнародні договори та угоди гарантують вищий рівень конституційних прав і свобод» [164, с. 446].

У Конституції зазначено, що всі люди є вільними й рівними в гідності та правах, а основні права і свободи – невід'ємні, невідчужувані та непорушні на території держави. Вони гарантуються кожній особі незалежно від статі, раси, кольору шкіри, мови, віросповідання та релігії, політичних чи інших переконань, національного або соціального походження, національності чи

етнічної належності, майнового, сімейного чи іншого стану. Ніхто не може бути позбавлений своїх законних прав, зазнавати дискримінації чи мати привілеї. Основним правам та свободам людини в Конституції Словаччини відведена II частина. Комплекс закріплених у ній прав, свобод та обов'язків являє собою певну систему, складовими якої є особисті, громадянські, політичні, соціальні, економічні права, права національних меншин та етнічних груп, культурні та релігійні права. Система цих конституційних норм визначає статус людини і громадянина у Словацькій Республіці.

Основні конституційні положення відповідають змісту статті 18 Міжнародного пакту про громадянські і політичні права та статті 9 Європейської конвенції про захист прав і основних свобод людини. Відповідно до Конституції Словаччини (стаття 24), церкви та релігійні громади ведуть свої власні справи. Кожному гарантується свобода думки, совісті, релігії та віросповідання. Тобто, це право гарантується державою не лише власним громадянам, а й усім особам, які перебувають на території Словаччини. Вказана свобода втілює в собі як право змінювати релігію чи віросповідання або не визнавати їх, так і право на публічне висловлення своєї думки. Власне, до змісту цієї норми закладено і право на вільне вираження свого релігійного переконання або віри одноособово або разом з іншими, приватно чи публічно, шляхом відправлення релігійної служби, здійснення обрядів та ритуалів. Прояви релігійної свободи можуть стати об'єктом обмеження і заборони лише в тих випадках, якщо вони завдають шкоди основам суспільного порядку, здоров'я, моралі чи свободам інших громадян у демократичному суспільстві (стаття 24.4). Особливо слід наголосити на тому, що жодна церква в країні не має статусу державної церкви з якими-небудь привілеями. Основний документ проголошує Словацьку Республіку державою, нейтральною щодо ставлення до будь-якої релігії чи ідеології [164, с. 446].

За своєю структурою і змістом Конституції Словаччини і Чехії близькі до Конституцій багатьох демократичних країн. Надзвичайно важливі та сучасні положення, що закріплені в Основному законі цих держав, стосуються прав і свобод людини і громадянина, визначають їхній правовий статус. Нові Конституції мають юридичну цінність як правові акти, які увібрали в себе свій та світовий досвід державотворення, зафіксували основи співробітництва з членами міжнародного співтовариства за загально визнаними принципами і нормами міжнародного права із забезпеченням національних інтересів. Кожна з Конституцій віддзеркалює стан спільноти, її географічну, економічну, етноконфесійну, демографічну характеристики, а також власні традиції державотворення та політичної культури.

Конституція Словаччини як політико-правовий документ довгострокової дії заклала підвалини для подальших демократичних перетворень у словацькому суспільстві та його консолідації, спрямовані в першу чергу на забезпечення прав і свобод людини, зокрема свободи совісті, релігії та віросповідання.

Крім Конституції було прийнято 22 нормативно-правових актів, що регулюють різні сфери державно-церковних відносин у республіці. Всі вони спрямовані на подолання рецидивів політики колишнього комуністичного режиму щодо релігії та церкви. Припинили свою антицерковну атеїстичну діяльність Державний комітет у справах церкви та Словацький церковний комітет, що знайшло позитивний відгук у церковних і світських колах.

Словацька Республіка була однією з перших країн на теренах колишнього соціалістичного табору, котра послідовно вирішувала проблеми церковної власності. На основі положень Закону № 282/1993 z.z. про пом'якшення несправедливих рішень колишньої влади було встановлено шляхи й умови часткової реституції майна церков і релігійних громад [208, с. 514].

У жовтні 1994 р. на території Словаччини проведено першу канонізацію: святим було проголошено великоморавського князя Ростислава, в роки правління якого слов'янська мова стала мовою святої Літургії. В листопаді 2001 р. у Римі як перший словацький святий був беатифікований українець – греко-католицький єпископ П. Гойдич [171, с. 184-185].

Напруженість викликала у словаків канонізація 2 липня 1995 р. трьох священиків, убитих у 1619 р. кальвіністами. Ця країна, що лежить між Східною та Західною Європою, між латинським та візантійським обрядами, є також ареною конфлікту між православною та греко-католицькою церквами. Владика Миколай, православний єпископ Словаччини, бойкотував міжконфесійну зустріч, що відбулася 1 липня 1995 р. під час візиту папи Римського до Братислави [47, с. 84].

Показово, що Словацька держава фінансує діяльність церков, у тому числі оплачує працю священиків. При цьому держава виходить із того, що духовні потреби населення забезпечують різні інституції, які повністю або частково повинні фінансуватися з державного бюджету [95, с. 8]. За рахунок коштів державного бюджету частково відшкодовуються витрати на функціонування єпископських адміністрацій, центральних органів церков та релігійних громад. З державного бюджету надається допомога і благодійній католицькій організації «Caritas», що йде на утримання харитативних будинків, які знаходяться під її патронатом. Хоча основним джерелом існування цієї організації є власні джерела та пожертвування прихожан, дотації та гранти для реалізації проектів соціальної та харитативної діяльності надаються з фондів Міністерства праці, соціальної політики та сім'ї Словацької Республіки. В період 1992-1997 рр. держава виділила 700 млн. словацьких крон для будівництва та ремонту сакральних об'єктів, які є власністю церков і чернечих орденів. Церкви мають право отримувати фінансову допомогу на реконструкцію унікальних сакральних об'єктів та

збереження культурної спадщини від державного фонду культури «Pro slovakia». З цього джерела фінансування церква в період 1992-1997 рр. отримала 135 млн. словацьких крон [558, s. 112-115].

Політичним міжнародним документом високого рівня стала угода між Словацькою Республікою і Святим Престолом (2000 р.).

Спільна комісія з питань підготовки договору між Ватиканом та Словацькою Республікою активно почала працювати з 19 червня 1997 р. [472, s. 180]. Про серйозний рівень роботи свідчить її якісний склад: міністр закордонних справ, міністр фінансів, міністр культури, міністр праці, міністр юстиції, апостольський нунцій у Словацькій Республіці Я. Корець, кардинал Р. Балаж, голова конференції католицьких священиків В. Філо та інші [552, s. 113]. Одними з найбільш дискусійних питань роботи комісії були питання фінансового забезпечення та автономії церкви. В липні 1997 р. Словацьку Республіку відвідав міністр закордонних справ Ватикану архієпископ Тауран. Представник Ватикану спільно зі словацькими єпископами поставив питання про розширення фінансування римо-католицької церкви. Уряд запропонував ввести церковний податок, подібний до податку в Німеччині. Церква, між тим, виявила бажання зберегти статус-кво: щорічні пожертвування відповідно з поточними потребами. Уряд Словаччини порушив питання про порядок призначення єпископів. Згідно з угодою *Modus Vivendi* від 1927 р., яку уклав із Ватиканом уряд першої Чехословацької республіки, кандидатури єпископів погоджуються з владою. Однак у 1990 р. Ватикан призначив нових єпископів без такого узгодження. Урядова делегація акцентувала увагу Ватикану на надмірному втручанні єпископів у політику. Це пояснюється тим, що єпископи на той час вже не підтримували уряд В. Мечіара через надмірний контроль засобів масової інформації, фізичне й моральне залякування політичних опонентів. Таким чином, під час підготовки проекту договору між Ватиканом та Словацькою Республікою виникли серйозні ускладнення.

Відповідальні працівники Міністерства закордонних справ та Міністерства освіти Словаччини були дуже занепокоєні несприйняттям проекту громадськістю. Народне обговорення не відбулося, через те що в дипломатичній практиці не прийнято готувати документи, які торкаються Святого Престолу, за участю народу – за словами віце-президента Національної ради Словацької Республіки А. Гуски, просто тому, що «Ватикан не має наміру брати до уваги думки, висловлені під час публічного обговорення».

Міжнародний договір, який у цілому регулює відносини між Словаччиною та Святим Престолом, був підписаний 24 листопада 2000 р. і набрав чинності після обміну документами про ратифікацію у Ватикані 18 грудня 2000 р. Договір офіційно надає право Ватикану через його субструктуру, католицьку церкву, брати участь у міжнародних справах Словацької Республіки, забезпечувати переваги і привілеї для католицької церкви через повернення церквам нерухомості разом зі значними державними субсидіями і правами. Для Ватикану це була 184 угода; з постсоціалістичних країн подібні угоди раніше підписали Польща, Угорщина, Хорватія, Югославія, Литва, Естонія, Латвія, Казахстан і Чехія [550, s. 114]. У цьому зв'язку доречно буде зауважити, що теократична монархія Ватикан, утворена в 1929 р. відповідно до Латеранської угоди, територія якої складає $\frac{1}{4}$ території князівства Монако, з населенням у декілька сотень мешканців була і залишається найбільш активним суб'єктом міжнародного права *de jure* і *de facto* [497, s. 156].

Статті 12-13 Договору регулюють питання участі в освітній та виховній діяльності католицької церкви, яка має право засновувати початкові та середні школи, університети. Існує певна аномалія: держава повинна фінансувати викладання релігії в державних школах, а також освітню і виховну систему католицької церкви взагалі, але церква вирішує, хто і які предмети буде

викладати. Все це є компенсацією церкви і канонічного права. Не випадково, що питання освіти, шкільної системи й виховання, принципи економічного забезпечення і питання реституції складають сутність Договору. Якщо католицька церква бере на себе роль гаранта і наглядача за суспільною мораллю, за що, між іншим, ця церква й бореться, – тоді вона повинна здійснювати повний контроль над відповідними закладами: контролювати шкільну систему, систему культури, державне законодавство й, нарешті, засоби масової інформації. Але сам факт укладення плюралістичною державою двостороннього міжнародного Договору, який надає преференції тільки одній релігії, порушує принцип нейтралітету стосовно справ суспільного життя і водночас юридичну рівність усіх церков і громадян незалежно від їхніх переконань. Без сумніву, цей Договір покликаний забезпечити католицькій церкві виняткове становище в суспільстві, яке не може сподобатися іншим церквам, релігійним організаціям і світським гуманістам. Його можна розцінювати як вияв недовіри до істин тих людей, які прийняли деякі інші життєві позиції, недовіри до демократії та свободи – тих цінностей, з якими папській курії важко примиритися. Хоча церква була єдиним флагманом права й моралі, їй важко погодитися з думкою, що тільки в плюралістичному суспільстві, з розмаїттям ідей і цінностей, може бути забезпечене вільне людське існування.

Основний Договір за своєю природою є асиметричним. Як міжнародний договір він містить цілу низку зобов'язань Словацької Республіки на користь Ватикану, але не закріплює жодних обов'язків Ватикану по відношенню до Словацької Республіки. Асиметрична природа Договору полягає в дисбалансі між суверенітетом держави та автономією католицької церкви. Церква наділена більш широкою незалежністю від держави, ніж держава від церкви. Зокрема, згідно з пунктом 2 статті 20 Словацька Республіка не втручається і не контролює шляхи отримання та використання церквою фінансових коштів.

Єдиним обов'язком держави є фінансова підтримка церкви. Між тим, як будь-які двосторонні угоди, укладені між двома рівними і суверенними державами, договір між Словацькою Республікою і Ватиканом має врегульовувати взаємні відносини між двома рівними і суверенними сторонами, але він не може вирішувати питання, які належать виключно до компетенції Словацької держави: питання власності, фінансові питання й т. д. Спроба застосувати норми канонічного закону у словацькому законодавстві мала б означати, що вищі органи державної влади мають відмовитися принаймні від частини своїх прав і суверенітету.

Основою демократичної системи є плюралізм у справах інтересів, цінностей, діалог і згода в суспільстві; це має сприйматися як належне в розвиненому громадянському суспільстві. Якщо міжнародна угода віддає перевагу єдиній життєвій позиції, єдиному світосприйманню, єдиному віросповіданню, то вона порушує соціальний консенсус, що є несумісним з демократією та свободою. Істотні застереження щодо філософії основного Договору висловлювали не лише словацькі інтелектуали, а й папа Іван Павло II у книзі «Пройти через поріг надії». Першоієрарх звертається до християн, і передусім до католиків, щоб не боялися правди про самих себе. «Як людина ... я не боюся католицького світосприймання, але я боюся рекатолизації, клерикалізму та релігійного фундаменталізму» [493, s. 32]. Так само, на думку опонентів, якщо неухильно дотримуватися букви Договору з Ватиканом, у Словацькій Республіці існує небезпека падіння демократії та заміни її конфесійною державою.

У Договорі від 2000 р. відображені християнські традиції та історичні переваги католицької церкви. Підкреслено історичні досягнення церкви у збереженні й розвитку словацької нації. Враховано принцип більшості, тобто той факт, що католики складають 63 % від загального складу населення Словаччини. Наголошено на духовних і моральних критеріях, у відповідності

до яких церква є єдиним гарантом моралі в суспільстві. Зафіксоване положення про те, що основою Договору має бути канонічний закон і соціально-економічне вчення церкви. Така вимога та її застосування надає Договору переважні релігійні особливості з метою впливу на правове регулювання відносин між державою і церквами на користь окремих релігійних конфесій. Це закладає підстави для тиску церков на державну владу та її законодавство в дусі католицької доктрини, яка має переважно зобов'язальний характер. Як здається, виділення і переважання канонічного закону та християнських соціальних учень у Договорі може призвести до змін у законодавстві, послаблення впливу державних законодавчих органів і, врешті-решт, до панування у словацькому суспільстві доктрини католицької церкви.

Стаття 3 Договору стосується територіальної організації та управління католицької церкви, яка отримала виключне право організовувати, змінювати та ліквідувати власні церковні структури – архієпископства, єпископства, єпархії, екзархати та апостольські адміністрації. Свята столиця надає Словацькій Республіці інформацію про організацію, зміну або ліквідацію своїх адміністративних одиниць, кордони яких повинні співпадати з державними кордонами Словаччини.

Суперечать інтересам Словацької Республіки і статті 10 та 11, які стосуються економічного забезпечення католицької церкви та реституції майна. У цьому зв'язку церква вимагає припинення будь-якого державного втручання у справи отримання фінансових коштів і розпорядження ними. Із цього випливає зобов'язання держави змінювати законодавство про оподаткування. Згідно з пунктом 11 Договору Словацька Республіка визнає виключне право церкви на всю власність, що була набута церквою до цього часу («історична власність»). У Договорі зазначено, що церковне майно було

повернуто тільки частково, хоча Словаччина не мала собі рівних серед інших постсоціалістичних країн у темпах та розмірах повернення власності церквам.

Католицька церква занепокоєна сучасним станом сім'ї. Статті 10, 11 Договору стосуються шлюбу; відповідно до них шлюб, взятий згідно з нормами канонічного права, має на території Словацької Республіки таку ж силу, як і цивільний шлюб. Ці питання були попередньо обговорені з експертами в галузі сімейного права і не викликали у них суттєвих заперечень [552, s. 7].

Договір гарантує католицьким священикам право служити у збройних силах в якості капеланів. Духовенство в армії отримує плату на рівні офіцерів (в армії чи в поліції) у відповідність зі званням і тривалістю служби. Соціальні привілеї для військовослужбовців поширюються і на капеланів.

Існує переконання, що демократичне суспільство несумісне з наданням певним групам, конфесійним або неконфесійним, привілеїв і переваг. Невід'ємні права людини закликають до скасування впливу церков на діяльність держави та її управління, щоб захистити її нейтральну правову природу. Словацька Республіка, її законодавство і законодавчі органи, а також публічні установи, на наше переконання, мають утримувати свою незалежну, нейтральну позицію; вони не можуть дозволити, щоб будь-яка релігійна конфесія набула отримала домінуюче становище в суспільстві, в результаті чого вона буде управляти суспільним і громадським життям.

Напруження, яке виникло у словацькому суспільстві у зв'язку з укладенням зазначеного Договору, було значно послаблено після підписання 11 квітня 2002 р. Президентом країни Угоди між Словацькою Республікою та одинадцятьма зареєстрованими церквами і релігійними громадами. Згідно з М. Моравчиковою, ця Угода, хоча й мала іншу природу (внутрішньодержавного, не міжнародного документа), була за змістом майже

ідентичною основному Договору між Словацькою Республікою і Святим Престолом [208, с. 519].

На основі Конституції республіки, визнаних міжнародних принципів релігійної свободи, документів ООН, які декларують свободу віросповідання, сторони дійшли згоди про те, що Словацька Республіка визнає та підтримує зареєстровані церкви та релігійні організації як незалежні та автономні суб'єкти права. Зареєстровані церкви мають право створювати організації зі статусом юридичних осіб. Влада забезпечує охорону їхніх маєтків та свободу їх розвитку. Діяльність цих юридичних осіб не повинна суперечити законодавству країни. Відповідно до пункту 4 Угоди, зареєстровані церкви та релігійні союзи мають право укладати та підтримувати контакти зі своїми партнерськими релігійними організаціями та міжнародними організаціями, бути членами цих організацій і брати участь в їхній роботі. Вони мають право отримувати матеріальну і фінансову допомогу із-за кордону, якщо цю допомогу не буде використано всупереч правовим нормам та інтересам республіки. Зареєстровані церкви та релігійні організації мають виключне право на виконання своїх церковних функцій відповідно до своїх внутрішніх приписів. Укладення шлюбу здійснюється згідно з внутрішніми приписами церков та релігійних організацій, які прирівнюються до норм шлюбно-сімейного законодавства. При цьому встановлюється єдиний порядок записів для всіх форм реєстрації. Розлучення здійснюється тільки в цивільному порядку. Церква та Словацька держава будуть співпрацювати в питаннях охорони шлюбу та сім'ї.

Важливе значення для покращення державно-конфесійних відносин мала також тристороння угода між урядом Словаччини, греко-католицькою церквою і православною церквою. Суперечливі питання власності в інтересах обох церков були унормовані відповідним договором між греко-католицькою та православною церквами від 20 грудня 2000 р.

І в другому десятиріччі ХХІ ст. релігійні громади країни продовжують подавати заяви на повернення власності, конфіскованої колишнім комуністичним урядом, хоча кінцевий строк подання заяв, визначений законом про реституцію від 1993 р., сплинув 31 грудня 1994 р. Уряд, муніципалітети, державні юридичні особи, за певних умов приватні особи повернули власність церквам. Частина цієї власності була в незадовільному стані. Між тим, закон не передбачив компенсації за пошкодження цієї власності за часів комуністичного режиму, і релігійним групам часто не вистачало коштів на реставрацію будівель. Згідно з даними Міністерства культури, розміри конфіскованої нерухомості, яку ще не повернуто, оцінити вкрай важко, оскільки в цьому питанні зацікавлена велика кількість юридичних осіб, включаючи тисячі парафій та релігійних орденів. За оцінкою Словацької конференції єпископів, держава повернула близько 35 % власності католицької церкви. У грудні 2012 р. експертна комісія погодила скласти список невирішених справ власності.

Релігійна демографія країни своєрідна. За результатами перепису 2011 р. населення Словаччини становить 5,4 млн. осіб. Католики становлять 62 % від кількості всього населення, аугзбурзькі лютерани – 5,9 %, греко-католики – 3,8 %. 13,4 % опитаних не вказали свою релігійну приналежність. Інші групи присутні в невеликій кількості, включаючи реформатську християнську церкву, інші протестантські групи, свідків Єгови, православних християн, іудеїв [154, с.58-59].

На прикладі Словаччини чітко просліджується існування деякого взаємозв'язку між релігією та етнічною приналежністю. Греко-католики в цілому представляють етнічних русинів-українців, хоча деякі русини належать до православної церкви. Більшість православних християн проживають на сході країни. Вірники реформатської християнської церкви мешкають здебільшого на півдні, біля кордону з Угорщиною, на територіях,

заселених значною мірою етнічними угорцями. Інші релігійні групи приблизно однаково розподілені по всій країні.

Конституція та інші закони Словаччини в цілому захищають релігійну свободу, хоча Закон про реєстрацію релігійних груп і об'єднань завдає певної шкоди меншим конфесіям. Він визначає статус релігійних груп, що зареєстровані, і містить вимоги щодо реєстрації. Для реєстрації релігійної групи 20 тис. її дорослих учасників, які є або громадянами Словаччини, або постійними жителями цієї країни, повинні представити Міністерству культури «чесну декларацію», яка підтверджує їхнє членство, знання статей віри та основних принципів релігії; до неї додаються ідентифікаційні номери й домашні адреси. Реєстрація надає юридичний статус, необхідний для виконання економічних функцій, таких як відкриття банківського рахунку чи оренда майна, і релігійних функцій, таких як керівництво на похоронних церемоніях чи отримання доступу до госпіталізованих одновірців. Слід підкреслити, що лише офіційно зареєстровані спільноти мають право на отримання фінансових субсидій держави. Загалом 18 зареєстрованих церков та релігійних груп отримали понад 39 млн. євро (близько 40,1 млн. доларів США) державних субсидій [292, с. 170-184].

Аналіз словацької релігійно-суспільної ситуації засвідчує, що в основних віросповідних характеристиках населення впродовж останніх років відбулися істотні зміни. Число осіб, які повідомили про свою належність до тієї чи іншої конфесії, зросло з 72,8 % у 1991 р. до 84,1 % у 2001 р., тобто на 11,3 %. В абсолютних показниках чисельність віруючих збільшилася з 3840949 до 4521549, тобто на 680,6 тис. осіб. За даними М. Кріля, атеїстів у країні нараховується лише 9,7 % [173, с. 58-66]. Якщо 4,5 млн. осіб із 5,4 млн. (число всіх жителів країни) заявляють про свою належність до тієї чи іншої церкви або релігійної спільноти, то це є свідченням того факту, що релігія не

тільки зберегла свої позиції у словацькому суспільстві, а й посилила свій вплив і присутність на політичній арені.

На підтвердження цієї тези варто навести ще кілька статистичних даних. Рівень довіри до церкви у Словаччині досить високий – повністю їй довіряють 22 %, великою мірою – 27 % жителів. Третина опитаних відвідує церкву щотижня (вищий показник лише в Польщі), 9 % – не рідше ніж раз на місяць[154, с. 60].

Висновки до третього розділу

Узагальнюючи наведений у межах цього розділу матеріал, автор констатує: церкви у країнах Центрально-Східної Європи (передусім у Польщі) навіть у радянський період офіційно визнавалися важливим чинником збереження національної ідентичності, підкреслювалася плідність їхніх зусиль у царині піднесення суспільної моралі та патріотичного виховання. І хоча державна політика комуністичних урядів у більшості випадків становила собою ліберальніший, позбавлений найбільш одіозних елементів, але все ж різновид радянської моделі, ситуація з релігійними інституціями тут склалася (якщо розглядати проблему під кутом зору міжнародних взаємин) дещо відмінна від тієї, що була в Україні. Той факт, що церкви, всупереч усьому, відіграли позитивну роль у мирних революціях, прискоривши падіння комуністичного режиму, підтверджує, що тоталітарні режими завжди зазнають поразки у своїх спробах скасувати релігії. Більше того, антирелігійна пропаганда і переслідування віруючих опосередковано працювали на авторитет церков.

Не можна не погодитися з висновком британського соціолога Леслі Голмса, який нарахував чотирнадцять рис посткомуністичної доби, серед яких – повернення незалежності та зростання націоналізму, майже цілковита відсутність культури компромісу, високі очікування від лідерів, брак довіри до

політичних інституцій, ідейна пустота й певна моральна розгубленість, відчуття тимчасовості, динамізм, нестабільність і брак почуття безпеки [35, с. 334].

У посткомуністичну добу іноді виникають певні, часом серйозні ускладнення та елементи відчуження між церквами і громадами, з одного боку, і національною елітою – з другого. Претензії католицької церкви в Польщі та православної в Росії на верховенство у суспільстві показують, як важко для багатьох людей сприйняти всі наслідки справжнього відокремлення церков від держави. Часом саме церква опиняється серед тих сил, які не можуть прийняти цінності вільного ринку, релігійного і ціннісного плюралізму, лібералізму тощо.

Існують і тривожні тенденції в духовній сфері – падіння довіри громадян до костелу; особливо помітні вони у країні атеїстичної культури – Чехії. Факт активної присутності церкви на суспільно-політичній арені самим суспільством часто-густо сприймається із застереженнями. Релігійним інституціям посткомуністичних країн доведеться здійснити величезну роботу, аби встановити по-справжньому плідний діалог із суспільством. Механічне копіювання закордонного та заокеанського досвіду тут не допоможе. Церкви мають розбудовувати свої відносини з державами, суспільствами та з іншими церквами, спираючись на багатовікову традицію й шукаючи не те, що їх роз'єднує, а те, що є в них спільним.

Побоювання того, що зі вступом до Європейського Союзу країни регіону переймуть модель західноєвропейської секуляризації, внаслідок чого релігія і церква перестануть відігравати важливу роль у суспільному житті, на думку автора, не мають під собою вагомих підстав. На початок XXI ст. церква залишається авторитетною духовною потугою на теренах Центрально-Східної Європи, зберігає серйозні позиції в багатьох сферах суспільно-культурного життя, змушуючи уряди рахуватися зі своєю думкою.

Кожна країна означеного регіону, з огляду на історично обумовлені традиції, особливості духовної культури та менталітету народу, по-своєму вирішує питання державно-церковних відносин, гарантій свободи релігії та її конфесійної інституціалізації, толерантизації міжконфесійних взаємин. Кожна держава намагається створити умови для задоволення релігійних потреб віруючих і суспільства, надання релігійним громадам більшої свободи діяльності.

Доведено, що релігійна свобода захищається Конституціями і законодавством розглянутих держав, і, як показує практика, уряди в цілому поважають релігійну свободу. Тенденція шанування урядами релігійної свободи істотно не змінювалася протягом досліджуваного періоду. Уряди продовжували забезпечувати податкові пільги та фінансову підтримку зареєстрованим релігійним групам.

Результати здійсненого в цьому розділі аналізу засвідчують, що розвиток державно-конфесійних відносин не відбувається по висхідній лінії, можливим є регрес у сфері верховенства закону і прав людини. Будапешт має вжити рішучих заходів на захист свободи віросповідання та інших фундаментальних свобод, які після прийняття в 2011 р. контроверсійного закону про релігії знаходяться в Угорщині у великій небезпеці.

Стверджено також, що перспективи збереження християнської (католицької) ідентичності народів Вишеградської четвірки в Європі, яка змінюється, залежить не стільки від політичних рішень і законодавчих норм, скільки від того, чи зможуть ці народи глибоко вірувати в Бога.

РОЗДІЛ 4

ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНІ ВЗАЄМИНИ В УКРАЇНІ: ІСТОРИЧНІ, ПРАВОВІ ТА ПОЛІТИЧНІ АСПЕКТИ

4.1. Специфіка та основні віхи становлення християнства в контексті державно-церковних відносин в Україні

Проблема відносин між державною владою та релігійними організаціями відноситься до актуальних тем сучасної політичної науки. Вони завжди були надзвичайно делікатними, але, мабуть, ніхто не заперечуватиме, що ці питання є стократ делікатнішими для теперішньої України. Українська держава та українська церква у своїй історії нерозривні. З прийняттям Україною християнства вони здійснювали взаємний вплив одне на одного: держава на церкву, а церква – на державу.

Християнство наших предків відзначалося своєю євангельською глибиною, що ствердив навіть російський історіософ Г. Федотов. Він писав про те, що київське християнство було одним із найкращих способів здійснювання Христової науки в цілому християнському світі. Воно не знайшло жодного продовження, на думку Г. Федотова, в московському християнстві, яке було зовсім іншим, часто протилежним до київського християнства [113, с. 4].

Наш народ по-своєму сприйняв християнство після його хрещення князем Володимиром у 988 р. Він поєднав у своїх віруваннях християнство з язичництвом, а відтак став двовірним. Та інакше й не могло бути. Язичництво – це релігійна картина природи і діяльності людини в ній. Християнство – це релігійна картина людини в її відносинах з іншими людьми і Богом. Саме тому, прийшовши на наші терени, воно через відсутність у нього якогось свого специфічного природобачення не могло замінити, а тим більше витіснити язичництво. Християнство християнізувало його. Тому ми й маємо

нині у віруваннях народу практично не чисте християнство, а християнізоване язичництво і водночас оязичнене християнство [146, с. 4].

Цей синкретизм є однією з підвалин тієї релігійної плюральності, яка характеризує духовний світ нашого народу і сучасний стан державно-конфесійних взаємин.

Феномен подвійної віри витлумачується різними дослідниками неоднаково. Так, М. Чубатий говорить про повну і безконфліктну асиміляцію християнством язичників-полян, культурний рівень яких був досить високим для сприйняття «світу євангельських правд». Б. Рибаків, навпаки, вважає Київську Русь державою з язичницькою системою, що довгий час протистояла проникненню християнства. За М. Браїчевським, «християнство у Давньоруській державі замінило собою первісне язичество», і «цю подію необхідно оцінювати у порівнянні цих двох ідеологічних систем» [Цит. за : 119, с. 173].

Про християнізацію праукраїнської культури та українізацію християнства, що сформувало самобутню етноконфесійну духовність Київського християнства, писав релігієзнавець А. Гудима [66, с. 173] та інші дослідники [52; 186]. Сутність українізації християнства полягає в тому, що боги давньої України одержують своїх християнських двійників, а християнські свята пристосовуються до староукраїнських свят (Різдво Всесвіту, Великий День тощо).

А. Колодний переконливо доводить, що релігійність українського народу кордоцентрична. Це означає, що в його світогляді основну роль – мотиваційну і рушійну – відіграють не розумово-раціональні сили, а світ емоцій, почуттів. Кордоцентрична релігійність є надто простою. Це релігійність серця. Вона не потребує створення якихось затеоретизованих богословських систем, де, власне, частіше за все й виникає міжконфесійне протистояння. Притаманне українцям чуттєво-релігійне ставлення до життя

не формує якоїсь ворожості до носіїв інших вірувань, адже емоційний світ віруючих різних конфесій майже співпадає. Відтак в іншому вони не вбачають якогось ворога [146, с. 4].

На противагу росіянам-екстравертам, які «прагнуть розширити свої впливи і володіння», українці є інтровертами. «Їм багато, а тим більше чужого не треба». Вони байдужі й до вірувань іншого, не прагнуть його переінакшити на лад своєї релігійної духовності, зробити «своїм». А відтак – українці толерантні до носіїв інших вірувань [146, с. 4].

Про інтуїтивний, містичний характер релігійності українця, «який є глибоковіруючим, але не ханжею, життєрадісним, але не розпусним, відданим церкві, але не тупим фанатиком, діяльним членом суспільства, а тому чесним, правдивим і непохитним у своїх переконаннях і діях», – пише український мовознавець і церковний діяч І. Губаржевський [Цит за : 119, с. 173].

Іларіон, перший митрополит-українець і визначний богослов київського християнства (1051-1072 рр.), найкраще визначив основи віри українського народу і християнське підґрунтя української церкви. Він фактично і є достовірним речником українського християнства, філософія та ідеологія якого базувалися на наступних, ним обґрунтованих принципах:

- 1) розбудова життя на євангельських засадах, що зобов'язує віруючих до соціальної справедливості, милосердя, добродійності;
- 2) моральна відповідальність перед Богом і людьми; на цій засаді ґрунтувався патріотизм київського християнства;
- 3) рівність і рівноцінність усіх народів перед Богом, отже, українській ментальності неприродними й чужими були і є будь-які прояви шовінізму, расизму і загарбництва;
- 4) демократичний (соборний) устрій церковного життя;
- 5) відкритість для християнського світу.

Історія ніколи не забуде ставлення князя Володимира (християнина) до смертної кари, що відповідало заповіді Святого Письма – «не вбий», перших у всесвітньому правознавстві норм щодо захисту особи, ким би вона не була, згідно з моральними настановами вчення Христа, що засвідчила «Руська Правда» Ярослава Мудрого, унікального взірця для всіх правителів та владик Європи (початок XII ст.), християнської людяності, кордоцентричної (зосередженої в серці) відданості «істині, добру та любові до ближнього», яким є «Поучення синам Володимира Мономаха». Варто замислитися над цими рядками з «Поучення...»: «Убогого не забувайте, але, наскільки є змога, по силі годуйте і подавайте сироті, і за вдовицю вступитесь самі, а не давайте сильним погубити людину. Ні правого, ні винного не вбивайте [і] не повелівайте вбити його; якщо [хтось] буде достоїн [навіть] смерті, то не погубляйте ніякої душі християнської; додержуйтесь [клятви]; гордині не майте в серці і в умі; лжі бережися, і п'янства, і блуду; ...не дайте отрокам (слугам – М. П.) шкоди діяти ні своїм [людям], ні чужим; вшануйте гостя; недужого одвідайте; чоловіка не миніть, не привітавши, добре слово йому подайте; страх Божий майте вище над усе» [185, с. 454-462].

Християнський ідеал людини як одиниці на етнопсихологічному підґрунті київського християнства, – зазначають дослідники, – підтверджений законодавчими актами Русі-України («Руська Правда») та діяльністю великих князів, на 3-4 століття випередив гуманістичні ідеї Західної Європи [382, с. 23, 26]. Про «цивілізований і культурний Захід» красномовно промовляють відповідні норми в кодексах законів Англії, Німеччини, Франції та інших країн, котрі санкціонували фізичні тортури підозрюваних у злочинах, численні «відьомські процеси». Незважаючи на ранню християнізацію, ця частина світу довго залишалася варварською, а її «християнська» релігійність мала виразні ознаки забобонності, завдяки яким тогочасний Захід отримав назву «темного середньовіччя» [382, с. 23].

Отже, можна зробити однозначний висновок: якщо світ візантійського Сходу сформував ідеологію «цезарепапізму», західно-римський світ – ідеологію «універсальної теократії», то християнський світ Київської Русі – «кордоцентричне» сприйняття і переживання Бога, світу і людини, що суттєво визначило етноконфесійні особливості національної духовності українського народу. Є підстави вважати київське християнство третім християнським світом після Сходу і Заходу, а його церкву – незалежним (автокефальним) помісним новоутворенням часів князів Володимира Великого та Ярослава Мудрого. Краківський єпископ Матвій (XII ст.) у листі до св. Бернарда з Клерво слушно зауважує: «Народ цей руський, що своїм великим числом дорівнює звіздам, не зберігає правил православної віри та установ правдивої релігії..., бо не хоче уподобитися ані до латинської, ані до грецької Церкви, але хоче бути окремо і від обох віддільно... Русь – це немов окремий світ» [Цит. за : 41, с. 116].

Як вважає автор, найкращою інтерпретацією цієї нашої «відокремленості», як це окреслив краківський єпископ, від Сходу (Візантія) і Заходу (Рим), є багатовікове змагання наших світських і церковних володарів до самоуправності української церкви і спротив будь-яким чужим церковним юрисдикціям.

Згідно з устроєм Вселенської православної церкви, право на незалежну церкву має кожний народ. Це стосується навіть тих народів, що позбавлені державної незалежності або живуть у багатонаціональних державах. Таке право з повною підставою належало й церкві, що її заснував у Київській Русі князь Володимир.

З прийняттям християнства в Україні постала й постійна організація церковного управління, яка називалася митрополією, з центром у Києві. Сюди прибув перший митрополит, тут перебували його наступники. На той час це була церква всієї княжої держави, але найтісніше вона була пов'язана з

українською землею та нашими предками, які на ній жили. Київська митрополія стала церквою виключно українського і білоруського народів, коли московська церква самовільно (без згоди Царгороду) поставила в 1448 р. свого власного митрополита і тим самим відокремила від церкви-матері в Києві. А 10 років по тому Московський Собор формалізував цей акт сепаратизму. Цей акт самовільного проголошення автокефалії був виразно неканонічний, але його не оспорювали з огляду на політичну силу тогочасної Московської держави.

Київська митрополія залишалася безперервно церквою українського народу впродовж усіх тисячі років її існування, і тому їй і тільки їй з повною підставою належить назва Українська православна церква. Київський Собор 1621 р., скликаний у добу тяжкої боротьби православних українців з унією, підтвердив цю думку і пішов ще далі, пов'язавши початки православної церкви в Україні з благовістям апостола Андрія Первозваного. «Святий апостол Андрій, – зазначено в постанові Собору, – перший архієпископ Константинопольський, патріарх Вселенський і апостол Український; на Київських горах стояли ноги його, і очі його Україну бачили, а уста благословляли, і насіння віри він у нас насадив. Воістину Україна нічим не менша від інших східних народів, бо і в ній проповідував апостол» [Цит. за : 228, Т. 1, с. 8].

У контексті цього дослідження особливо важливо наголосити на тому, що від самого початку утворення в Україні церкви з ініціативи державної влади існував тісний союз між церквою і державою. Держава надавала допомогу Христовій церкві, а церква, зі свого боку, дбала про авторитет державної влади серед народу і про моральний вплив на владу християнських ідеалів. Літопис зберіг слова одного з митрополитів до київського князя: «Княже! Ми поставлені в руській землі від Бога стримувати вас від кровопролиття» [376, с. 368].

Впродовж семи століть православна церква в Україні жила самостійним життям, пов'язана лише формальною підпорядкованістю церкві-матері в Царгороді, від якої вона прийняла Христову віру. В доброзичливій залежності від Царгородської патріархії вона була де-факто автокефальною, а зверхність Царгорода обмежувалася до затвердження обраних на місці митрополитів благословенними грамотами. Патріархи дотримувалися звичаю надсилати Київським митрополитам грамоти з олив'яними печатками, як до автокефальних першоієрархів, а не з восковими, як до підлеглих митрополитів [62, с. 270].

Маючи можливість жити серед свого народу як незалежна церква, Українська православна церква була тісно з ним пов'язана і спільно з ним виробила протягом століть численні особливості устрою, богослужбового уставу, церковно-релігійної культури, а також традиції і звичаї, якими вона відрізняється від інших православних церков і які разом творять її самобутність. До цих особливостей у першу чергу належить соборність, тобто управління церквою соборами за участю єпископів, духовенства і мирян, а також традиція обирати митрополитів та єпископів собором, а священиків – парафіями. Впродовж століть підпорядкування українських земель Литві, а потім поневолення Польщею православна церква була чи не єдиним джерелом та вогнищем національної самобутності українського народу. Православні церковні братства XVI-XVII століть були найвищим взірцем співпраці між народом і церквою, якої не знав будь-де християнський світ. А коли православна церква в Україні опинилася під смертельною загрозою унії, підтримуваної польською державною владою, її врятувало від загибелі запорізьке козацтво на чолі з гетьманом П. Конашевичем-Сагайдачним.

Українська православна церква, яку ієрархи РПЦ проголошують нині «не благодатною» і неіснуючою, була високорозвиненою церквою з кількохсотлітніми традиціями носія духовної культури та освіти. На відміну від

московської церкви, православна церква в Україні ніколи не наголошувала зовнішнього обрядового благочестя, не була рабою букви і титли, проте заглиблювалася у внутрішній зміст віри, дбала про розумний, осмислений, а не формальний зв'язок людини з Богом. ... Наша національна церква була інституцією, яка всебічно заохочувала розвиток проповідництва і проповідувала зрозумілою народів мовою, в той час як у Москві проповідь вважали «бісівською вигадкою» [319, с. 70]. Це була церква, яка дала вселенському православ'ю «православне ісповідання віри» Петра Могили, зараховане до символічних книг православної церкви. Це була церква, яка видала із себе цілий сонм святих подвижників віри, яких, як і всю славу історію православної церкви українського народу, привласнила собі Москва після підпорядкування Київської митрополії в 1686 р.

Суть досі не визнаного Константинопольською патріархією «узаконеного беззаконня» 1686 року полягала в тому, що патріарх Діонісій, отримавши «царський подарунок» – 120 соболинних шкірок та 200 червоних золотом, дав згоду передати – всупереч канонічним правилам – Київську митрополію з-під юрисдикції Константинопольської патріархії Московському патріархату. «Після семи століть фактичної автокефалії під юрисдикцією Константинопольського патріарха для української церкви настала темна доба московської неволі», – стверджує богослов Серафим Слобідський [376, с. 403].

Відтоді подальша доля київського християнства залежала від змін у політичному, культурному і релігійному житті Росії в цілому. Централізація влади в руках царів, їхні претензії на богообраність і верховенство в церкві ослаблювали колишній авторитет церкви та її ієрархії в усій імперії. Значення Київської митрополії зменшувалося й через те що центр релігійного життя перемістився до Москви, а пізніше до Петербурга. Відповідно переорієнтувалося й духовенство.

Однак впродовж майже всього XVIII ст. значний вплив на релігійне і культурне життя України, Білорусі та Росії здійснювала Києво-Могилянська академія, організована в 1701 р. на базі Києво-Могилянської колегії. Києво-Могилянська академія – перший вищий навчальний заклад східнослов'янських народів, видатний просвітницький і культурний центр України. «Продовжуючи традиції, започатковані вченими-братчиками, професори Києво-Могилянської академії покінчили з односторонньою орієнтацією вітчизняної освіти на візантійське «благочестя» і почали переосмислювати, засвоювати і використовувати кращі досягнення всієї тогочасної духовної культури» [169, с. 174-176].

Синодальний період історії російської церкви, що тягнувся довгих 197 років (1721-1918) і приніс українській церкві повне поневолення, був грубо неканонічний. Фахівці в галузі церковного права не один раз ставили питання, чи ця російська церква синодальної доби була канонічною, й вирішували його негативно – канонічною вона не була [228, Т. 2, с. 203, 212]. А коли так, то не була канонічною та законною й уся діяльність цієї церкви, в тому числі всі її насилля над українською церквою.

З незалежної, високорозвиненої, тісно зближеної з народом, самобутньої Київської митрополії московські царі та їхня церква швидко зробили «не-особу». Всупереч обіцянкам про широку автономію, які були дані православній церкві в Україні під час зміни юрисдикції, Москва швидко взялася ліквідувати її самостійність і самобутність. Київську митрополію було перетворено – спочатку практично, а потім і формально – на звичайну єпархію російської православної церкви. Споконвічну в Україні практику вибору митрополита та єпископів соборами було скасовано: кандидатів на вакантні єпископські кафедри призначав Святійший Синод і затверджував цар. З 1799 р. на Київському митрополичому престолі не було жодного українця [53-а, с. 26].

В підсумку московський «цезарепапізм» завершився проголошенням царя головою церкви.

В Україні було заборонено друкувати церковні книжки, відмінні від тих, що видавалися в Росії. У богослужінні було наказано вживати російську вимову; цієї русифікаційної практики російська православна церква тримається в Україні (за винятком Галичини) та Білорусі до наших днів. Було заборонено проповідувати українською мовою. До проповідництва Москва й надалі продовжувала ставитися з неприхильністю, а якщо священик хотів проповідувати, він міг робити це лише чужою народів російською мовою [376, с. 411-413].

У ХІХ ст. нівеляція православної церкви в Україні пришвидшилася. Священики, яких в Україні наприкінці ХІХ ст. налічувалося близько 12 тисяч, мали служити справі русифікації. Єпархіальні єпископи укомплектовували свою адміністрацію з росіян або зі зросійщених українців, близьких їм за духом. Священиками до більш значних та важливіших церков також призначали росіян. У багатьох українських парафіях опинилися люди з Росії, які ні за мовою, ні за культурою, ні за духом не мали нічого спільного з народом, якому вони мали служити. В той саме час талановитих священиків з України висилали до завойованих царськими військами неросійських народів для співучасті в їхньому «обрусінні» [376, с. 413]. Тобто, політика «приборкання» України йшла в парі з остаточним «приборканням» української національної церкви аж до її повного занепаду.

Вчені виокремлюють такі істотні риси, властиві державно-церковним відносинам в Україні впродовж ХVІІІ – початку ХХ століть: одержавлення церкви на всіх рівнях, перетворення її на складову державного виконавчого механізму зі статусом духовного міністерства; виконання церквою низки державних та інших невласливих церкві функцій; фактична втрата церквою незалежного від державних структур становища, її вимушено апологетична

щодо самодержавних акцій роль; проголошення самодержавно-великоросійського варіанту православної церкви панівною; державна політика ототожнення православ'я та російської нації; правова меншовартість інших націй та релігій тощо [3, с. 607].

Питання про відновлення незалежної української православної церкви стало знову актуальним у 1917 р., коли було повалено царат і в Україні спалахнуло полум'я національного руху. Домагання унезалежнення церковно-релігійного життя, українізації церкви, повернення їй соборного устрою і «недопущення на єпископські кафедри великоросів» висловлювалися на єпархіальних соборах та інших форумах по всій Україні. Наприкінці 1917 р. було створено Всеукраїнську церковну раду для скликання Всеукраїнського церковного собору. Що малося на меті, ясно і недвозначно сказано у зверненні до українського народу організаційного комітету ради: «Вільний народі український! ... Ти повинен негайно зібрати свій Всеукраїнський Православний Собор духовенства та мирян і відновити на ньому давню незалежність Української Церкви, стверджену Переяславським трактатом і незаконно знищену Московщиною!» [116, с. 408-409].

Усвідомлення потреби незалежності української православної церкви було настільки поширене до часу скликання в жовтні 1921 р. першого Всеукраїнського православного церковного собору, що на цьому історичному соборі питання автокефалії навіть не дискутувалося. У прийнятих собором канонах урочисто стверджується: «Українська православна церква, яку примусово і протиканонічно московська царська влада позбавила автокефалії, яка морально і канонічно завжди залишалася автокефальною, а ухвалою Всеукраїнської Православної Церковної Ради від 5 травня 1920 року фактично відновила свою автокефалію повністю, є автокефальна, ніякому духовному урядові інших православних Церков не підлегла і сама порядкує своїм церковним життям за провідництвом Святого Духа. Українська православна

церква, як автокефальна, є вільним членом Всесвітньої Соборної Апостольської Православної Церкви і лишається в непорушному братерському єднанні зо всіма православними церквами» [116, с. 136-137]. Собор постановив визнати аморальним і антиканонічним актом примусове підбиття української церкви під зверхність Московського патріархату, що знищило дух її вільної творчості. «Це було не тільки грунтовне порушення канонів..., але й порушення самого духу Христової науки про любов, рівність та братерство» [116, с. 137] – заявила Всеукраїнська православна церковна рада у зверненні до духовенства України у грудні 1921 р. Єдиним можливим шляхом для української православної церкви було повністю незалежне, вільне від будь-якого підпорядкування життя, і на цей шлях вона стала.

Комуністичний режим швидко усвідомив, що духовно-моральна сила і національно об'єднуючий вплив незалежної української церкви на народ становлять небезпеку для його мети – створення суспільства без Бога, християнської моралі, національної свідомості. Автокефалія стала в очах влади рівнозначною з крамольними в такому суспільстві націоналізмом і сепаратизмом, «контрреволюцією» та «петлюрівщиною». На сфабрикованому в 1930 р. процесі Спілки визволення України у причетності до нібито антирадянської діяльності цієї фактично неіснуючої організації було обвинувачено всю Українську автокефальну православну церкву. До 1937 р. єпископат церкви, майже все духовенство були знищені. Не обминули «караючого меча революції» й миряни, які активно виступали за автокефальну церкву в Україні. 27 листопада 1937 р. було розстріляно митрополита Василя Липківського [66, с. 194].

Зі сказаного випливає, що українська церква і релігія були для комуністів чи не найбільшим ворогом, більшим ніж християнство перших століть для тодішньої влади. Антицерковну істерію на просторах СРСР

викликало проголошення у вересні 1937 р. ЦК ВКП(б) «безбожної п'ятирічки», упродовж якої з релігією та церквою мало бути «покінчено».

Знищена під час сталінського терору, українська автокефальна православна церква знову відродилася під час Другої світової війни. Відродилася спонтанно, волею народу, який, незважаючи на два десятиліття жорстоких гонінь, не втратив віри в Бога та відданості рідній церкві. За одне лише літо 1942 р. у Східній Україні було засновано понад тисячу українських православних парафій [49, с. 234-235]. І зростання їх кількості, напевне, тривало би, якби не дедалі більші утиски з боку окупантів. Жертвами німецького терору впало понад 100 українських православних священників і церковнослужителів. Німці спалили на самій лише Волині щонайменше 14 сіл і 17 церков, у деяких випадках із замкнутими в них людьми [48, с. 98-99].

Після повернення в Україну радянської влади в 1943-1944 рр. в ній цілковито запанувала Російська православна церква, очолена Московським патріархатом. Цього разу на українських землях уже непотрібно було формально встановлювати владу російської церкви – вона безумовно вважала їх своєю територією.

Першою жертвою більшовицько-сталінського політичного геноциду стала Українська греко-католицька церква. Удар насамперед падав на єпископат, без якого церква існувати не може. 11 квітня 1945 р. у Львові було заарештовано митрополита Й. Сліпого, у Станіславові (нині Івано-Франківськ) – єпископа Г. Хомишина, у Перемишлі (нині Пшемисль, Польща) – єпископа Й. Коциловського, без жодного протесту польської влади і духовенства. Всі вони були засуджені. Крім митрополита Й. Сліпого, який мучився у в'язницях і на засланні 18 років, ніхто з них не повернувся на волю.

Тепер настала черга самої церкви. Під безпосереднім тиском влади у Львові 8-10 березня 1946 р. було скликано так званий «собор», на який прибули заздалегідь підібрані 214 священники та 19 світських осіб. Зміст його

«роботи» зводився до термінового вирішення двох основних питань: розрив зв'язків із Римом і перехід церкви під владу Московського патріарха. З погляду канонічного права як католицької, так і православної церков, названий собор, а також синод православної церкви були повністю нелегальними актами. На синоді не було жодного католицького єпископа, адже всі вони були ув'язнені. Православна церква не мала жодного права скликати синод існуючої ще Української греко-католицької церкви. Але для московського патріархату і радянського режиму питання легальності не мало жодного значення, оскільки в них не було жодної пошани до канонічного права [183, с. 19]. Отже, Львівський собор 1946 р – це не лише трагічна віха в історії греко-католицької церкви в Україні. Однаковою мірою це й трагедія православної церкви взагалі, оскільки саме їй в особі Московської патріархії тоталітарним режимом було відведено роль могильника іншої церкви.

У 1949 р. радянський уряд зліквідував Українську греко-католицьку (уніатську) церкву в Карпатській Україні, анулювавши Ужгородську унію від 1646 р. Карпатську Україну, яка була до війни у складі Чехо-Словаччини, в 1945 р. було включено до СРСР. Закарпатський єпископ Теодор Ромжа помер у листопаді 1947 р. за таємничих обставин. Більшовики імітували нещасний випадок, але коли єпископ залишився живим, його отруїли у шпиталі [183, с. 194].

Після цих подій за найменший вияв незгоди з позицією комуністичної влади на людей чекала в'язниця або заслання. В результаті майже половину (понад 2 тис. осіб) духовенства було ув'язнено або депортовано, 10 % емігрували за кордон [66, с. 226].

Частина духовенства пішла в підпілля, утворивши «катакомбну церкву», наслідуючи перших християн-мучеників у Римі. Ця церква підтримувала незборимий дух народу та його віру в історичну справедливість, хоча політика партійної номенклатури в царині релігії здійснювалася з винятковою

жорстокістю. Так, загалом за перші 45 років радянської влади загинули (були розстріляні або померли в концтаборах) не менш ніж 50 тис. священнослужителів [3, с. 475].

Отже, після насильної ліквідації греко-католицької церкви в 1946-1947 рр. Московська патріархія підпорядкувала собі всі її єпархії та парафії в Західній Україні. Маючи в Україні повну монополію церковної діяльності, традиційно шовіністична Російська православна церква протягом десятиліть після Другої світової війни провадила послідовну політику тотальної денаціоналізації церковного життя. Як і за царя, вона відзначалася беззастережною вірнопідданістю владі, незважаючи на те що після короткотривалих теплих відносин із церквою під час війни атеїстичний режим уже невдовзі по її закінченні розгорнув новий наступ на віру і церкву. Схвалене і контрольоване владою церковне керівництво не протестувало проти масового закриття церков, переслідування віруючих, максимального обмеження своєї діяльності. Натомість воно тісно співпрацювало з атеїстичною владою, сприяючи русифікації українського народу, ліквідації церковної та національної самобутності. Всі здобутки минулого в галузі українізації церкви були нещадно викоренені. У церквах знову запанувала церковнослов'янська мова з російською вимовою. Винятком була лише Галичина, де з огляду на глибоко закорінену довголітню традицію допускалася українська вимова.

Проповіді було дозволено виголошувати лише російською мовою. Єдина в Україні духовна семінарія діяла в Одесі – одному з найбільш інтернаціональних міст України – і, звичайно, була цілком зрусифікована. Все церковне життя, вся робота церковної адміністрації провадилися російською мовою.

Православна церква в Україні була повністю підпорядкована Москві. Єпископів на єпархії в Україні призначав Священний Синод Московської

патріаршої церкви. Всі рішення щодо церковного життя приймалися в Москві. Назва «екзархат України» практично означала лише територію, на якій знаходилися єпархії, що ні в чому не відрізнялися від подібних єпархій у решті Радянського Союзу. Митрополит Київський і Галицький не був першоієрархом і духовним керівником самобутньої церкви – він був, за словами українського діаспорного письменника і громадського діяча О. Воронина, – намісником церкви-поневолювача у церкві-колонії.

Ознаки ослаблення напруги в державно-церковних і особливо державно-православних відносинах з'явилися лише наприкінці 1980-х років. Релігійні спільноти поступово почали виходити з-під партійно-державного контролю й діяти у незалежному режимі.

У 1989 р. в Україні було відроджено автокефальний рух. На початку 1990 р. Всеукраїнський собор Української автокефальної православної церкви (УАПЦ), що відбувся в Києві, затвердив факт відновлення УАПЦ та ухвалив рішення про створення її патріархату. Першим патріархом було обрано митрополита Української православної церкви в США Мстислава (Скрипника).

Прагнучи обмежити поширення УАПЦ і враховуючи процеси національного та релігійного відродження в Україні, керівництво Російської православної церкви (РПЦ) реорганізувало свої структури в Україні. Український екзархат РПЦ було перейменовано в Українську православну церкву на правах автономії. Внаслідок цього виникла Українська православна церква, залишаючись складовою частиною Московського патріархату. Частина українського духовенства на чолі з митрополитом Філаретом після проголошення незалежності України поставила питання перед керівництвом РПЦ про повну автокефалію. Не одержавши, однак, згоди, у 1992 р. вона об'єдналася з УАПЦ та утворила Українську православну церкву (УПЦ) Київського патріархату. Проте ряд єпископів УАПЦ не підтримали нового

об'єднання і після смерті глави УПЦ Київського патріархату Мстислава в 1993 р. знову проголосили УАПЦ, головою якої було обрано патріарха Димитрія. У свою чергу, собор УПЦ Київського патріархату обрав митрополита Володимира патріархом Київським і всієї Русі-України (1993-1995 рр.). Після його смерті УПЦ Київського патріархату очолив митрополит Філарет, якого було обрано патріархом. Таким чином, нині в Україні діють три православні церкви – УПЦ Київського патріархату, УАПЦ та УПЦ Московського патріархату [386, с. 96].

Трагічна роз'єднаність українського православ'я призводить до зростання напруженості у православному релігійному середовищі і завдає шкоди національно-державному відродженню українського народу.

Міжцерковні протиріччя в Україні, про що йшлося вище, мають давні історичні корені. Вони також є віддзеркаленням загального стану демократичних процесів, зумовлених специфікою перехідного періоду від тоталітаризму до громадянського суспільства. Разом з тим, ці конфлікти зумовлені й нинішньою важкою політичною та економічною ситуацією в країні, невирішеними проблемами власності на культові споруди, боротьбою за сфери впливу в релігійно-церковному житті.

Безпідставними є твердження ієрархів російської церкви, що тільки вона, як нібито церква-мати, має право надати автокефалію церкві в Україні. Церквою-матір'ю для української православної церкви, була Царгородська патріархія, а не московська церква, до якої віра Христова і церковна організація прийшли з України. Більше того, автокефалія – це не дар, що ним можна нагороджувати іншу церкву, а невід'ємне право кожного народу, і цим правом користуються церкви більшості православних країн світу. Не є винятком і не має бути завжди комусь підпорядкованою і українська православна церква.

4.2. Законодавче регулювання державно-церковних відносин у незалежній Україні

Україна, як суб'єкт колишнього Союзу РСР, була позбавлена можливості здійснювати власну політику щодо релігії та церкви. Догматизований марксизм, що впродовж десятиліть був офіційною ідеологією, однобічно розглядав релігію, формував лише негативне ставлення до неї, до її ролі в історії українського народу. Державна влада тих часів діяла за принципом сили і неповаги до переконань і віри людини, вдавалася до насильницьких та незаконних акцій. Націоналізація церковного майна, вилучення церковних цінностей і вивезення їх до Російської Федерації, масова руйнація храмів, адміністративно-командні методи утвердження атеїзму у свідомості людей супроводжувалися терором та репресіями проти духовенства, насиллям над віруючими. Однак, незважаючи на всі титанічні зусилля комуністичної партії, Україна не стала країною «масового атеїзму». Релігійність населення України впродовж усіх років радянської влади залишалася набагато вищою, ніж в інших республіках Союзу включно з Російською Федерацією, а успіхи антирелігійної пропаганди – набагато меншими, ніж про це оголошувалося на форумах ЦК КПРС.

Деідеологізація державної політики України в царині релігійно-церковного життя, формування нової парадигми відносин держави з церквою розпочалися наприкінці 80-х – на початку 90-х років минулого століття. Здобувши державну незалежність, Україна, як і більшість європейських постсоціалістичних країн, засвідчила свою рішучість покінчити з тоталітарним минулим і стати на шлях демократичного розвитку. У досить короткі терміни монополізм комуністичної ідеології, з характерним для неї зневажливим ставленням до всього релігійного, був замінений поміркованим підходом держави до релігії і церкви. В його основу були покладені самотутня духовність нашого народу, його віротерпимі традиції з часів київського

християнства та цінності, підтримувані світовими демократіями. Насамперед ідеться про гарантії щодо рівності громадян перед законом поза їхньою конфесійною належністю, свободи совісті і віросповідань, визначеність меж релігійної свободи тільки через посередництво закону, взаємоповагу між державними інституціями та релігійними об'єднаннями тощо.

Для врегулювання відносин органів державної влади з релігійними організаціями в умовах демократизації суспільства 23 квітня 1991 р. було прийнято Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» /далі – «закон» [326, с. 283], яким встановлено оптимальні демократичні параметри державно-церковних відносин, створено правову базу для забезпечення повноцінного функціонування релігій та їхніх організацій на теренах України.

Згідно з базовим законом, кожен громадянин України (стаття 3) має гарантоване право:

- мати, приймати і змінювати релігію або переконання за власним вибором;
- одноособово чи разом з іншими сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої;
- відправляти релігійні культу, крім тих, які порушують громадський порядок, пов'язані з посяганням на права інших громадян, можуть заподіяти шкоду населенню;
- відкрито виражати і вільно поширювати свої релігійні або атеїстичні переконання.

Разом із цим, у законі передбачені правові гарантії свободи совісті. Вони стосуються:

- заборони примушувати громадян при визначенні ними свого ставлення до релігії, до сповідання або відмови від сповідання релігії, до

участі або неучасті в богослужіннях, релігійних обрядах і церемоніях, до навчання релігії;

- батьків або осіб, які їх замінюють, які за взаємною згодою мають право виховувати своїх дітей відповідно до своїх власних переконань та ставлення до релігії;

- рівності (стаття 4) громадян перед законом незалежно від ставлення до релігії;

- заборони (стаття 5) втручання релігійних організацій у діяльність інших релігійних організацій, проповідування ворожнечі, нетерпимості до невіруючих і віруючих інших віровизнань.

Пріоритет прав людини на свободу світогляду передбачає їх верховенство над правами церкви як інституції. З цього випливають три основні принципи взаємодії церкви і держави. По-перше, жодна церква не може претендувати на особливе становище, а держава повинна дотримуватися принципу рівності церков. По-друге, держава повинна забезпечити можливість здійснення релігійними організаціями їхніх функцій – вирішуючи правові, майнові та інші питання, що входять до її компетенції. По-третє, держава зобов'язана втрутитися, якщо йдеться про порушення прав людини в релігійній практиці церкви.

Згідно із зазначеним законом церква відокремлена від держави. Це означає, що:

- держава не втручається у здійснювану в межах закону діяльність релігійних організацій, не фінансує діяльність будь-яких організацій, створених за ознакою ставлення до релігії;

- усі релігії, віросповідання та релігійні організації є рівними перед законом;

- не дозволяються і не встановлюються будь-які переваги чи обмеження однієї релігії, віросповідання чи релігійної організації щодо інших;
- релігійні організації не виконують державних функцій;
- релігійні організації не беруть участі у діяльності політичних партій, не висувають кандидатів до органів влади, не ведуть агітації або фінансування виборчих кампаній;
- релігійні організації мають право брати участь у громадському житті, а також використовувати нарівні з громадськими об'єднаннями засоби масової інформації;
- релігійна організація зобов'язана додержувати вимог чинного законодавства і правопорядку (стаття 5).

Згідно із зазначеним законом школа відокремлена від церкви (стаття 6). Це, зокрема, вказує на світський характер державної системи освіти та вільний доступ до різних видів і рівнів освіти, що надається громадянам незалежно від їхнього ставлення до релігії.

Закон від 1991 р. передбачає право на існування релігійної організації в силу самого факту її створення, а також спрощений порядок набуття нею статусу юридичної особи. У відповідності до статті 13 закону «релігійна організація визнається юридичною особою з моменту реєстрації її статуту». Порядок реєстрації релігійних організацій визначений статтею 14 закону. В ній, зокрема, зазначено, що релігійні центри, управління, монастирі, релігійні братства, місії та духовні навчальні заклади подають статут на реєстрацію до обласної, Київської та Севастопольської міських державних адміністрацій, а в Автономній Республіці Крим – до її уряду. Орган, який здійснює реєстрацію, в місячний термін розглядає заяву та статут релігійної організації, приймає відповідне рішення і не пізніше як у десятиденний термін письмово повідомляє про нього заявника. Чинним законом передбачено, що в

необхідних випадках орган, який здійснює реєстрацію статутів релігійних організацій, може зажадати висновок місцевих органів влади, а також спеціалістів. У цьому разі рішення про реєстрацію приймається у тримісячний термін.

Зі змісту статті 13 випливає, що правоздатність релігійної організації виникає в момент реєстрації її статуту (положення). Цивільна правоздатність релігійної організації, як і будь-якої юридичної особи, не безмежна; вона визначається відповідно до цілей її діяльності, які, у свою чергу, визначаються її статутом (правами, обов'язками і відповідальністю) за Конституцією і чинним законодавством України [Див. докл. : 303].

Слід підкреслити, що керівники церков і релігійних організацій України підтримують і відстоюють саме такий порядок реєстрації статутних документів, у тому числі й перед експертами Ради Європи.

Нині чинний закон на відміну від законодавства багатьох країн Західної та Центрально-Східної Європи не встановлює випробувальний термін для релігійних організацій і не визнає відмінностей у статусі церков більшості та нечисленних конфесій, включаючи нові й меншинні для України релігійні течії.

В законі знаходимо також інше важливе положення (стаття 32), яке свідчить про бажання законодавця ввести Україну в систему європейського права: «Якщо міжнародним договором, в якому бере участь Україна, встановлено інші правила, ніж ті, що їх містить законодавство про свободу совісті та релігійні організації, то застосовуються правила міжнародного договору».

Однак під тиском тих, хто вважав цей закон надто ліберальним, Верховна Рада в 1993 р. прийняла поправки до нього, які, з точки зору міжнародних стандартів прав людини, частково обмежували релігійну свободу закордонних релігійних місій. Найважливішим щодо релігійної

свободи було доповнення до статті 24, ч. 4, яка в новій редакції звучить так: «Священнослужителі, релігійні проповідники, наставники, інші представники зарубіжних організацій, які є іноземними громадянами і тимчасово перебувають в Україні, можуть займатися проповіданням релігійних віровчень, виконанням релігійних обрядів чи іншою канонічною діяльністю лише в тих релігійних організаціях, за запрошенням яких вони прибули, і за офіційним погодженням з державним органом, який здійснив реєстрацію статуту» [Цит. за : 195, с. 36]. Як зазначає представник австрійської східної місії мормонської церкви Г. Біддулф, ця поправка «суттєво обмежує можливість в'їзду всіх іноземних представників тих віросповідань, які досі не існували в Україні як юридичні особи... Це не тільки ускладнює вираження релігійних переконань негромадянам України, а й суттєво перешкоджає доступу українців до нових віросповідань» [461, р. 339].

Вочевидь, пропоновані в законі шляхи розв'язання проблем релігійної сфери не завжди були найвдалішими: на слабкі місця закону вказували численні «рецензенти» європейського співтовариства. Це деяка невідповідність закону Конституції України /Автор має на увазі, що в Конституції України в редакції, яка набрала чинності з 1 січня 2006 р., у статті 35 ідеться про «право на свободу світогляду і віросповідання», а в законі – про «свободу совісті»/, невідповідність мінімальної кількості засновників релігійної організації (10 осіб) мінімальній кількості засновників громадської організації (3 особи), подвійна на практиці реєстрація, забезпечення законом прав лише громадянинові України й відсутність згадки про права апатридів, тобто осіб без громадянства, тощо. Існує брак ясності щодо того, які організації реєструються регіональними державними органами, а які – Державним органом з релігійних питань. Закон також містить ряд неоднозначних положень, які залишають значну свободу дій виконавчим

органам. Отже, досить прогресивний на час свого ухвалення закон нині вже потребує значних змін [373, с. 36].

Практика міжцерковних відносин, здійснення громадянами права на свободу совісті в умовах поширення новітніх релігійних течій свідчить про те, що чинне законодавство України не повною мірою враховує сучасні реалії церковно-релігійного життя, суперечності, що виникають у полі міжцерковних стосунків, а також наслідки впливу на громадян маловивчених релігійних новоутворень. Головним недоліком чинного законодавства можна вважати невизнання церков, що мають ієрархічну побудову, як самостійних суб'єктів правовідносин. Це не лише суперечить внутрішнім принципам ієрархізованих церков, а й ускладнює управління громадами вищими церковними органами, практично унеможлиблює безперешкодну зміну громадами підпорядкування тому чи іншому релігійному центрові, що спричиняє міжконфесійну напругу. Між тим, за умови визнання церкви цілісним і самостійним суб'єктом правовідносин, вищий орган управління церквою брав би на себе всю повноту відповідальності за діяльність складових своєї структури. Це дозволило б уникнути втручання держави у внутрішні організаційні справи церкви [363, с. 67].

Проте, якщо бути об'єктивним і не перебільшувати слабкі місця чинного закону, якщо зважено, з повагою ставитися до вітчизняного історичного досвіду, особливостей і традицій врегулювання відносин у релігійній сфері, дотримання міжконфесійної толерантності, якщо враховувати, що європейські рекомендації нерідко також не ідеальні й від них доводиться відмовлятися й самій Європі як від нереальних (згадаймо приклад розрекламованої в Англії, Німеччині, Франції «доктрини мультикультурності»), якщо, зрештою, брати до уваги, що в Європі чомусь миряться і з більш недемократичними законами «своїх» держав, то слід констатувати, що саме унормування майже всіх

принципово важливих відносин у релігійній сфері України забезпечило закону відносно довге життя [125, с. 234].

«Безперечно, – зазначалося у відкритому листі Священного Синоду УПЦ Київського патріархату Президенту України від 13 грудня 2010 р., – що абсолютно досконалих законів не буває, але в цілому діючий закон дозволяє повною мірою розвиватися і вільно діяти релігійним організаціям» [46].

Заслугою Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» є передусім те, що він уперше законодавчо закріпив якісно нові правові відносини між державою, з одного боку, і релігійними організаціями, віруючими – з другого. Сьогодні здебільшого лише спеціалісти – науковці, практики – усвідомлюють, який колосальний крок було зроблено цим законом від колишніх законодавчих і нормативних актів, зокрема «Положення про релігійні об'єднання в Українській РСР» (листопад 1976 р.) [318, с. 420] та «Інструкції про застосування законодавства про культури» Ради у справах релігійних культів при Раді Міністрів СРСР» (1961 р.) [114, с. 172-182].

Щоб побачити значущість кроку вперед закону (а тут частково криється пояснення його відносного довголіття), слід взяти до уваги, що в Положенні від 1976 р. не йшлося про церкву як суб'єкт права, про гарантування права сповідувати релігію, про можливість релігійного об'єднання, організації, про право релігійної громади набувати статусу юридичної особи. Релігійне об'єднання могло приступити до своєї діяльності лише після проходження всіх чиновницьких кабінетів у республіці та прийняття рішення про його реєстрацію Радою у справах релігій при Раді міністрів СРСР у Москві (пункт 7). Реєстрація мала обов'язковий характер: ухилення від реєстрації кваліфікувалося як адміністративне правопорушення [324, с. 685]. Невизначеність у Положенні прав зареєстрованої релігійної групи по суті спричиняла до сваволі місцевого права, владного самоуправства та дискримінації прав віруючих. Положення не знало норми про власність

релігійної організації на культову споруду та майно. Відповідно до партійно-державної доктрини, все було оголошено «власністю держави», перебувало на обліку виконкомів місцевих рад і могло бути за договором передано лише в «безоплатне користування чи оренду», навіть якщо йшлося про новозбудовані «силами і коштом віруючих» молитовні споруди (пункти 28, 44). Положення передбачало контроль не за дотриманням законодавства, а за «діяльністю релігійних об'єднань» (пункт 4), що означало законодавчо закріплений карт-бланш для влади керувати церковними справами: контролювати, дозволяти чи забороняти, розривати договори, знімати з реєстрації, вести облік, притягати до відповідальності за реальні чи вигадані порушення тощо. Незважаючи на наявність норми про відокремлення церкви від держави (пункт 3), у документі була відсутня заборона органам влади втручатися у внутрішні справи церкви, релігійної організації. Положення було переповнене нормами заборонного, обмежувального характеру, адресованими релігійним об'єднанням, служителям культу та віруючим. У поєднанні із вказівками закритих службових документів воно відображало стратегію партійних і державних органів, спрямовану на витіснення релігії з життя суспільства як явища минулого. Невиконання норм Положення на місцях завжди можна було мотивувати намірами дотримання партійно-владних установок – дійсними чи надуманими [125, с. 232].

На тлі партійно-ідеологічних документів доби «розвиненого соціалізму» закон від 1991 р. не може не сприйматися як ліберальний, як відхід від розуміння відносин між державою і церквою як суто непримиренних та антагоністичних, як подолання в позиції законодавця заборонних, обмежувальних підходів, заангажованих атеїстичних переконань, як визнання за людиною насправді невід'ємного права на свободу совісті.

Зрозуміло, що Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» далеко не вичерпує зміст і принципи взаємовідносин державних

та церковних структур сучасної України. Базові норми цих правовідносин викладено в Конституції України від 28 червня 1996 р. Інші значимі їх аспекти відображаються і регулюються цивільним правом, Земельним кодексом, судовою системою, нормативно-правовими актами державної виконавчої влади тощо. Проте наріжні камені, базові принципи державно-церковних відносин закладені саме в цьому законі.

Гарантії свободи совісті забезпечує Конституція України (стаття 11) в інтересах розвитку української нації, її історичної свідомості, традицій і культури, а також розвитку етнічної, культурної, мовної та релігійної самобутності всіх корінних народів і національних меншин України. Тому кожному гарантується право на свободу думки і слова, на вільне вираження своїх поглядів і переконань (стаття 34). Кожен має право на свободу світогляду і віросповідання (стаття 35). Це право включає свободу сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати жодної, безперешкодно відправляти релігійні культи й обряди, здійснювати релігійну діяльність.

Конституція забороняє розпалювання міжетнічної, расової, релігійної ворожнечі, зміни її конституційного ладу насильницьким шляхом, порушення суверенітету і територіальної цілісності держави. Заборона стосується посягання на права і свободи людини та здоров'я населення.

Лейтмотивом чинного Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» та статті 35 Конституції України є проголошення відокремлення церкви від держави та обопільного невтручання їх у справи одна одної. Але це не означає, що закони, в яких втілено загальнодержавну волю і волю інших політичних суб'єктів, взагалі не регулюють відносини між церковними організаціями та державними органами. Така постановка питання не відповідала б соціальній природі релігійно-церковного комплексу. Релігія є складовою суспільства. Релігійні відносини виступають змістовим елементом неполітичних стосунків громадянського суспільства, тому держава

зобов'язана захищати і надійно регулювати такі відносини. А оскільки суспільство складається з релігійних та нерелігійних груп населення, держава через законодавство повинна також регулювати стосунки між цими категоріями громадян.

Аналізуючи загалом нормативно-правову базу України в галузі свободи совісті та створення умов для церкви щодо реалізації нею своєї соціальної місії в суспільстві, є підстави стверджувати, що нормативно-правова база в цілому заклала міцний фундамент для побудови державно-церковних відносин на принципово новому рівні. Загалом на сьогодні можна виділити чотири основні принципи побудови відносин між державою і церквою: 1) невтручання держави у релігійні справи (вважається одним із найважливіших принципів державно-церковних відносин); 2) втручання держави в діяльність церкви лише для запобігання зловживанням; 3) забезпечення релігійних організацій або віруючих певними благами; 4) співробітництво в тих сферах, де церква і держава мають спільні інтереси (моралізація суспільства, благодійність, соціальні профілактика та реабілітація) [79, с. 172-183]. Щоб відчувати себе зовнішньо вільною, церква не повинна відчувати скутості в реалізації низки фундаментальних, незалежних від волі законодавця прав, що визначають її зовнішню автономію, так звану «територію свободи», яка водночас є «заповідною» для держави. Такі фундаментальні права, як правило, фіксуються у відповідних міжнародних актах і текстах національних конституцій. Україна не виняток у цьому правилі. Її «пов'язують» стаття 18 Загальної декларації прав людини від 10 грудня 1948 р., стаття 18 Пакту про громадянські та політичні права від 16 грудня 1966 р., стаття 9 Конвенції про захист прав і основних свобод людини від 4 листопада 1950 р., а також стаття 35 Конституції України. В Законі України «Про свободу совісті та релігійні організації» основним правам віруючих і, відповідно, релігійних організацій як об'єднань віруючих

присвячені статті 3-6, які більш-менш коректно передають зміст згаданих вище міжнародних актів [85, с. 2].

Важливо, що чинне національне законодавство з питань свободи совісті та віросповідань пройшло експертизу в авторитетних міжнародних організаціях та установах. Учасники численних представницьких міжнародних конференцій, круглих столів, колоквиумів, які відбувалися в Україні, були одностайними у висновках про те, що система державно-конфесійних відносин у нашій країні відповідає демократичним принципам, задекларованим документами Ради Європи, задовольняє права і свободи людини, ґрунтуючись при цьому на багатовіковій спадщині врегулювання відносин між цими двома суспільними інституціями, враховує історичні уроки як позитивного, так і негативного досвіду таких відносин.

У підсумкових матеріалах міжнародних конференцій за участю фахівців із США, Канади, Франції, Швеції, Іспанії, України, представників Міжнародної академії свободи релігії та переконань відзначається, що в цілому українська модель державно-конфесійних відносин є досить зваженою і послідовною, особливо порівняно з багатьма іншими відомими на сьогодні моделями у країнах Заходу і Сходу [220, с. 256].

Міжнародні експерти з питань стану релігійної свободи у світі відносять Україну до безпроблемних країн. Вона знаходиться у групі таких держав як США, Канада, країни Західної Європи, де найменша кількість обмежень або немає жодних обмежень людини у праві вибору релігії, у праві індивідуально чи спільно сповідувати ту чи іншу систему цінностей, здійснювати обряди, проводити місіонерську роботу, пропагувати свою віру тощо. На відміну від країн середнього (Мексика, Індія, Росія, Єгипет, Індонезія та інші) чи високого (Китай, Куба, країни Середньої Азії та Аравійського півострова, деякі країни Африки) рівня обмежень у сфері релігійної свободи [409, с. 24-25]. Україна завжди вважалася країною

толерантною. Говорячи про це, ми розуміємо, що виміряти кількість релігійної свободи в суспільстві неможливо. Вчені поки не навчилися це робити. Але зафіксувати існуючі обмеження свободи релігії (на законодавчому і виконавчому рівні), порушення у практиці суспільно-релігійного життя, в міжконфесійних відносинах, довести цю інформацію до громадськості і влади вони зобов'язані. Помічається нестача релігійної свободи тільки тоді, коли її обмежують. Отже, можливість такого обмеження потребує попереджувальних кроків суспільства. Загрози для свободи релігій існували завжди, але сьогодні з'явилися ознаки, які засвідчують потенційні перспективи виникнення нових умов, за яких Україна переміститься в іншу групу держав за рейтингом релігійної свободи [409, с. 25]

Варто зазначити, що українське законодавство у цій сфері за своїм гуманістичним духом та практичною відсутністю обмежувальних санкцій не має, напевно, жодного аналогу на європейському континенті. Декларуючи принцип жорсткого відокремлення церкви від держави, воно проголошує автономність обох інституцій, рівність між собою всіх без винятку конфесій, надає їм широкі можливості для реалізації власних інтересів, не закріплює за жодною з них будь-яких привілеїв. Сам по собі цей факт у цілому узгоджується з демократичними цінностями українського суспільства, однак він, на жаль, не може гармонізуватися з українською культурно-історичною традицією. Адже остання, як відомо, формувалася під визначальним впливом принаймні двох потужних релігійних потоків – православного і греко-католицького. Водночас, на відміну від законодавства європейських держав, українське законодавство не відображає їхніх заслуг у справі визвольної боротьби українського народу, національного державотворення, на чому слушно наголошує науковець С. Здіорук [107, с. 38].

Основна причина такого стану полягає в тому, що Україна свого часу запозичила не європейську, а американську правову модель облаштування

конфесійного простору. «Вживаючи термін «модель» для такої специфічної сфери суспільного буття, якою є державно-церковні відносини, – зазначає український історик релігії В. Климов, – матимемо на увазі, по-перше, логіко-правовий аналог реальної системи державно-церковних відносин в Україні, по-друге, суспільно-правову систему, що є результатом як саморозвитку, так і засвоєння світового досвіду врегулювання відносин між інституціями держави та релігійно-церковними організаціями» [129, с. 376].

Науковці зауважують, що вибір такої правової моделі регулювання державно-церковних взаємин відобразив романтизм та ідеалізм, якими було охоплене українське суспільство відразу після розпаду тоталітарного суспільства. На той час через низку обставин взірцем свободи і демократії для України були США, які демонстрували своє прихильне ставлення до нашої держави. Звичайно, важливим чинником була роль цієї країни у світі. Звідси прагнення «американізувати» українську дійсність, що призвело до швидкого наповнення релігійного середовища нашої країни неокультурами перш за все американського походження. Характерна для Західної Європи ієрархізація конфесійної карти була проігнорована українською владою. Водночас американський досвід критично не переосмислювався відносно українських реалій, що на практиці виявилось суттєвою методологічною помилкою [42, с. 81].

Перш за все, це пояснюється тим, що на відміну від Європи (суттєвою складовою якої є Україна), США ніколи не стикалися з фактом домінування якоїсь однієї чи кількох релігійних традицій. Процес релігієтворення по той бік океану відбувався на зовсім інших методологічних засадах, ніж у Старому світі. Американська нація формувалася як нація поліконфесійна та поліетнічна. Протилежна картина спостерігається в Україні, де історично домінувала така конфесія як православ'я. Однак зазначену специфіку не було враховано під час вибору моделі регулювання державно-церковних відносин.

Тому й не дивно, що пряма екстраполяція американського досвіду на наші національні терени не дала бажаного ефекту. Більше того, наділення релігійних інституцій широкими правами на практиці вилилося в підміну принципу свободи свавіллям певних конфесій, ознаки якого простежуються, зокрема, в політизації релігійного середовища, а також в його комерціалізації, численних порушеннях чинного законодавства з боку церков і релігійних організацій, наростанні їхніх претензій до держави, неформальній підтримці тими чи іншими віросповідними напрямками місцевих органів влади за відповідні дивіденди політичного чи матеріального характеру тощо [42, с. 81]. На жаль, у цьому плані можна навести досить багато прикладів з будь-якого регіону України.

Автор вважає за необхідне ще раз підкреслити, що законодавство нашої країни не зовсім відповідає українській культурній історичній традиції. Для порівняння слід навести приклади більш принципової оцінки і ставлення до історичної наступності у цій делікатній духовній сфері більшості держав як Західної, так і Центрально-Східної Європи. Так, наприклад, Болгарія, Великобританія, Греція, Грузія, Румунія, Сербія встановили особливі привілеї для своєї історичної церкви. Державні інституції Словенії, Угорщини, Хорватії укладають спеціальні угоди (з певними умовами) із впливовими релігійними організаціями. Латвія, Литва, Чехія прямо визначають перелік пріоритетних конфесій. Австрія, Латвія, Литва, Росія вводять обмеження щодо тих віросповідань, які є маловідомими, чия діяльність породжує певні підозри або котрі не засвідчили свою підтримку національних інтересів держави, в якій вони функціонують [398, с. 10]. Все це слід ретельно, вдумливо і раціонально врахувати всім, хто причетний до сфери релігійних відносин в Україні, і насамперед це стосується законодавців і фахівців, які працюють у цій галузі.

Особливо повчальним для нашої країни є грузинський досвід. У Грузії між урядом та Грузинською православною церквою укладено відповідну угоду, яку характеризують як подію, що має величезне значення для всього православного світу. Нею, зокрема, встановлюється, що держава визнає шлюб, зареєстрований церквою. Вона забезпечує створення інститутів військових священників в армії та капеланів у в'язницях. Навчальні програми предмета з православного віросповідання та кандидатури викладачів затверджуються державою за поданням церкви. 12 великих православних свят проголошуються святковими та вихідними днями. Православна церква звільняється від податку на землю та майно.

У Болгарії східно-православне віросповідання визнано традиційною релігією, виразником і представником якої, відповідно до Закону «Про віросповідання Республіки Болгарія», є самоврядна Болгарська православна церква, що є правонаступницею болгарського екзархату та членом єдиної, святої соборної апостольської церкви. Саме в такий спосіб, до речі, розв'язано проблему розколу в болгарському православ'ї [405, с. 89].

Українське законодавство є достатньо ліберальним порівняно з багатьма посткомуністичними країнами. Вітчизняні вчені [Див. доклад. : 275, с. 189-192] та міжнародні експерти вказують на відверто дискримінаційний характер Федерального Закону Росії «Про свободу совісті та про релігійні організації» від 26 вересня 1997 р. та інших російських нормативно-правових документів. Закон Російської Федерації у дещо завуальованій формі встановлює багатоступеневу ієрархію релігій. Перше місце відводиться православ'ю. На другому місці виявилися «релігії, які складають невід'ємну частину історичної спадщини народів Росії». На третьому місці – релігії, чії організації не отримують постійної реєстрації. На четвертому місці ті віросповідання, які позбавлені права юридичного визнання їх державою за порушення своїх статутів чи державних законів. Таким чином, нетрадиційні релігійні

організації позбавлені багатьох прав і відповідно до п. 3 статті 27 закону не можуть:

- просити президента країни про відстрочку від військових зборів своїх священнослужителів;
- відкривати навчальні заклади;
- проводити релігійні обряди в лікарнях, дитячих будинках, будинках-інтернатах для осіб похилого віку та інвалідів, закладах, що здійснюють кримінальні покарання через позбавлення волі;
- засновувати засоби масової інформації;
- запрошувати іноземних громадян для заняття професійною, в тому числі і проповідницькою релігійною діяльністю [275, с. 191].

В Росії аж до 2002 р. так і не було прийнято закону про альтернативну службу, тому ті юнаки, котрі відмовлялися від служби в армії через філософські, релігійні чи етичні переконання, розглядалися як зрадники національних інтересів, які заслуговують тільки суворого покарання. Держдепартамент США у щорічних доповідях «Релігійна свобода у світі» виокремлює п'ять категорій країн – порушників релігійних свобод. Росію віднесено до четвертої категорії країн, де існують дискримінаційні законодавства або здійснюються політичні заходи, спрямовані проти певних релігій, де захист і підтримка національної церкви здійснюється на шкоду іншим релігіям [322, с. 15]. Висновки американських експертів підтверджуються даними соціологічних досліджень на предмет наслідків запровадження означеного закону від 1997 р. Згідно з ними, 64 % керівників російських релігійних об'єднань вважають, що закон погіршив релігійну ситуацію і вона стала більш напруженою [330, с. 28]. Все вказує на те, що російські законодавці не спромоглися ліквідувати наслідки комуністичного безбожництва у царині права.

Практично одночасно з наступом на релігійні права людини в Росії відбувся й менш відомий «переворот» у цій сфері в Білорусі. В 1996 р. було суттєво змінено статтю 16 Конституції республіки, яка відтоді забороняє «діяльність релігійних організацій, їхніх органів і представників», якщо така діяльність «перешкоджає виконанню громадянами їхніх державних, громадських, сімейних обов'язків». У 1997 р. Рада Міністрів Білорусі ухвалила Постанову № 309, в якій міститься вимога організації роботи з припинення діяльності «неомістичних і деструктивних сект». Постановою було заборонене, крім іншого, організоване навчання релігії дітей і дорослих незареєстрованими релігійними організаціями. Починаючи з 1998 р. навчальні заклади Білорусі щороку отримують спеціального листа з переліком «деструктивних» релігійних течій [90, с. 145-147].

Упродовж 90-х років минулого століття багато країн-членів СНД досить істотно змінили свої законодавства про свободу совісті. Інколи ці зміни супроводжувалися бурхливими дискусіями, протестами релігійних кіл, правозахисників і навіть лідерів закордонних держав (як, наприклад, це було при ухваленні чинного нині закону від 1997 р. в Російській Федерації). З іншого боку, часом зміни залишилися майже непомітними. Змінювалися законодавства, ухвалені напередодні й відразу після розпаду СРСР, – на хвилі відторгнення радянської політики викорінення релігії та придушення всього живого в релігійному середовищі. Тоді мало кому спадало на думку, що церкви й релігійні спільноти, які ще вчора однаково страждали від жахів «соціалістичної свободи совісті», сьогодні можуть бути поставлені у нерівне становище, що деякі з них повинні будуть доводити своє право на існування, а інші владою, що проголосила себе демократичною, відкрито сприйматимуться як небажані. Ще важче було собі уявити, що в деяких із «нових демократичних держав» радянські часи пригнічення та викорінення релігійних громад здаватимуться трохи не «добою толерантності» [97].

Правдою є те, що в багатьох державах «старої Європи» певна церква або церкви наділені особливими привілеями. Так склалося історично. Багато західноєвропейських суспільств висловлюються за збереження спеціального статусу «нашої церкви». Для одних це частина їхньої ідентичності, для інших – символ національної єдності та маніфестація «датськості», «англійськості», «норвезькості» й т. п. Але особливий статус однієї із церков не тільки не означає дискримінації всіх інших, а, навпаки, передбачає, що релігійні меншини обов'язково повинні отримати рівний із більшістю захист для вільного сповідання віри й гідного виразу їхніми членами своїх релігійних почуттів. Натомість на території більшості країн СНД привілеї для одних супроводжуються переслідуваннями або дискримінацією інших. Там органи з боротьби проти тероризму та екстремізму розганяють молитовні збори абсолютно мирних баптистів, депортують із країн закордонних місіонерів, не реєструють протестантські громади, а незареєстрованим забороняють діяти, заарештовують релігійних активістів і тих, хто не може служити у війську з релігійних переконань, забороняють цілі релігійні напрями і дуже часто крізь пальці дивляться на фізичне насильство стосовно релігійних меншин. Про всі «принади» тієї моделі, яка склалася на просторах від Бреста до Владивостока і від Баку до Андижана, можуть у деталях розповісти кемеровські мусульмани, рязанські баптисти, суздальські православні, які не підпорядковані Московській патріархії, ув'язнені свідки Єгови у Вірменії або азербайджанці, які вирішили прийняти хрещення. Не кажучи вже про те, що одна із країн СНД – Узбекистан – серед світових лідерів по придушенню релігійних свобод і найбільш брутальній політиці стосовно релігійних прав людини [97].

Вітчизняні експерти виокремлюють ще одну європейську тенденцію розвитку державно-церковних відносин та законодавства про свободу совісті, яка кардинально суперечить тій, що набрала силу в більшості країн СНД. Там

релігійні свободи звужуються, в Європі – розширюються. Привілеї, які колись стосувалися однієї церкви, поширюються на інші, в тому числі й на релігії, нетрадиційні для тієї чи іншої країни або такі, що не відіграли «особливої ролі» в житті тієї чи іншої країни. Наприклад, у Португалії конкордат між урядом і Святим Престолом від 1940 р. з доповненнями від 1971 р. передбачав спеціальні й дуже істотні привілеї для католицької церкви. У 2003 р. Акт про релігійну свободу поширив усі ці привілеї на всі визнані релігійні спільноти Португалії. У Бельгії зарплати й пенсії духовенству, кошти на зведення й ремонт культових будівель, інші привілеї, що стосувалися католицької церкви, тепер поширені на протестантизм, юдаїзм, англіканство, іслам, руську і грецьку православні церкви, а також на Товариство секулярних гуманістів та Філософське товариство Бельгії. В Італії привілеї, які має католицька церква, поширюються й на інші релігійні спільноти, які укладають з урядом спеціальну угоду. Причому відсутність такої угоди у жоден спосіб не може обмежувати вільне сповідання релігії вірними тієї чи іншої громади. І, зрозуміло, якщо громада будь-якої релігії не забажає реєструвати свій статут, прокуратура, служба безпеки і поліція не стане цю громаду переслідувати, а її лідера не оштрафують на вісім середніх місячних зарплат, як баптистського пастора О. Воропаєва з казахстанського міста Павлодар і багатьох його одновірців. Причому навіть у тих західноєвропейських країнах, де влада не в захваті від діяльності тих чи інших релігійних груп, їхні члени все одно отримують належний захист. Це пояснюється і взірцевою роботою судової системи, й тим, що в західних країнах неможливо собі уявити, щоб її рішення не виконувалися [97].

У 2009 р. авторитетний дослідницький центр *Pew Forum*, який спеціалізується на вивченні релігії в її глобальних суспільних, політичних і економічних виявах, здійснив цікаве дослідження обмеження релігійної свободи у світі. Було проаналізовано 198 країну з метою вияву, як

захищається і як переслідується в них індивідуальне і колективне право людини вірити в те, що вона, людина, вважає вартим віри. Для об'єктивності аналізу було запроваджено 20 індикаторів, що стосуються характеру законодавчих обмежень, ступеню втручання властей у діяльність релігійних організацій, можливостей для публічного виразу релігійних переконань, для місіонерства, зміни релігійної належності, наявності чи відсутності дискримінації на релігійному ґрунті тощо. З отриманих даних було сконструйовано індекс урядового обмеження релігійної свободи. Чим більше було отримано відповідей «так» на питання про ті чи інші обмеження, тим вищим був індекс, і тим, зрозуміло, нижчим був рівень релігійної свободи. Отримані результати виглядають наступним чином. Для західноєвропейських країн індекс склав від 0.1 (Сан-Марино) до 4.6 (Греція). У Нідерландах індекс склав 0.4, Португалії – 0.6, Фінляндії – 0.8, Швеції та Швейцарії – 1.0, Норвегії – 1.2, Іспанії – 1.9, Австрії – 2.7, Великобританії та Італії – 2.2, Данії – 2.4, Німеччини – 3.2, Франції – 3.4, Бельгії – 3.9. Варто порівняти ці індекси з індексами, отриманими для деяких країн - членів СНД: Вірменія – 4.0, Молдова – 4.6, Казахстан – 5.0, Азербайджан – 5.1, Таджикистан – 5.5, Росія – 6.0, Білорусь – 6.1, Узбекистан – 8.0. За обмеженнями країни були класифіковані у чотири групи: від 6.7 до 8.4 – дуже сильні обмеження, від 4.5 до 6.6 – сильні, від 2.4 до 4.4 – помірні, від 0 до 2.3 – незначні обмеження [Див, : 97].

Індекс України склав 2.6. І це досить пристойно, особливо якщо взяти до уваги ті численні й добре відомі проблеми з законодавством та у відносинах між релігійними організаціями і властями (особливо місцевими). При цьому, на авторитетну думку В. Єленського, в Україні є церкви, що відіграли особливу роль в історії країни й формуванні української культури. Вони дійсно потребують законодавчих змін, але навряд чи таких, які би погіршили становище інших релігійних спільнот. Репресії стосовно одних не

обертаються розквітом інших. Те, чим парламентарі дійсно здатні допомогти найбільш впливовим церквам, – це закони, які б забезпечили повноцінну присутність релігійних організацій у публічній сфері; справедливість у поверненні їм відчуженого радянською владою майна; підтримку у збереженні й розвитку створеної в їхньому річищі богословської, мистецької та архітектурної спадщини; максимальне зменшення залежності від влади. Церкви, зрештою, ще більшою мірою потребують законів, які би подолали корупцію в країні, дали їй чесне судочинство, зміцнили громадянські свободи, вивели би з тіні економіку [97].

Незважаючи на прогресивний характер Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації», все ж у сфері державно-церковних відносин існують певні проблеми, для розв'язання яких потрібні:

- утвердження партнерських відносин, з одного боку, і церков та релігійних організацій, – з другого;
- демократизація не лише державно-церковних та державно-конфесійних, а й міжцерковних, міжконфесійних відносин;
- правове закріплення майнового статусу релігійних організацій як принципово важливої характеристики державно-церковних відносин;
- більш чітка правова регламентація питань повернення колишньої церковної власності – культових будівель, приміщень, культового майна, раніше націоналізованого державою, тощо;
- мінімізація розпорядчо-контрольних, заборонно-обмежувальних функцій щодо релігійних організацій та їхніх об'єднань з боку держави, органів місцевого самоврядування та їхніх структур на місцях [126, с. 228-231].

Спираючись на світовий досвід, посткомуністична Україна будувала свою державну політику щодо релігії та церкви переважно на засадах законності та соціальної справедливості. Ця політика загалом спрямована на:

- подолання негативних наслідків радянської релігійної політики;
- розмежування сфер впливу держави і церкви;
- визнання статусу релігійних організацій, закріпленого в міжнародних нормативно-правових документах;
- створення сприятливих умов для діяльності релігійних організацій, здійснення ними своєї соціальної місії;
- забезпечення рівності релігій перед законом, рівних прав і можливостей для всіх релігійних організацій;
- утвердження релігійної та світоглядної терпимості, взаємної поваги між віруючими різних сповідань та віруючими і невіруючими;
- виховання поваги у ставленні держави до традицій і внутрішніх настанов релігійних організацій;
- вирішення питань, пов'язаних із поверненням релігійним організаціям культових приміщень і культового майна, незаконно вилучених у них в радянський період вирішення питань, пов'язаних із поверненням релігійним організаціям культових приміщень і культового майна, незаконно вилучених у них в радянський період [38, с. 144].

До числа найбільш гострих експерти відносять проблему, пов'язану з майновим забезпеченням релігійних організацій. На сьогодні лише 75 % релігійних громад мають культові споруди для задоволення своїх духовних потреб. Інтенсивне зростання кількості церковних об'єднань значно випереджає можливості їх матеріального та майнового забезпечення. Це породжує напругу в релігійному середовищі, невдоволення віруючих, їхні скарги в різні інстанції щодо фактів неуваги й формалізму в цій справі з боку

місцевих органів влади. Майнові суперечки в деяких населених пунктах призводили до гострого протистояння між релігійними громадами, порушення громадського порядку та спокою. В цій ситуації держава повинна докладати зусиль щодо повернення церкві колишніх культових споруд і майна та сприяння релігійним організаціям у будівництві нових храмів.

Очевидною є і проблема недостатності правової бази. Необхідно переглянути перелік об'єктів, які належить передати церкві. Вони повинні складатися за участю не тільки місцевих органів влади, а й релігійних організацій. Час від часу, як відомо, держава повертається до цього переліку і розширює його. Але самими культовими приміщеннями процес повернення церковного майна обмежуватися не повинен. Потрібно глибоко і всебічно поглянути на проблему майна, відчуженого від церкви, і дати юридично обґрунтований висновок: що має бути повернуто негайно, що слід повернути в найближчій і більш віддаленій перспективі, а що передавати взагалі не можна [25, с. 8-9].

Незважаючи на значні політичні ризики, в Україні не бракує пропозицій щодо скасування чи радикального «вдосконалення» низки положень закону від 1991 р. Існують глибокі розбіжності між позиціями, з одного боку, держави, з другого – різних церков, а також між позиціями самих церков. Так, ієрархія УПЦ Московського патріархату давно вже виступає за те, щоб внести до закону положення про визнання особливої ролі канонічного православ'я в історії України. Фактично пропонується, щоб в Україні було продубльовано російський закон про релігійні організації, відомий у світі, як вже зазначалося вище, своїм відверто дискримінаційним характером. Формула «канонічного» православ'я автоматично відтинає будь-які претензії на таке визнання УПЦ Київського патріархату та УАПЦ, які у трактуванні УПЦ Московського патріархату окреслюються як «неканонічні». За логікою російського зразка таке визнання покликане обмежити релігійну свободу інших церков і

конфесій, створюючи режим найбільшого сприяння лише для однієї, «істинної» церкви. Зрозуміло, що таку пропозицію не можуть підтримати інші церкви та релігійні організації [195, с. 37].

Для прикладу, колишній глава української греко-католицької церкви Любомир Гузар застерігає проти спроб запровадити дисбалансуючу модель державно-церковних і міжцерковних взаємин: «Найбільшим прогріхом проти миру і злагоди між різними конфесіями є нехтування рівноправністю» [379].

9 грудня 2012 р. колишній президент України В. Янукович ліквідував чимало відомих усім міністерств та інших центральних органів виконавчої влади, зокрема Державний комітет у справах національностей та релігій, більшість функцій якого передав реорганізованому Міністерству культури України. Однак реєструвати релігійні організації буде Державна реєстраційна служба України. Зазначені зміни відбулися в рамках адміністративної реформи, яку ініціював глава держави для оптимізації системи державного управління та витрат на утримання державних установ. Проте слід подивитися на те, яким чином ці зміни можуть вплинути на релігійну ситуацію, на діяльність церков і віруючих у контексті чинного законодавства України.

Слід зауважити, що статтею 30 Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» [326, с. 283] передбачене функціонування державного органу України у справах релігій. Основним завданням цього органу закон визначає забезпечення проведення державної політики щодо релігії і церкви. Окрім цього, згідно із законом, на державний орган у справах релігій покладено такі функції:

- на прохання релігійних організацій сприяти досягненню домовленості з державними органами та подавати необхідну допомогу в питаннях, що потребують вирішення цими органами;

- сприяти зміцненню взаєморозуміння і терпимості між релігійними організаціями різних віросповідань;
- здійснювати реєстрацію статутів (положень) релігійних центрів, управлінь, монастирів, релігійних братств, місій та духовних навчальних закладів;
- подавати консультативну допомогу державним органам у застосуванні законодавства про свободу совісті та релігійні організації;
- здійснювати контакти та координаційні зв'язки з відповідними органами інших держав;
- сприяти участі релігійних організацій в міжнародних релігійних рухах, форумах, підтримуванню ними ділових контактів з міжнародними релігійними центрами та зарубіжними релігійними організаціями;
- забезпечувати релігієзнавчу експертизу за участю представників релігійних організацій та відповідних спеціалістів.

Усі вказані функції, які виконував Державний комітет у справах національностей та релігій, відтепер реалізовує Міністерство культури України. Винятком є лише реєстрація статутів (положень) релігійних організацій, яку згідно з Указом Президента буде здійснювати Державна реєстраційна служба України – разом із реєстрацією громадських та благодійних організацій. Водночас, відповідно до статті 14 закону, реєстрація статутів (положень) релігійних організацій знаходиться в компетенції державного органу у справах релігій, обласних, Київської та Севастопольської міських державних адміністрацій, а в Республіці Крим – в компетенції її уряду. Таким чином, зауважують фахівці, Указ Президента України № 1085/2010 на сьогодні суперечить Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації», а саме – в частині передачі функції з реєстрації статутів (положень) релігійних організацій до Державної реєстраційної служби

України. У свою чергу, це створює підстави для поспішного внесення змін до цього закону без належного їх опрацювання та без узгодження з релігійною спільнотою. Однак Всеукраїнська Рада церков і релігійних організацій та інші міжконфесійні об'єднання неодноразово виступали проти внесення будь-яких змін до Закону «Про свободу совісті та релігійні організації». На їх думку, законотворчий процес у нинішніх умовах містить небезпеку звуження релігійної свободи в Україні [36].

Відносини влади з релігійними конфесіями в Україні із самого початку склалися не дуже вдало. Приблизно протягом року після обрання Президент В. Янукович взагалі не зустрічався зі Всеукраїнською радою церков і релігійних організацій (ВРЦіРО). А на офіційних заходах, ушануванні дат керівників країни часто можна було побачити в оточенні представників лише однієї церкви – Української православної церкви Московського патріархату. Згодом ситуація почала поступово змінюватися. Глава держави нарешті почав зустрічатися із ВРЦіРО і запрошувати представників церков на публічні заходи. За повідомленнями засобів масової інформації, одна з таких зустрічей із ВРЦіРО, наприклад, відбулася в середині жовтня 2012 р., а спільне вшанування жертв голодоморів владою та релігійними діячами – наприкінці листопада того ж року [121, с. 4].

Проте у владно-церковних взаєминах останнім часом намітилася ще одна проблема. У грудні 2012 р. В. Янукович підписав Закон № 10221, який, крім іншого, запроваджує резонансні зміни до Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації». Зокрема, на думку експертів, він ускладнює реєстрацію релігійних організацій [121, с. 4]. Це пов'язано із запровадженням двох не узгоджених між собою процедур, необхідних для набуття статусу юридичної особи, – реєстрації статуту релігійної організації (у Міністерстві культури чи обласних державних адміністраціях) та її державної реєстрації (в органах Державної реєстраційної служби України). Крім цього, закон надає

право контролю за діяльністю релігійних організацій широкому колу державних органів влади. Серед них – органи прокуратури, Міністерство культури, інші міністерства та відомства, місцеві державні адміністрації та, як і раніше, органи місцевого самоврядування. Поспішно ухвалені новації, позбавлені чітких меж компетенції згаданих органів влади та дозволених способів реалізації їхніх контролюючих функцій.

В Українській православній церкві – Київський патріархат вважають, що наслідки зміни законодавства можуть бути дуже «несподіваними». Єпископ Євстратій (Зоря) зазначає: «Ці зміни приймалися без жодного погодження. Релігійна сфера є дуже чутливою до будь-яких змін, а особливо в законодавстві. Довільність внесення змін може спричинити збурення, які пригасити буде дуже складно. Розширюються повноваження органів влади, зокрема Генеральної прокуратури, щодо релігійних організацій. А ми знаємо, що розширення прав для чиновників завжди є спокусою для зловживання цими правами, коли вони не прихильно ставляться до тієї чи іншої церкви» [135, с. 9].

Позиція УПЦ – Київський патріархат цілком збігається з баченням ієрархів Української греко-католицької церкви. Вони категорично незгодні з тим, що Закон № 10221, як у часи радянського тоталітарного минулого, надає право здійснювати контроль за дотриманням законодавства про свободу совісті та віросповідання органам прокуратури, Міністерству культури та іншим міністерствам, місцевим адміністраціям та органам місцевого самоврядування.

«Вважаємо розробку Міністерством юстиції та ухвалення Верховною Радою законопроекту № 10221 кроками до дестабілізації релігійної ситуації в суспільстві, погіршення рівня свободи віросповідання в Україні, створення суттєвих перешкод для духовного та соціального служіння церков і релігійних

організацій», – було наголошено в листі до В. Януковича від Всеукраїнської ради церков і релігійних організацій [135, с. 9].

Прагнення можновладців контролювати всі сфери життєдіяльності українців, включно з релігійною, викликало занепокоєння і в експертному середовищі. Так, Л. Филипович, аналізуючи зазначені вище ініціативи Верховної Ради України, висловила припущення, за яким наше законодавство прагне відповідати не так європейським стандартам, як російським формам. Фактично з початку 2010-х років в Україні введено режим взаємин між суспільством і релігіями, державою і церквами, дуже схожий на російську модель. Російська влада виразніше описала і конституювала свої відносини з релігійними організаціями. Ситуація в Росії свідчить про те, що там є одна домінантна церква, яку визнано державою і яка співпрацює з цією державою, а всі решта – в упослідженому стані. В Україні ситуація інша, оскільки в ній немає такої єдиної сили, якою для Росії постає російська православна церква. В Україні навіть багатоманітність православних гілок значно ширша, оскільки загалом функціонує близько десятка православних церков. До того ж українці ментально, культурно, історично – зовсім інший народ [121, с. 4].

При розгляді новацій автора зазначеного проекту Ю. Мірошніченка на думку спадають міркування богослова І. Музички щодо вад демократії: «Великою хибою демократії є те, що в її нутрі може легко творитися корупція, моральний розклад. В демократії діють люди, а не ангели. Клопіт є не в системах, а в людях, які можуть бути обманщиками... або, просто, не вміють правити урядами. Лихо не в демократії, в якій обманців проженуть виборці, а в недемократіях, коли обманці... дістаються до влади. Народ тут вже нічого не може зробити і «вибирає» їх далі собі на сором і лихо... Коли наша тепер демократія в Україні має свої хиби, недоліки..., то лікуймо це опозицією, розумною і творчою критикою, вказівками, порадою за допомогою преси... Не міняймо вартостей, на яких поставлене життя людини, її держава...

Оцінюючи ідеології, не піддаваймося емоціям як німці перед Гітлером собі на сором або росіяни перед Леніном, бо ж то буде собі на загибель» [211, с. 151-153]. Водночас І. Музичка відзначає, що церква може співпрацювати з будь-якою системою, яка визнає основні права людини і прийме будь-який суспільний лад, що цінує людську гідність і «дозволяє людині виконати Божу волю» [211, с. 157].

В. Єленський виразно наголошує на проблемі відчуження між церквою та українською елітою на сучасному етапі державотворення. На думку вченого, пострадянська українська еліта загалом просто не знає церкви – точніше, не має духовного досвіду, аби сприйняти її як не людський лише, а «Боголюдський» організм. Драматичний розрив, спричинений попереднім періодом, зумовлює її погляд на церкву тільки як на виключно соціальну інституцію – впливову й потужну, здобути «командні висоти» в якій є стратегічним завданням. Звідси дуже настирливі намагання її суто імплемтарного використання. Церква розглядається як засіб політичної або етнічної мобілізації, транслятор певних доктрин, освітньо-культурний чинник тощо, але майже ніколи як «невідмирна» спільнота. За таких умов церква, яка ще не зуміла відтворити свою «самість», на зламі 1980-1990-х років постала перед загрозою «розчинитися» в суспільно-політичному процесі, а надзвичайна «партизованість» громадського життя, з одного боку, і поліцерковність релігійної карти країни, з іншого, – почали загрожувати перетворенню церков на партії [96, с. 146].

Подібний підхід до релігійних інституцій, звичайно, виправдовують посиленнями на багатобічну й надзвичайно активну діяльність церкви в попередні епохи, коли її внесок у ствердження певної соціальної чи політичної моделі виявлявся вирішальним. Однак подібні історичні паралелі далеко не завжди коректні. Перш за все через те, що церква досягала змін і покращень саме у специфічний, лише їй притаманний спосіб. Це фіксується

філософами історії, які осмислюють буття церкви в контексті всієї історії людства. «Войовнича церква на землі, – стверджував британський історик, філософ і культуролог А. Тойнбі, – досягає добрих соціальних цілей набагато меншими зусиллями, ніж мирське суспільство, чиї спонукання спрямовані безпосередньо на самі об'єкти і ні на що більш величне. Іншими словами, духовний прогрес індивідуальних душ у цьому житті фактично забезпечує значно більший соціальний прогрес, аніж будь-який інший процес. Парадоксальним, але глибоко істинним і найважливішим принципом життя є те, що для того аби досягти якоїсь певної мети, слід прагнути не лише самої цієї мети, але й чогось ще більш величного, що знаходиться за межами цієї мети» [390, с. 515-516].

Для з'ясування специфіки взаємодії державних органів і церкви важливе методологічне значення має й висновок сучасного американського вченого П. Меркла, який зазначив, що у своїх найкращих проявах політика – це шляхетне прагнення справедливості й розумного порядку, у найгірших проявах – це корислива жадоба влади, слави й багатства [Цит. за : 495, с. 40].

Отже, можна зробити однозначний висновок про те, що підписання експрезидентом України змін до Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» є прикладом відсутності повноти державно-церковного діалогу та недостатньої дієвості існуючих механізмів для його здійснення. Ухвалені доповнення є своєрідним кроком назад від ситуації, коли для релігійних організацій було створено найкращі умови, хоч вони й не були ідеальними. Підписаний нещодавно Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» вже потребує змін, які мають відновити атмосферу взаємної довіри та зміцнити партнерство держави і церкви в Україні.

4.3. Особливості державно-церковних відносин у сучасній Україні: конфесійні та соціально-політичні аспекти

Безумовно, законодавче закріплення та практичне забезпечення можливостей реалізації свободи світогляду та віросповідання сприяло появі в Україні справжнього світоглядного плюралізму, дало змогу мільйонам громадян відкрито сповідувати ту чи іншу релігію та висловлювати переконання, котрі раніше засуджувалися панівною ідеологією. Відповідно, відбулося помітне зростання інтересу значної частини населення до світоглядних та духовних потреб свого життя, що сприяло бурхливому розвитку релігійних організацій, перетворенню України на поліконфесійну державу.

У роки незалежності релігійна ситуація в державі – за наявного процесу трансформації від атеїстичної ідеології до європейської моделі свободи совісті – характеризується стабільною динамікою зростання релігійно-інституційної мережі на 5-7 % щороку. Симптоматичним для свободи буття релігії є саме те, що ця якість проявляється у зростанні в першу чергу кількісних показників. Якщо в 1991 р. у релігійному просторі України було лише 9944 релігійні організації, то в 1992 р. – вже 12962 (приріст склав 30 %). Відповідно в 1993 р. функціонували 15017 релігійних організацій (приріст – 16 %). Високий показник приросту було зафіксовано й у 1995 р., коли за кількості 16984 релігійні організації приріст становив 13,5 %. І хоча в подальшому таких високих темпів приросту не спостерігалось, динаміка зростання залишалася стабільною: 1996 р. – 18111 організацій (приріст 6,8 %), 1997 р. – 19110 (приріст 5,5 %), 1998 р. – 20408 (приріст 6,8 %), 1999 р. – 21843 (приріст 7 %), 2000 р. – 23543 (приріст 7,8 %), 2001 р. – 25405 (приріст 7,9 %). Станом на 2010 р. в Україні діяли 35184 релігійні організації (приріст порівняно з 2000 р. склав 25,4 %), в тому числі ця цифра включала 33733 релігійні громади [81, с. 184-185].

Мережа релігійних організацій в Українській державі є однією з найчисельніших на континенті, що відображає вагому присутність релігійного інституту в суспільстві та побожність нашого народу.

Важливо також, що церква перейшла на якісно вищий рівень функціонування. Майже закінчилося формування її управлінських структур. Віруючими опікуються 350 духовних центрів та управлінь, а підготовка кадрів церкви здійснюється у 200 навчальних закладах, чисельність яких у порівнянні з 1991 р. збільшилась у 8 разів. Спостерігається відновлення монастирського життя; так, станом на 2010 р. в Україні функціонували 439 монастирів. На ниві доброчинності та милосердя працювали 347 місій, що в 10 разів більше порівняно з аналогічними цифрами за 1992 р. [340-а].

Для порівняння з минулим варто навести й такі дані. Якщо на початок 1992 р. в західних областях діяли 7742 первинних осередки віруючих, то до 2011 р. ця цифра збільшилася до 11830 громад. У цьому регіоні фактично вже створено інституційну мережу конфесійно-церковних організацій, майже достатню для задоволення релігійних потреб віруючих. У центральному регіоні України кількість первинних осередків віруючих за вказаний період зросла на 7421 громаду і становила 9640 парафій. Південний регіон країни характеризується найбільшим приростом релігійних громад (зокрема громад національних меншин). Якщо в 1991 р. загальна кількість осередків складала тут 956 одиниць, то станом на 2011 р. вона становила 5942 громади [23, с. 243].

Динаміка кількісних змін у конфесійному середовищі впродовж останніх двох десятиліть є віддзеркаленням якісних трансформацій у релігійному житті країни: в осмисленні конфесіями свого місця в суспільстві; визначенні церквами, релігійними організаціями ставлення до держави, суспільства; у ставленні до домінуючих у світському суспільстві цінностей (політичних, соціальних, національних, правових, духовних).

Бути вільною в повному розумінні цього слова релігія може тоді, коли для цього створені відповідні умови. Нині церкви мають достатню матеріальну базу культової практики та репродукції релігійності. Якщо у 2000 р. релігійна мережа нараховувала близько 17 тис. культових споруд, то станом на 2010 р. їх було 22787 (зростання склало 74,6 %). Відповідно, сьогодні забезпеченість храмами складає 67,5 %. Дана цифра засвідчує, що темпи зростання кількості релігійних громад випереджають темпи будівництва культових споруд.

В Україні поступово покращуються можливості для відтворення релігійності, оскільки за перше десятиріччя нового століття більш ніж на 60 % збільшилася кількість недільних шкіл та пунктів катехізації: у 2000 р. їх було 7684, а в 2010 р. – 12758 [340-а, с. 56].

Домінуючі позиції в релігійному та культурному житті нашого народу продовжує посідати православ'я. Зауважимо, що ідентифікація православ'я з українським етносом, його культурою і традиціями дозволяє останньому зберігати достатньо потужну динаміку зростання. На початок 2010 р. православна мережа нараховувала 17972 релігійні організації, що становить 51 % від загальної кількості. Найвагоміший сегмент релігійної мережі країни – 50,4 % – складають найбільші православні церкви – УПЦ Московського патріархату, УПЦ – Київський патріархат та УАПЦ [340-а].

Варті уваги й аналізу дані церковної статистики наводить у нарисі з історії української православної церкви богослов Серафим Слобідський. Згідно з цими даними, станом на 2004 р. УПЦ – Київський патріархат об'єднувала 3672 парафії, на яких відправляли богослужіння 2815 священників. При цьому Державний комітет у справах релігій подавав неправильну статистику про кількість парафій Київського патріархату (3196 парафій). Він навмисно зменшив кількість парафій УПЦ Київського патріархату, зараховуючи до Української автокефальної православної церкви (УАПЦ)

парафії УПЦ Київського патріархату (понад 600 парафій) тільки на тій підставі, що у статутах цих парафій вживається слово «автокефальна» (це дозволено Помісним Собором УПЦ Київського патріархату). Сама ж УАПЦ свідчила про те, що в її складі нараховувалося 547 парафій, а не 1168 (останню цифру подавав Державний комітет у справах релігій). Для порівняння: УПЦ Московського патріархату за офіційною статистикою нараховувала понад 10 тис. парафій, насправді ж їх було на третину менше. Справа в тому, що, як зазначає Серафим Слобідський, у 1994 р. вийшла таємна інструкція – зареєструвати по всіх селах і містах України парафії Московського патріархату. Так з'явилися зареєстровані статути неіснуючих парафій УПЦ Московського патріархату. Застосовувалися й інші способи фальсифікації статистики на користь московських парафій [376, с. 440].

Згідно з результатами соціологічних досліджень, що проводилися українськими, російськими та західноєвропейськими установами, зокрема Українським центром економічних і політичних досліджень ім. О. Разумкова, вірними Української православної церкви – Київський патріархат на середину 2000-х років вважали себе близько 10 мільйонів православних християн; про приналежність до УПЦ Московського патріархату заявили біля 5 мільйонів православних. Значна частина православних не визначилася стосовно своєї конфесійної приналежності [376, с. 440].

Українська православна церква – Київський патріархат має дві духовні академії (Київську і Львівську), богословський факультет при Чернівецькому університеті та 6 духовних семінарій, в яких навчаються понад 1500 студентів. Для порівняння: УПЦ Московського патріархату має одну духовну академію (в Києві) та 4 духовні семінарії. Видавничий відділ УПЦ – Київський патріархат, крім періодичних видань, видає українською мовою всі богослужбні книги. Для порівняння: УПЦ Московського патріархату не займається перекладом і виданням богослужбних книг. Вона видає духовну

літературу тільки російською та церковнослов'янською мовами. І хоча минуло вже понад 20 років з моменту проголошення Україною незалежності, однак українське православ'я залишається роз'єднаним. Це шкодить як українській православній церкві, так і світовому православ'ю взагалі.

Спонукають до роздумів і такі результати досліджень. Так, за великої релігійності мешканців України (за різними оцінками, від 75 % до 90 %) – кількість прихильників (навіть не вірних) УПЦ Московського патріархату в Україні становить менш ніж 19 % від кількості населення і, фактично, тотожна чисельності прихильників УПЦ Київського патріархату (без УАПЦ) [83, с. 132]. Щодо жителів столиці, то 34,3 % киян заявили про свою належність до УПЦ – Київський патріархат, і тільки 4 % – до УПЦ Московського патріархату, хоча остання й має в Києві в півтора рази більше громад, ніж Київський патріархат [3, с. 830].

Незважаючи на кризові процеси в українському православ'ї, пов'язані з відсутністю в суспільстві церковної єдності, питома вага православних церковних інституцій в Україні практично не зменшується, а результати соціологічних досліджень засвідчують, що соціальна база, яка здатна забезпечити зростання православної церковної мережі в майбутньому, є значно ширшою за існуючі показники інституціалізації діючих в Україні православних церков [372, с. 48].

Продовжується відродження національно зорієнтованої греко-католицької церкви – другої визначальної величини в релігійному житті України. Нею було утворено таку кількість релігійних організацій, що вони складають собою біля 15 % від загальнонаціональної релігійної мережі. Якщо в 1992 р. Українська греко-католицька церква (УГКЦ) мала 2643 релігійні організації, у 1999 р. – 3315 організацій, у 2000 р. – 3356, то в 2010 р. таких організацій було вже 3765 (зростання порівняно з 1992 р. склало 29,8 %). В той же час є підстави вважати, що орієнтація УГКЦ на Римський престол

певною мірою негативно впливає на динаміку її розвитку порівняно із православними церквами [340-а, с. 57-58].

Великою політичною помилкою є намагання окремих діячів українського політикуму штучно розчленувати Україну на сфери переважного конфесійного впливу. Скажімо, Захід – Українська греко-католицька церква; Схід і Південь – Українська православна церква, що перебуває в канонічній єдності з Московським патріархатом; Центр – Українська православна церква – Київський патріархат. Хоча, наприклад, на Заході України й насправді вимальовується така конфесійна конфігурація (з огляду на поширення впливів православних церков): терен переважного функціонування УАПЦ – Галичина; територія приблизно рівного поширення парафій УПЦ Київського та Московського патріархатів – Волинь; область майже виключного функціонування УПЦ Московського патріархату – Закарпаття [3, с. 472].

Починаючи з середини XVI ст., від часів Реформації, Україна стає притулком різних протестантських течій. Дух свободи, який дав тогочасному суспільству протестантизм і про який писав М. Вебер, продовжує і сьогодні надихати цей християнський напрям. Найвпливовішими серед протестантів в Україні є євангельські християни-баптисти, п'ятидесятники, адвентисти сьомого дня та свідки Єгови. Так, Всеукраїнський союз об'єднань євангельських християн-баптистів із 2002 р. є найбільшим в Європейському баптистському альянсі. Динамічно розвиваються й інші протестантські союзи. Однак питома вага протестантів у загальній структурі віруючих не є вже такою великою. Середня протестантська громада складається з 50-60 осіб і відчутно поступається за цим показником православним і греко-католицьким громадам [372, с. 48].

Розвиток протестантизму певною мірою пов'язаний із проблемами православ'я. Часом догматизм, прояви пасивності з боку православних ієрархів, слабка фінансова база деяких об'єднань, гонитва за першістю на

конфесійній ниві призводять до дій, в яких відсутні конструктивізм та ініціатива, а іноді бракує логіки та аналізу самих дій. До прикладу, православні й досі чекають, що держава буде мирити громади, будувати храми або віддавати під церкви ті будівлі, про які навіть не варто було б згадувати (приміщення поліклінік, фельдшерсько-акушерських пунктів, дитячих садків), і, нарешті, відстоюватиме права лише православної церкви. Саме зазначені обставини, кризові явища в суспільстві, а також власна міцна фінансова база допомагають протестантським та новітнім церквам активізувати свою діяльність, залучати до своїх лав молодь, інтелігенцію. Цьому значною мірою сприяє і спрощена та адаптована до сучасного соціокультурного контексту богослужбна церемонія в означених церквах, неабияка гнучкість пастирів щодо методів своєї діяльності в соціумі. Міцна матеріальна база протестантських конфесій дозволяє створити цілу низку соціальних програм, які залучають віруючих до різних видів діяльності (гуманітарної, милосердницької, видавничої, виробничої тощо). Це приваблює до протестантських церков все більше й більше новонавернених [317, с. 141].

Водночас, у кожній із деномінацій протестантсько-євангельської віри мають місце проблеми організаційного становлення і якісних доктринальних змін, що призводять до виникнення суперечностей – зокрема, між суто українськими й зарубіжними моделями облаштування конфесійного життя, традиційним і новаційним (західним) теологічним мисленням, яке активно формується у протестантських церквах.

Найбільше громад, створених на етноконфесійному ґрунті, належать мусульманам України. Мусульманські релігійні інституції активно розвивають мережу духовно-освітніх закладів. При цьому особливу увагу приділяють вивченню Корана, студіюванню ісламських віроповчальних дисциплін, історії ісламу, вивченню арабської мови, формуванню відповідних норм поведінки. З іншого боку, між ісламськими духовними центрами, яких нині в Україні п'ять,

не завжди є повне взаєморозуміння. Духовне керівництво цих центрів часто має різні погляди на питання міжнародних контактів своїх організацій, на проблеми ваххабізму та ісламського фундаменталізму, які актуалізуються і набувають своєї гостроти в мусульманському середовищі країни [23, с. 244].

Основою інтенсивного розвитку конфесійної мережі, відчутного розширення віросповідного спектру стала притаманна українцям релігійна терпимість. Той факт, що представники української нації належать до однієї з найтолерантніших у конфесійному відношенні спільнот, підтверджується відповідними результатами соціологічних досліджень. Так, за даними опитування, проведеного свого часу Київським міжнародним інститутом соціології та Центром «Соціальні індикатори», 71 % респондентів повністю чи скоріше погоджуються з твердженням, що різні релігійні групи мають в Україні рівні права; 75 % згодні з тим, що необхідно поважати всі релігії. А в підготовлених Українським центром економічних і політичних досліджень ім. О. Разумкова матеріалах стверджується, що в суспільній свідомості українських громадян превалюють точки зору, згідно з якими «будь-яка релігія, яка проголошує ідеали добра, любові, милосердя і не загрожує існуванню іншої людини, має право на існування» (так вважають 43,1 % опитаних); «всі релігії мають право на існування як різні шляхи до Бога» (цієї думки дотримуються 24,8 % респондентів) [103, с. 280].

Привертають увагу результати проведеного міжнародною мережею пасторальних теологів країн Східної та Центральної Європи дослідження стану релігії та релігійності, тенденцій розвитку церков у регіоні в нових умовах. Ґрунтовне дослідження дало змогу виділити та ідентифікувати серед низки країн Центрально-Східної Європи три групи країн, які відповідно характеризуються такими, що належать до релігійної культури (Польща, Литва, Україна, Хорватія), змішаної культури (Словенія, Угорщина, Словаччина), атеїстичної культури (Чехія, територія колишньої Німецької

Демократичної Республіки (НДР) – Східна Німеччина). В ході досліджень виявлено, що значна частина населення цих країн вважає себе або нерелігійними, або ж ніяк не пов'язаними з релігією. Показовими є показники питомої ваги населення в різних країнах і групах країн, яке, з одного боку, вважає себе релігійним, з другого, відносить себе до певної конфесії. Так, серед країн релігійної культури в Польщі 75 % респондентів вважають себе релігійними і водночас 93 % відносять себе до певної конфесії; в Литві ці показники складають відповідно 68 % і 72 %, в Україні – 55 % і 32 %, в Хорватії – 35 % і 85 %. Серед країн змішаної культури у Словенії 49 % населення вважає себе релігійним і 66 % відносить до певної конфесії; в Угорщині ці показники складають відповідно 58 % і 60 %, у Словаччині – 54 % і 73 %. Серед країн атеїстичної культури відповідні показники такі: в Чехії 29 % вважають себе релігійним [103, с. 280].

Отже, в усіх країнах, крім України, відсоток тих, хто вважає себе релігійними, значно менший, ніж відсоток тих, хто відносить себе до певної конфесії. Серед країн релігійної культури різниця між ними становить у Польщі – 18 %, у Литві – 4 %, в Хорватії – 50 %. В Україні спостерігається інша ситуація: питома вага тих, хто вважає себе релігійними, перевершує питому вагу тих, хто відносить себе до певної конфесії, на 23 % [103, с. 283].

Про що свідчать ці показники? По-перше, виявлений у країнах релігійної культури відсоток різниці засвідчує, що надто багато людей, які за традицією чи народною культурою вважають себе належними до певної конфесії, фактично за своїми переконаннями не є релігійними. В Україні показовий приклад такої категорії населення становлять колишні комуністи і частина атеїстів, які вважають себе «православними», адептами «православно-слов'янської цивілізації», при цьому в Бога не вірять, – вони є атеїстами, але «православними». По-друге, що стосується України, яку віднесено до групи країн релігійної культури, то в ній різниця між тими, хто

вважає себе релігійними (55 %) й тими, хто відносить себе до певної конфесії (32 %), дорівнює 23 %. Тобто майже чверть респондентів суб'єктивно вважає себе релігійними, але не оцерковленими; їх не приваблює інституційна формалізована конфесійна приналежність. Це можна вважати ознаками процесу приватизації та індивідуалізації релігії [452, с. 92; 352, с. 89-104].

Неважко передбачити, що у ближчій та віддаленій перспективі зростання релігійної мережі й укорінення релігійності серед українців набуде ознак сталої тенденції. Адже на зміну нинішньому поколінню йдуть громадяни, вже виховані в дусі поваги до релігійних цінностей, для яких існуючі релігійно-культурні моделі є природним середовищем існування. До того ж, саме релігійне життя суттєво урізноманітнюється. Масові паломництва віруючих, прощі, поклоніння релігійним святиням і мощам, хресні ходи тощо стають все більш помітним явищем суспільного життя в Україні, що органічно вписується у загальний контекст значущих для людей подій. При цьому церква починає тісно співпрацювати з іншими суспільними інститутами, перетворюючись на природну складову співпраці в системі суспільних інститутів.

Таким чином, можна стверджувати, що в Україні з початком лібералізації радянської моделі церковної політики та завдяки послідовній політиці молодій Українській державі щодо відродження релігійного життя відбувається процес оптимізації інституційної мережі релігійних організацій, який приведе зрештою до того, що їх кількість у країні стане відповідати рівню релігійності її громадян і буде здатна задовольняти їхні духовні потреби [372, с. 48].

Далі автор вважає за доцільне повернутися до даних дослідження європейських теологів. Нижчі, порівняно з українськими показники релігійності населення (49-58 %), фіксуються у країнах змішаної (релігійно-секулярної) культури – Словенії, Угорщині, Словаччині. Найнижчий рівень

релігійності виявлено в країнах атеїстичної культури: в Чехії – 29 %, на теренах колишньої Східної Німеччини – 25 %. Тут формалізована конфесійна приналежність домінує над суб'єктивними, усвідомленими виявами релігійності [122-а, с. 16-17].

Відтак, тотальна секуляризація та атеїзація чеського та східнонімецького суспільств, як і поміркована секуляризація у країнах змішаної культури, є незаперечними фактами. Такі висновки випливають не тільки з результатів досліджень пасторальних теологів цих країн. Про це з тривогою за майбутнє християнства в Європі пише католицька преса. На противагу українським реаліям, відзначається в ній, у Чехії та на теренах колишньої НДР спостерігається «ляклива побожність», стриманість індивідуальної релігійності у виявах традиційних форм християнства, мінімізація «ненадійністю релігійних інституцій» [122-а, с. 16-17].

У країнах, де проводилося означене дослідження, спостерігається різне за силою відчуття релігійного сенсу. Воно широко наявне в релігійних культурах (Хорватія, Україна, Польща, Литва). В атеїстичних (Чехія, Східна Німеччина) та змішаних (Словенія, Угорщина, Словаччина) культурах можна виокремити небагато людей, які вбачають у своєму існуванні релігійний сенс. По суті, у відповідях опитаних домінує поняття «власний сенс». Респонденти, які самостійно (без Бога) визначають сенс свого життя, у більшості досліджуваних країн становлять понад 60 % [452, с. 94; 352].

Європейські теологи звертають увагу на нові явища й тенденції у сфері релігійності в їхніх країнах після політичних змін кінця XX –початку XXI століть. Релігійність нової епохи зазнала не лише трансформації, а й істотної деформації. Все більше людей вірять у найрізноманітніші надприродні сили та енергетичні сфери, читають гороскопи, шукають порад у біоенергетиків та ясновидців, приділяють велику увагу темам альтернативної медицини та парапсихології, займаються йогою та медитацією, захоплюються видіннями,

формулюють своє розуміння життя за допомогою переконань буддизму та індуїзму, насамперед через віру в реінкарнацію як можливість багаторазової самореалізації, надихаються давніми та новими міфами і саме в них знаходять шукану красу, цілісність і сенс життя [197, с. 160].

В різних країнах Європи подібні тенденції зумовлені схожими причинами. Це розчарування у вірі в необмежені можливості людського розуму, науки і техніки; заплутаність людини у спробах самоусвідомлення, само сприйняття світу; безвихідь становища та загубленість окремої людини в анонімному суспільстві. З іншого боку, існує сильне бажання по-новому, безпосередньо і живо, пізнати Бога, світ, людей і самого себе. Однак, незважаючи на релігійне пожвавлення, християнство і церква в Центрально-Східній Європі перебувають не в найкращому становищі. І, як переконаний український релігієзнавець П. Яроцький, їхня перспектива є доволі невтішною [Див. : 452, с. 97-98; 352].

Не важко зрозуміти, чому в країнах Центрально-Східної Європи є велика група людей, які називають себе атеїстами, чому в культурній сфері можна спостерігати спосіб мислення і життя за формулою «наче Бога не існує». Отже, колись силоміць нав'язаний ідеологічний матеріалізм обернувся в цих країнах практичним (споживацьким) матеріалізмом. Різноманітні «істини», які пропагуються в суспільстві, викликають невпевненість і холодну байдужість. Теологи з тривогою зауважують, що Європі загрожує небезпека все більшого і глибшого відходу від християнства і повторного «падіння» в язичництво. Основні елементи християнства часто вже не помічаються [98]. Відсоток атеїстів і схильних до атеїзму у країнах релігійної культури становить: у Польщі – близько 5 %, Хорватії – 12 %, Литві – 15 %, Україні – 15 %. Відповідно у країнах змішаної культури питома вага таких осіб становить: у Словаччині – 27 %, Словенії – 48 %, Угорщині – 50 %. Серед

країн атеїстичної культури атеїстів і схильних до атеїзму 68 % у Чехії та 75 % на теренах колишньої НДР [Див. : 452, с. 97; 352].

Гнітюче соціальне становище та невпевненість у завтрашньому дні, як виявили організатори дослідження, призвели до того, що значна частина населення колишніх комуністичних країн Центрально-Східної Європи відчуває драматичну ностальгію за комуністичним минулим. В Україні найбільш щасливих під час комунізму виявилось аж 76% опитаних, «найбільш щасливих після політичних перемін» – 11%; «найменш щасливих під час комунізму» – 10%, «найменш щасливих після політичних перемін» – 74% [197, с. 19, 59-61].

З огляду на тривожну ситуацію в церковно-релігійній сфері, пасторальні теологи зазначають, що «нині неможливо однозначно визначити, якою мірою атеїстичний режим досяг своєї мети». Проте результати дослідження під назвою «Aufbruch» («Вибух») дозволяють припускати, що заходи комуністичних режимів не залишилися безрезультатними. Так, в усіх досліджуваних країнах, за винятком України, серед молоді констатується занепад бажання брати участь у релігійних обрядах, пов'язаних із переломними моментами життя. Після політичних змін 90-х років минулого століття ситуація ще більше ускладнилася. Тому байдуже ставлення до релігійних обрядів на зламах життєвих періодів, як вважають організатори дослідження, є не лише наслідком атеїстичного режиму, а й актуальною дією секуляризації [197, с. 155-156]. Відтак, церква в посткомуністичних країнах Європи не може не рахуватися з тим, що після скасування світських обрядів, які держава підтримувала і ставила в ранг обов'язкових, увага людей автоматично не повертається до церковних обрядів.

Водночас посткомуністична ситуація містить у собі елементи нестабільності та деструкції, серйозність яких не прогнозувалася навіть аналітиками на початку 1990-х років. «Десять років минає, відколи в нашій

країні почалися великі політичні й суспільні перетворення, – писав у той час, оцінюючи зміни, тодішній єпископ-помічник глави української греко-католицької церкви Любомир Гузар. – На початку здавалося, що вже все поставлено на своє місце, що тепер всі людські лиха минули, починається чи не справжній рай на землі. Дійсність така, що... ситуація не змінилася так основно, як бажалося й уявлялося. І на нарід починає наступати велика небезпека зневіри, безнадійності... Люди нікому не вірять, а в той же час готові повірити в будь-яку нісенітницю... Може, такий стан душі потрібний, щоб звернути нашу увагу на єдине джерело правдивої віри – на Бога» [Цит. за : 96, с. 98-99].

В той час, коли у країнах Західної Європи спостерігається занепад віри, посткомуністична Центрально-Східна Європа стала об'єктом впливу різних місіонерських структур та нових релігійних рухів. Нові релігійні течії мають чималий успіх через добре профінансовані та мобілізовані структури. Успіх має місце ще й тому, що традиційні, історичні церкви не здатні вивести благовістя за стіни своїх храмів. Не сприяють авторитетові церкви і внутрішньоцерковні чвари та конфлікти. Український релігієзнавець С. Головащенко серед причин відставання місцевих церков виділяє значну залежність церкви від підтримки державою, нездатність до модернізації (перш за все це стосується православ'я), значне ослаблення місцевих церков за комуністичного режиму, слідування моделям західного способу життя [60, с. 18].

Експерти з тривогою констатують: той духовний вакуум, який утворився після краху домінуючого протягом багатьох десятиліть комуністичного світорозуміння, поступово заповнюється релігійним світорозумінням, але в різних його конфесійних обрисах. Цим, зокрема, нині користуються різні зарубіжні релігійні місії, які активізували свою проповідницьку діяльність в усіх регіонах України, привносячи в її релігійне

поле ті конфесії, яких у минулому Україна ніколи не знала і які за своєю природою часто далекі від української ментальності. Різних неорелігійних течій сьогодні в Україні біля півсотні. Серед них церква Христа, церква єднання, новоапостольська церква, церква повного євангелія, церква Ісуса Христа святих останніх днів, різні харизматичні й марійські течії, церкви, що належать до буддійських напрямів, бахаї, міжнародне товариство свідомості Крішни та інші [143, с. 44].

Варто зазначити, що множенню численних релігійних центрів і конфесій значною мірою сприяє ліберальна державна політика у цій сфері: держава визнає право кожної релігійної громади на її підлеглість у канонічних та організаційних питаннях будь-яким діючим в Україні та за її межами релігійним центрам (управлінням) і на вільну зміну цієї підлеглості [156, с. 94].

З урахуванням специфіки культової практики новітніх релігій, загальноприйнятих міжнародних норм і приписів щодо них, а також положень українського законодавства здійснення контролю за діяльністю таких формувань є досить складною справою. Її суть полягає в тому, щоб ввести діяльність новітніх релігій у конституційно-правове поле України. Тут має бути один принцип – дотримання закону. Що ж до так званих деструктивних культів, то шкідливий характер їхньої діяльності має бути доведений, після чого саму діяльність повинно бути припинено в установленому законодавством порядку [25, с. 10-11].

Важливою характеристикою релігійного життя Європи й зокрема України постає релігійний плюралізм. Сьогодні цей феномен набув у теоретичному і практичному вимірах значної актуальності. Зауважимо, що релігійний плюралізм у площині дослідження конфесійного середовища і меншою мірою державно-церковних взаємин базується на низці принципових засад. По-перше, у глобальному, регіональному та місцевому вимірах

релігійний плюралізм – це передусім наявність чинника багатоконфесійності (релігійного розмаїття), тобто співіснування у суспільному просторі різних конкуруючих віросповідних переконань, форм вираження релігійних почуттів, диверсифікації різних шляхів «осягнення абсолюту та релігійної правди» [352, с. 144]. По-друге, релігійний плюралізм у кожній конкретній країні в царині співіснування багатьох суб'єктів міжконфесійних відносин передбачає, що жоден із них не може домінувати над іншими. Іншими словами, всі вони рівні перед законом. Скажімо, в Україні, яка є конфесійно плюральною країною, принцип рівності релігійних організацій (релігій) перед законом закріплений юридично. Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації», положення статті 35 Конституції України, інші законодавчі акти не містять будь-яких обмежень щодо свободи функціонування певного, окремо взятого віросповідання. Свобода буття конфесій в Україні в усьому їх розмаїтті є конституційно та законодавчо легітимізованим принципом. По-третє, релігійний плюралізм на рівні діяльності держави передбачає, що вона має свої правові принципи в царині утвердження або певного обмеження процесів плюралізації релігійного середовища, забезпечення статусу вільної релігійної діяльності конфесійних утворень. Однак у державах, які будують свою політику щодо релігій на принципах демократії, свободи, права, за деяким незначним винятком для громадян не утверджується та чи інша релігія як обов'язкова, як «єдино істинна» [352, с. 146]. По-четверте, релігійний плюралізм не нівелює сутності, своєрідності віросповідань, культової практики конфесій. Цей принцип відноситься і до сфери вирішення організаційно-структурних проблем буття конфесій, тобто кожна конфесія є самобутньою і суверенною у своєму віровченні, особливій системі культового і позакультового буття, має власні конфесійні норми, правила, цінності, які реалізуються в її повсякденності. Означений ексклюзивізм, інакшість характеризує ту чи іншу конфесію як

володарку «вищої, виключної, єдино вірної, апріорної істини», її абсолютної пріоритетності та іманентно властивої їй претензії на незаперечність володіння таким статусом і несприйняття аналогічного статусу інших релігій [384, с. 9].

Більше того, принцип конфесійної своєрідності рішуче відкидає будь-яке втручання у сферу незалежності конфесії не тільки інших віросповідань, а й державних органів. У демократичній країні, у плюральному конфесійному середовищі має діяти і значною мірою діє принцип, зафіксований у Дегестах римського права: «*Par in parem non habet imperium*» («Рівний над рівним не має влади») [Цит. за : 140, с. 180]. Суверенітет релігійної спільноти засвідчує її «*potentia absoluta*» (абсолютну владу) у своїх внутрішніх справах, і вона постає наслідком уявлень про «абсолютну свободу Бога».

Проблема суверенітету християнських конфесій, церков – це давня проблема, яка експлікувалася у християнстві як незалежність від держави, а пізніше й від інших конфесій. Наприклад, християнство з самого початку зафіксувало свою позицію щодо «профануючого світу». Максима Ісуса Христа «Віддайте кесарю – кесареве, а Богові – Боже» (Мт. 22:21) як базова істина християнства постала підґрунтям диференціації релігії та політики, їх відокремлення з акцентом на тому, що «царство духа, царство розуму не повинні й не можуть бути підпорядковані світській реальності» [110, с. 245]. В цьому аспекті ідея суверенітету церкви знайшла своє практичне відображення в принципі дуалізму держави та релігії. Більшість дослідників проблем суверенітету конфесій, автономії релігійних спільнот у площині державно-конфесійних відносин наголошують на тому, що держава має охороняти автономію релігійних організацій, «забезпечувати їм свободу буття в суспільстві, право жити за своїми законами та внутрішніми догматичними настановами, нормами, отже, бути незалежними» [313, с. 182-183].

Між тим, незалежність конфесій від держави не може бути абсолютною з таких міркувань. По-перше, будь-яка конфесія діє в конкретному суспільстві, в конкретній державі, у плюральному конфесійному середовищі. По-друге, кожна конфесія має підкорятися законам держави, в якій вона функціонує, зобов'язана поважати суверенітет, незалежність інших конфесій, церков і діяти, не завдаючи шкоди їхній свободі буття, їхній незалежності. Кожна конкретна держава, забезпечуючи автономію релігійних спільнот, вводить і певні обмеження щодо їхньої діяльності. При аналізі рівня автономності церков в окремих державах слід враховувати історичний, юридичний, політичний контекст, місце і роль тієї чи іншої конфесії в суспільстві [352, с. 147, 152].

Зростання релігійної мережі в умовах демократизації політологів та релігієзнавців часто розглядають як релігійне відродження в Україні. Але з такими оптимістичними узагальненнями, коли бажане видають за дійсне, не погоджується відомий український вчений А. Колодний. Він стверджує: «Релігійно-церковне життя в Україні загалом (хіба що за винятком католицьких і деяких протестантських течій) характеризує глибока криза. Вона виражається: у загостренні міжцерковних і внутрішньоцерковних суперечок практично у всіх конфесіях – у православних, католиків, протестантів, іудеїв, мусульман, рідновірів; у занепаді впливу і матеріальній скруті традиційних релігійних течій при одночасному оволодінні релігійним полем України різними зарубіжними місіями, появи на їх теренах все нових і нових релігійних течій; у зростанні зовнішніх виявів релігійності, обрядодіяння при відсутності глибокої і усталеної віри, екзотичності й прагматичності в орієнтаціях молоді на релігійні феномени; у відсутності релігії в ролі морального імперативу у сфері повсякденного життя людини; у виключенні релігії з процесів національного відродження, а то й перетворенні її деяких інституцій в дезінтегруючий фактор суспільного життя та ін.

Релігійна ситуація в Україні є однією із найскладніших серед всіх пострадянських країн» [143, с. 46].

Важливою рисою релігійно-політичного розвитку країн Центрально-Східної Європи, яка багато в чому визначила його загальний дискурс, стали зміни на політичній карті Європи. Поява низки нових незалежних держав викликала і прагнення отримання самостійності (або зміни юрисдикції) церковних інституцій у цих країнах. Насамперед це стосується православних церков, чия автокефалія сприймалася – і певною мірою сприймається зараз – як опосередковане визнання самостійності держави. Історія Грузії, Сербії, Болгарії засвідчує, що набуття в цих країнах церквами автокефалії синхронізувалося зі здобуттям державності, а втрата державності зрештою призводила й до втрати автокефалії [96, с. 102].

Україна опинилася на перехресті найбільш напружених силових ліній релігійно-політичного протистояння. Ієрархи Руської православної церкви постійно підкреслюють «протиприродність» розділу СРСР і залишаються представниками однієї з найпослідовніших і найвпливовіших сил, що обстоює реінтеграцію східнослов'янських народів у єдиному державному організмі. У своїх крайніх позиціях це виявляється навіть у виправданні існування СРСР як продовження «святої Русі», пов'язаної з православною монархією [Див.: 86, с.1-3]. Було б легковажно применшувати вказану загрозу з боку Кремля. Без України, її духовно-історичної спадщини російська імперія існувати не може. Французький політолог і соціолог, фахівець з історії Росії та СРСР А. Безансон стверджує, що «міжнародний комуністичний рух у даний час ліквідовано, але певною мірою його замінила духовна сила, хоча й здатна діяти в набагато більш обмеженій сфері – державна Руська православна церква. Вона зберегла могутній засіб тиску на те, що в Росії називають «близьким зарубіжжям», тобто на Україну, Білорусь і деяку частину населення прибалтійських країн. Вона має змогу впливати на

православну дугу Європи, тобто на Грецію, Румунію, Болгарію та Сербію» [379-а, с. 12-14].

Сфера релігійного життя надто складна. Найбільше сьогодні тривожить поглиблення регіоналізації українського суспільства за конфесійною ознакою. Вона проходить все тією ж згубною для України лінією розлому «Захід-Схід». Витоки внутрішньоправославного конфлікту, на думку експертів, слід шукати в різному ставленні православних церков (УПЦ – Київський патріархат, УАПЦ, УПЦ Московського патріархату) до питання національної орієнтації православ'я в Україні та участі церкви у процесі національного відродження [61, с. 304].

Як зазначає А. Колодний, нині УПЦ Московського патріархату є найбільш конфліктогенною релігійною спільнотою в нашій країні [148, с. 168]. Ця церква, стверджує вчений, ніяк не може змиритися з тим, що вона у своєму нинішньому обличчі в незалежній і демократичній Україні є вчорашнім днем. Зі свого боку, Російська православна церква не бажає рахуватися з тим фактом, що не лише вона репрезентує в Україні цю конфесію, що мають законне право на організацію і діяльність громади Київського патріархату та УАПЦ. УПЦ Московського патріархату прагне повернути собі храми цих церков, чим, зрозуміло, не сприяє церковному порозумінню, встановленню толерантних відносин між церквами [143, с. 47].

Позиція УПЦ Московського патріархату особливо виразно проявляється в ході загальнонаціональних акцій і заходів. Так, під час щорічних вшанувань жертв голодомору 1932-1933 рр., який забрав життя близько 10 млн. українців, на Майдані взагалі відсутні представники Московського патріархату. Здавалося би, не прийти на Майдан причин немає. В цих акціях беруть участь усі, навіть мусульмани. Принаймні 18 держав світу (включно з Еквадором, Перу, Парагваєм) визнали голодомор актом геноциду української

нації, ще більше держав висловлюють співчуття нашому багатостраждальному народові [398, с. 11].

Як відомо, Московський патріархат понад 300 років керував Київською митрополією. Це було в умовах політичної залежності від Росії. Україна на той час не мала статусу держави. Можливо, тоді підлеглисть Київської митрополії Москві мала певну, хоча й дуже сумнівну логіку. Тепер політичні умови докорінно змінилися. Україна проголосила незалежність. Але конфліктогенність релігійного середовища України й далі заважає їй впевнено рухатися європейським шляхом.

У суспільних науках загальноприйнятою є думка, згідно з якою релігія може виконувати інтегруючу, націоконсолідуючу, націозберігаючу та націовідтворюючу функції. Проте виконання цих функцій на благо однієї нації може призвести до руйнування засад національного буття іншої. Висловлюючи тезу про те, що релігії взагалі не існує, А. Колодний слушно зауважує: «Це лише філософи і теологи дають узагальнююче її визначення і характеристику. Релігії поділяються на природні, національно-державні і світові. Але всі вони, функціонуючи в певному географічному, соціальному, побутовому та культурному середовищі, з необхідністю здобувають специфічне етнічне забарвлення. Так, немає православ'я взагалі. Догматично воно єдине, але у всьому іншому – національно самобутнє. Варто пригадати, що радянська влада, коли дещо захиталася, задля самозбереження перейменувала своє православ'я з «російського» на «руське», «саморозпустила» Українську автокефальну православну церкву та організувала «входження» українських греко-католиків до нібито «матірної» Руської православної церкви [150, с. 2].

«Слід твердо усвідомити, що посилення тиску будь-якої конфесії на українське суспільне життя неприйнятне для демократичного європейського устрою незалежно від того, чи внаслідок латентної, а чи ж легальної

клерикалізації воно відбувається. Тому впорядкування Україною свого конфесійного простору є одним з ключових завдань, причому тих завдань, які лежать в основі суспільно-гуманітарних трансформацій відповідно до стандартів об'єднаної Європи» [398, с. 11-12], – переконаний український політичний діяч і дипломат Г. Удовенко.

Важко не погодитися з висновком дослідника С. Здіорука стосовно того, що для міжнародного релігійного співтовариства Україна відсутня на конфесійній карті світу. Весь потенціал десятків мільйонів православних віруючих українських громадян працює на авторитет та імідж Росії. Росія нібито представляє інтереси України в усіх міжнародних релігійних організаціях. Насправді ж за рахунок українського духовно-релігійного потенціалу Росія має змогу посідати лідируючі позиції у світі [108, с. 85].

Слід наголосити, що окремі представники УПЦ Московського патріархату своїми заявами та акціями постійно викликають релігійне напруження в суспільстві. Тут варто згадати хоча б активне несприйняття свого часу (аж до прямого перешкоджання) приїзду папи Римського в Україну – до речі, на запрошення державної інституції. Майже три роки протидія Московського патріархату в Україні перешкоджала мільйонам віруючих-католиків України зустрітися зі своїм духовним главою. В цьому ж контексті сприймаються й намагання «активістів» УПЦ Московського патріархату перешкодити переїзду осідку Предстоятеля УГКЦ до Києва, а також багато інших дій представників цієї ж церкви, зокрема рейдерські захоплення храмів та приміщень інших церков, намагання використовувати державні структури для вирішення власних комерційних питань тощо [368, с. 249]. УПЦ Московського патріархату не сприймає на українських теренах ні греко-католицької, ні римо-католицької церкви. Якщо першу вона вважає «історичною відступницею» і розглядає рішення так званого Львівського Собору від 1946 р. про розпуск УГКЦ цілком легітимним, то другу,

оголошуючи її «польським витвором на українських землях», московський патріарх звинувачує у прозелітизмі, прагненні духовної експансії на «чужій канонічній території» [148, с. 177].

Отже, чинниками конфлікту між православними та католиками в Україні є: історична традиція взаємної непримиренності; пам'ять про численні насильства та образи в минулому під релігійним прапором – як правило, на користь однієї із конфесій; звичка деяких конфесій спиратися на протекцію влади, використовувати політичну демагогію в міжконфесійній боротьбі; некоректне ставлення або протекціонізм місцевої та центральної влади; втручання в діяльність конфесій політиків і політичних груп.

Виступаючи 4 лютого 2011 р. на Архієрейському Соборі РПЦ, патріарх Московський і всієї Русі Кирило у черговий раз порушив питання православно-католицьких відносин, пов'язавши його з начебто «неврегульованою ситуацією з православними спільнотами у Західній Україні». Важко повірити, зауважує згадуваний вище П. Яроцький, що очікувану в Московській патріархії РПЦ «врегульованість ситуації» з православними спільнотами в Західній Україні розуміють як повернення на терени Галицького регіону того російського православ'я, якому відводилося чільне місце в реалізації опрацьованого у Кремлі та підписаного Й. Сталіним 17 березня 1945 р. «Плана заходів по отрыву греко-католической (униатской) церкви от Ватикана и присоединения ее к Русской православной церкви». За цим планом Московський патріарх і Синод РПЦ безпосередньо залучалися до виконання цієї сумнозвісної для України, й передусім населення Західної України, акції. Досить назвати лише кілька документів, які відтворюють сутність «роботи», що її разом зі спецслужбами та партійно-радянським активом СРСР паралельно виконувала РПЦ: «Письмо Совета по делам Русской православной церкви Н. С. Хрущеву о плане мероприятий, направленных на ликвидацию греко-католической церкви» (20 квітня 1945 р.);

«Письмо Председателя Совнаркома УССР Н. С. Хрущева секретарю ЦК ВКП (б) И. В. Сталину о мероприятиях, направленных на разложение греко-католической церкви на Украине» (27 грудня 1945 р.); «Письмо народного комиссара государственной безопасности УССР Савченко Н. С. Хрущеву об усилении влияния Русской православной церкви на Украине» (20 травня 1945 р.); «Докладная записка Львовского обкома КП (б) У тов. Хрущеву Н. С. о проведенной работе по воссоединению греко-католической церкви с православной на территории Львовской области» [451, с. 111].

Саме таким було це «возз'єднання» греко-католиків, саме таким було російське православ'я, силоміць насаджуване керівництвом СРСР у Західній Україні. Конфесійна ситуація навколо греко-католицької церкви, державно-церковні відносини були відрегульовані демократичним і толерантним шляхом лише в 1990-х років. Відтак «неврегульованої ситуації» з православними спільнотами як на Заході, так і в Центрі, на Сході й Півдні України насправді немає.

Ще раніше, в листопаді 2010 р. патріарх Кирило виступив, за оцінкою офіційного сайту Московської патріархії, з «програмною промовою» на відкритті III Асамблеї організації «Русский мир», яка викликає здивування і дає багату поживу для роздумів. Так, «доленосними завданнями» РПЦ в очах московського патріарха є: забезпечити для «руського світу» «роль потужного гравця на світовій арені»; «зберегти цінності та спосіб життя, які цінували наші предки та орієнтуючись на які вони створювали, зокрема, й велику Росію»; «стати сильним суб'єктом міжнародної глобальної політики». У тлумаченні Кирила «руський світ» – це насамперед спільний «цивілізаційний простір», заведений на трьох стовпах: 1) православ'я; 2) російська (в оригіналі – «русская») культура і особливо мова; 3) «спільна історична пам'ять і спільні погляди на суспільний розвиток». «Ядром» чи «становим хребтом» «руського світу», або, як його ще називає Кирило, – «історичної Русі», є Росія, Україна

та Білорусь. Єдиною цінністю, яка обґрунтовує існування і задля якої існує й має існувати «руський світ», залишається міфологізована у патріаршій промові ірраціональна «руськість». Руськість як православність, руськість як домінантна культура й мова, руськість як спільна історична пам'ять. Оскільки раціональних аргументів, чому українці, білоруси та (частково) молдавани повинні віддано будувати «руський світ», патріарху явно бракує, він на емоційному рівні апелює до ностальгії за імперською величчю, за «великою Росією», яку намагається максимально сакралізувати, вдаючись до свого улюбленого апокрифічного вислову «Русь, Україна та Білорусь – це і є Свята Русь», який пізня версія житія приписує Лаврентію Чернігівському [83, с. 130].

Сумнівної вартості є тези першоієрарха стосовно того, що росіяни, українці та білоруси нібито «духовно продовжують залишатися одним народом», а Україна, мовляв, належить до країн із «домінуючою російською культурою». Теоретичними джерелами поглядів ієрархів РПЦ та російського політичного істеблішменту є, вочевидь, сталінська теорія про «керівну роль» російського народу, а також сумнозвісні Тези ЦК ВКП(б) «Про 300-ліття возз'єднання України та Росії», схвалені на XXII з'їзді КПРС у 1961 р., які по суті являли собою шовіністичну московську програму, що передбачала новий курс на «зближення і злиття націй». Доводиться вкотре нагадувати московській стороні (а про це писали ще у XVII-XVIII століттях європейські вчені, священики, дипломати, мандрівники), що Україна та Росія – це два різні світи, два народи з вражаючими духовними, віросповідними, культурними, етнопсихологічними, мовними і навіть антропологічними відмінностями [Див. доклад. : 434].

Прагнення Кремля будь-що утримати Україну під своїм контролем, згідно з переконанням В. Єленського, підживлюється складним комплексом чинників різного ступеня потужності, з-поміж яких особливо слід вказати на

недиференційованість «російського» та «українського» в російській свідомості [92, с. 49]. Більше того, важливим складником духовності та правосвідомості російського народу, на думку Ю. Самаріна, є нерозуміння різниці між категоріями «моє» і «твоє» [Цит. за : 434, с. 36]. Саме тому дуже важко російській політичній номенклатурі та РПЦ визнати українців окремим народом, а не етнографічною групою, і примиритися з фактом української незалежності, з фактом остаточного відокремлення України від «єдинокровної» Росії в 1991 р. Київський дослідник Г. Друзенко слушно зауважує, що для України участь у кирилівському «наднаціональному проєкті» означає лише одне – завершення проєкту «незалежна Україна» як такого [83, с. 133].

Протягом століть у православному світі існували суперечності в напрямках «грецькі церкви» – «слов'янські церкви», «церкви вільного світу» – «церкви комуністичного блоку». Схоже на те, що на початку XXI ст. російська православна церква, втративши роль гегемона, опинилася на роздоріжжі. З більшості богословських, екуменічних, церковно-політичних проблем РПЦ займає більш консервативну позицію, аніж інші православні церкви, котрі підтримують поміркований консерватизм патріарха Варфоломея, його обережний екуменізм, політику зміцнення єдності православної церкви загалом та єдності православних у Європі зокрема. Натомість, замість конструктивної політики в сучасних геополітичних умовах, патріарх Кирило – значною мірою через прагнення зберегти Україну в лоні Московського патріархату – перейшов на позиції крайнього фундаменталізму. Поглиблення світоглядних суперечностей може завершитися глобальною кризою світового православ'я. Нині, крім спроб підкупити патріарха Варфоломея, жодних кроків для зближення зі світовим православ'ям очільник московської церкви не здійснює [426, с. 80].

Комплекс причин виникнення суперечок у внутрішньоправославних відносинах дуже багатогранний та складний. Конфліктність у православному світі – це явище, яке має логічне пояснення в історичних, етнокультурних та богословських чинниках. Загалом, аналізуючи стан внутрішньоправославних відносин сучасної України, варто наголосити, що останніми роками зменшилися конфлікти через розподіл майна, як це було наприкінці 90-х років ХХ ст., а для розв'язання тих конфліктів, що виникають нині, вже не так часто вдаються до побоїв священиків та мирян із силовим захопленням при цьому культових приміщень [214, с. 76]. Отже, сьогодні вже можна говорити про певну стабілізацію міжцерковних стосунків в українському православ'ї. Як слушно відзначає А. Колодний, упродовж останніх років позиції церков України у міжправославному конфлікті не зазнали помітних змін. УПЦ Московського патріархату продовжує заперечувати можливість діалогу з «розкольниками», вимагає повернення УПЦ – Київський патріархат та УАПЦ в лоно «канонічної церкви» через покаєння. Київський патріархат закликає церкву Московського патріархату порвати з останнім і стати на шлях створення єдиної помісної православної церкви, що рішуче відкидає УПЦ Московського патріархату. Спроби переговорів щодо процесів об'єднання між УПЦ Московського та Київського патріархатів, а також УАПЦ, які мали місце впродовж 2007-2010 рр., ні до чого не привели [148, с. 170].

Міжконфесійні суперечки, що точаться вже в умовах незалежності, наочно засвідчують деструктивність так званого «возз'єднання» України та Росії, трагізм багатовікової залежності української церкви від Московського патріархату, діяльність якого була й нині залишається тісно пов'язаною з державною політикою – спочатку московських царів, а потім і більшовицьких вождів, під керівництвом яких знищувалася українська церква, її автокефалія [63, с. 60-62].

Слід мати на увазі, що міжрелігійні конфлікти, релігійна ворожнеча та нетерпимість – не винятково українське явище. Ще боги стародавніх греків постійно ворогували між собою. Вже в цьому М. Вебер вбачав «несумісність цінностей». Він стверджував: «Вибираючи одну із світоглядних позицій або сповідуючи одного Бога, ви ображаєте інших Богів» [40, с. 90]. Ретроспективний аналіз появи релігійних конфліктів наочно засвідчує: причиною їхньої появи є партикуляризм, тобто претензії певної релігійної групи на виняткове володіння істиною і мораллю. Саме це і спричинює насильницьке впровадження кожною релігійною групою своєї віри. Партикуляризм завжди потребує ворогів, з якими можна зіставити свою власну поведінку як еталон мудрості і благопристойності. Вороги потрібні керівникам таких груп, щоб легше було маніпулювати своїми прихильниками та обґрунтовувати свої дії. Якщо ворогів у такої групи не знаходиться, їх доводиться створювати, зокрема й усередині групи. Релігійний партикуляризм тісно пов'язаний із релігійними груповими переконаннями, нетерпимістю, фанатизмом. Прояви партикуляризму трапляються у вигляді поділу релігій на «істинні» та «хибні», «добрі» та «погані», «корисні» та «шкідливі». Буває, що релігійна ворожнеча виявляється у формі класових та етнічних конфліктів. Ворожнеча стосовно релігійних груп змінюється залежно від того, якою мірою релігійні суперечності пов'язані з політичними, економічними, національними інтересами. В таких випадках останні є лише символом відмінностей, що за ними стоять. Саме такий характер мали події в Югославії у 1990-х рр., де національно-політичні проблеми прикривалися релігійними прапорами [366, с. 48-49].

Нині в Україні, хоча й не надто виражено, але спостерігається політика протекціонізму по відношенню до окремих релігій. Протекціонізм в окремих випадках носить як загальнодержавний, так і регіональний характер [216, с. 21]. Між тим, для демократичної держави в її діяльності не має існувати

поділу релігій на бажані й небажані, а церков – на «канонічні» та «неканонічні». Тому незрозумілим є братання на місцях влади після 2010 р. з явно непроукраїнською церквою Московського патріархату, користування чиновниками послугами в освяченні своїх владних помешкань служителями культу лише цієї церкви. Незрозумілою була і є байдужість українських президентів В. Ющенко та В. Януковича до тієї київської східнохристиянської традиції, лише на основі якої й можливі відродження й вибудова християнської церкви в Україні, а не на основі простого організаційного поєднання православних церков, що постали на московській православній традиції. Незрозумілими є за умов поліконфесійності країни наявні вияви симпатій деяких вищих державних чиновників на офіційному рівні лише одній конфесії, навіть церкви, її закордонному першоієрарху. Незрозумілим є й офіційне рекламування виявів релігійності Президента, тимчасом як це має залишатися на рівні його особистого життя [145, с. 214].

Український політичний діяч, автор відомих законопроектів «Про заборону комуністичної ідеології та ліквідацію символів тоталітарного та комуністичного режимів», «Про люстрацію» Я. Доджик, виступаючи в червні 2012 р. з трибуни Верховної Ради України, констатував, що кремлівські правителі та їхні «малоросійські» однодумці розпочали активний наступ на економічний, духовний та культурний суверенітет України. Депутат від УНП (Української народної партії) назвав законопроект про мовну політику Колесніченка-Ківалова сепаратистським, а проект постанови Верховної Ради «Декларація про гідність, свободу і права людини» – намаганням скасувати світську владу в Україні. «Прикриваючись красивою назвою, ця постанова має на меті, не більше і не менше, скасувати статус України як світської держави, де всі мають право на свободу віросповідання, та зробити перший крок на шляху до оголошення Московського патріархату державною церквою України» [Цит. за : 311], – пояснив Я. Доджик.

У руслі міжправославних протистоянь неабиякий інтерес становить поміркована позиція ієрархів української греко-католицької церкви. Так, кардинал Любомир Гузар закликав до солідарності із зусиллями православних церков, які спрямовані на утвердження помісності церков «віковічної Київської традиції». Найціннішим, з його точки зору, у цьому процесі є поступ до утвердження «єдиної Київської церкви» – як об'єднаної церкви України, а нормалізація взаємин між «історичними гілками Київської церкви» та формування цивілізованих державно-церковних відносин допомогли б уникнути непотрібного витрачання сил на суперництво церков одна з одною і всіх разом – з державою, що сприяло б консолідації української нації, подоланню регіональних та ідеологічних суперечностей сучасної України. Це, зрештою, допомогло б перейти українським традиційним церквам «від конфесійного взаємопоборювання до першості в любові», і «кожна з Церков, прощаючись із традицією підпорядкування політичним інтересам чужих держав, могла б спрямувати налагоджені взаємокорисні зв'язки з різними народами на благо своєї держави» [8, с. 144].

Тобто, інтерес українського народу (з урахуванням не лише минулих традиційних елементів, а й необхідності спрямування в майбутнє) ставиться владикою Л. Гузаром у цих еклезіологічно-статусних суперечках на перше місце. Нормалізація та гармонізація відносин між українськими церквами на основі цивілізованого екуменічного діалогу допомогла б їм на якісно новому рівні вирішувати проблеми українського народу й держави. Вигода у цьому вбачається в екуменічному світлі: «Цим самим вони не тільки сприяли б утвердженню української державності, а й послужили б церковною підставою для усвідомлення належного місця України в Європейському домі», водночас убезпечивши Україну від ролі «поля суперництва між впливовими державами» [8, с. 143]. Увага автора звертається також і на традицію «внутрішньої свободи Церкви від впливів і тиску з боку державних структур,

а відтак переорієнтування Церкви на працю для народу» [8, с. 142], і вже в цьому руслі з України може мати безпосередню користь і вся Європа. Слід наголосити на тому, що й наступний глава УГКЦ С. Шевчук (з 25 березня 2011 р.) дотримується близької до висловлюваної Л. Гузаром позиції, вважаючи сучасні УГКЦ, УАПЦ, УПЦ Київського і Московського патріархатів «Церквами свято-Володимирового Хрещення», вказуючи цим на їхню глибинну духовну й ментальну ідентичність, відмінну від ідентичності інших християнських церков, започаткування яких відбувалося в інших культурно-історично-цивілізаційних обставинах. Він стверджує: «Ми, українські греко-католики і православні, на відміну від латинян і греків, не належимо до різних традицій, але перебуваємо в одній, Свято-Володимировій або київській традиції. В нас однакова літургійна спадщина, яка є джерелом благочестя, духовності й, остаточно, канонічного права. В нас однакова тисячолітня християнська культура. Всі ці спільні риси є складовими української ідентичності, нашого «ми»... Не відповідає правді, що українські греко-католики чи православні походять з якоїсь іншої традиції, крім Свято-Володимирової. Як і відповідає правді, що римо-католики, греки чи москвини не походять зі Свято-Володимирової традиції. Тому належати до цієї традиції водночас означає не належати ні до римської, ні до грецької, ні до московської традицій. «Ми» (українські греко-католики і православні) – не «вони» (римські, грецькі, московські християни). Це зовсім не означає, що «ми» – проти «них». Просто нам потрібно чітко розібратися з поняттям «Свято-Володимирового Хрещення», окреслити його сенс і межі застосування. Настав час поступово розплутувати клубок двозначностей, історичних міфів і конфесійних стереотипів, які заважають нам, християнам київської традиції, бути собою і поглиблювати історично окреслену помісність нашої Церкви» [Цит. за : 349, с. 186].

Зберігає певний потенціал конфліктності й майнове питання, основною причиною чого є недостатня забезпеченість релігійних організацій культовими спорудами (лише 75,5 %). Їх активне будівництво та повернення колишніх храмів, що використовувалися не за призначенням, протягом останніх десятиліть значною мірою пом'якшили цю проблему. Слід наголосити, що Україна, вступаючи до Ради Європи, взяла на себе зобов'язання щодо реституції колишнього церковного майна. Згідно з п. XI висновку Парламентської асамблеї Ради Європи (ПАРЄ) № 190 (1995), Україні було рекомендовано врегулювати «правове розв'язання питання про повернення церковної власності» [45, с. 65]. В рекомендаціях ПАРЄ від 24 квітня 2002 р. № 1556 (2002) Україні було нагадано про необхідність «гарантувати релігійним інституціям, власність яких було націоналізовано в минулому, реституцію цієї власності в належні строки або, якщо це неможливо, справедливу компенсацію» [357, с. 65].

Слід також відзначити, що в Україні в цьому напрямі вже зроблено чимало: до 2008 р. церкви було повернуто у власність або передано в користування біля 3,6 тис. культових будівель та понад 12 тис. предметів церковного вжитку [222, с. 69-70]. Церква залишається єдиним суб'єктом, по відношенню до якої застосовується реституція. Прийнято чимало нормативно-правових актів, що покликані завершити реституцію церковного майна. Розроблено проект Закону України «Про повернення культового майна релігійним організаціям» [325, с. 76-80].

Показовим у цьому відношенні є досвід країн Центрально-Східної Європи, в яких цю проблему на державному рівні в основному вирішили. Ця проблема висвітлювалася в українській науковій літературі, зокрема у працях та статтях В. Бондаренка [Див., напр. : 27, с. 5-8], М. Васіна [35, с. 9-11], Г. Друзенка [84, с. 12-18], В. Любчика [189, с. 23-29], Ю. Решетнікова [359, с. 34-40], О. Сагана [367, с. 41-50], Є. Ятченка [455, с. 290-295] та інших.

Варто зауважити, що в зазначених працях і статтях проаналізовано реституцію церковного майна в Україні, але аналогічні процеси в країнах Вишеградської четвірки висвітлено недостатньо.

На відміну від пострадянських країн держави Центрально-Східної Європи чітко визначили коло об'єктів та способи їх повернення церкві. Кожна із країн постсоціалістичного простору виробила власну стратегію реституції церковного майна, що є зрозумілим в силу різних релігійних традицій та різних вихідних умов. Приклад країн Центрально-Східної Європи в питаннях повернення майна релігійним організаціям показує, що цей процес є болючим як для церкви, так і для держави. Важко встановити єдині правила для випадків, які вимагають нетипових рішень. Разом з тим, досвід країн Вишеградської четвірки засвідчує, що Україні для завершення реституції церковного майна необхідно провести повну інвентаризацію культових будівель, створити єдиний реєстр об'єктів, які належить повернути церкві. Важливо передбачити джерела та процедуру фінансових компенсацій для відшкодування збитків, завданих особам у зв'язку з проведенням процедур повернення майна.

З-поміж багатьох причин, що тією чи іншою мірою стоять на заваді сьогоденішньому міжконфесійному діалогу в Україні, його конструктивності, експерти виокремлюють такі: політизацію міжцерковних відносин, переведення багатьох проблем міжконфесійних відносин у політичну площину, втягнення у вирішення церковних питань політичних партій із властивими їм засобами й методами обстоювання своїх позицій, що нерідко не відповідають традиційним сакральним підходам, релігійному менталітету. Відносно високий ступінь довіри громадян до церков та релігійних організацій на тлі катастрофічної недовіри їх до всіх інших інституцій (владних, партійних, судових, громадських, засобів масової інформації тощо) зумовлює особливу увагу політиків і політтехнологів до релігійних об'єднань,

оскільки дотичність будь-якої партії, політичного угруповання до суспільно високорейтингової релігійно-церковної інституції може сприяти (хоча й опосередковано) підвищенню суспільної ваги, популярності й самих політичних партій чи блоків, яким, між іншим, добрими справами на користь держави і суспільства похвалитися досить складно. Отже, за таких умов, незважаючи на критику, з року в рік наполегливо повторюються спроби використовувати релігійні організації у партійно-політичних цілях. Має місце некоректне втручання державних, політичних, у тому числі іноземних чинників у релігійно-церковні процеси в Україні, що нерідко призводить до посилення міжконфесійної напруженості, ухилення сторін від переговорного процесу щодо нормалізації релігійної ситуації, декларування окремими конфесіями своєї непоступливості, відмова від діалогу з проблемних питань. Отже, необхідно вказати на неготовність, незважаючи на декларативні заяви, частини церков, релігійних організацій у сучасному форматі до конструктивного діалогу, що передбачає обопільну поступливість сторін, прагнення зрозуміти аргументи опонентів, щирю толерантність і т. п. [126, с. 350-351].

Автор знову вважає за необхідне звернути увагу на очевидні чи приховані прагнення окремих конфесій посісти у реєстрах церков та релігійних організацій в Україні чільне, провідне місце, стати першими, найближчими до владних структур, політичних лідерів – за різними штучними критеріями: чи то історичності, чи «канонічності», чи «одновірності», політичної солідарності, наявності чи відсутності керівного органу за кордоном, ступеня регіоналізації, ставлення до національної ідеї тощо [437].

Спостерігаються періодичні спроби окремих церков апелювати до влади у своїх суперечках із релігійними опонентами. В таких спробах проглядається розрахунок втягти державні структури у внутрішньоцерковні спори чи

конфлікти. Нерідко таке апелювання мотивується «особливими заслугами» цієї церкви перед державою, народом, які немовби мають вивищувати її над іншими і якими нібито обґрунтовується її право на особливе до себе ставлення державних структур. Нормалізації відносин перешкоджає обтяженість позицій низки конфесій тягарем взаємної недовіри, упередженості, підозр, звинувачень, що нерідко мають історичні корені.

До сучасних українських реалій належать і приховано конкурентні відносини між конфесіями в боротьбі за віруючих, за ту частину громадян, які байдужі до релігії, не визначилися зі своїми релігійними уподобаннями. Непоодинокими у процесі правозастосовної практики є факти нерівного, тенденційного, невідповідного чинному законодавству ставлення владних структур у регіонах до конфесій, особливо при виділенні релігійним організаціям земельних ділянок, дозволів на будівництво, передачі культових будівель тощо [126, с. 352-354].

Проте найбільш вагомою причиною існування перешкод на шляху розвитку міжконфесійного діалогу в Україні як складової культурно-цивілізаційних відносин є тривале, з початку 1990-х років, нерозв'язання проблеми єдності православ'я, суспільно-резонансне православне міжконфесійне протистояння, що негативно віддзеркалюється не лише на внутрішньоправославних відносинах трьох основних православних конфесій – УПЦ – Київський патріархат, УАПЦ та УПЦ Московського патріархату, а й на релігійній ситуації в Україні загалом, її оцінці вселенським православ'ям та світовою спільнотою [126, с. 354]. Більше того, цей трагічний розлом православ'я шкодить Україні та національному відродженню українського народу.

На переконання В. Климова, в Україні є всі можливості для налагодження міжконфесійного діалогу, що послугував би надійною перепоною міжцерковній напруженості, проявам релігійного екстремізму,

фундаменталізму, етноконфесійної нетерпимості, вивищенню одних церков над іншими тощо [126, с. 361]. Державним органам слід подбати про обмеження дії й подолання конфліктогенних чинників, що прямо чи опосередковано стоять на заваді міжконфесійному діалогу. Як свідчить вітчизняна практика розв'язання проблеми забезпечення релігійних громад та об'єднань культовими приміщеннями, досвід мінімізації спірних питань, з якими в минулому була пов'язана чи не основна міжконфесійна напруженість, в Україні є, і його необхідно використовувати. Зрозуміло, що, як вже зазначалося вище, найбільш резонансним, різновекторним за своїми негативними впливами залишається питання православної єдності і пов'язана з нею проблема створення української помісної православної церкви. Але й тут успіх реалізації цієї ідеї залежить передусім від внутрішньої здатності української православної спільноти стати над роз'єднуючими причинами, якими б нездоланими вони не здавалися, та її реальної готовності до об'єднання в єдину монолітну структуру. Вкрай важливою справою в річищі міжправославного діалогу є, по-перше, подолання на всіх рівнях – від ієрархічного до побутового – тих численних деструктивних упередженостей, провокативних стереотипів, тенденційних штампів, що формувалися десятиліттями і століттями й залишаються нині у свідомості віруючих, кліру та ієрархів, пересічних громадян; по-друге, рішуча деполітизація сфери міжцерковних відносин, міжцерковних конфліктів, які на сьогодні найбільше гальмують конструктивне міжконфесійне порозуміння. Тільки за таких умов українське православ'я зможе надалі здобути конфесійно-церковну єдність [126, с. 361].

З точки зору автора дослідження, мають рацію і більш скептично налаштовані щодо успішності міжправославного переговорно-діалогового процесу науковці. Так, А. Юраш, коментуючи недавню відмову глави РПЦ святкувати у Києві 1025-у річницю хрещення Русі поруч із патріархом

Філаретом, зауважує: «Це продовження політики РПЦ, яку вони проводять уже 20 років – із того моменту, як виникла УПЦ – Київський патріархат. Ніякого визнання, спілкування та контактів із «розкольниками». Інакше це завадить втілювати в життя ідеї «Руського міра», де є місце лише російській православної церкві Московського патріархату. Кирило розуміє, що зараз вони мають останній шанс досягти успіху на цій ниві, оскільки вже через 5-10 років в Україні ніхто й думати не захоче про приєднання до його церкви» [398-а, с. 2]. Свій подив щодо недипломатичної поведінки першоієрарха висловлює і секретар Священного Синоду УПЦ – Київський патріархат архієпископ Євстратій (Зоря): «Патріарх Кирило в Україні гість, і дивно, що гість диктує свої правила й обирає, з ким йому зустрічатися, якщо йдеться про державні заходи» [398-а, с. 2].

Упродовж багатьох століть світової та вітчизняної історії практично незмінною залишалася суть зв'язку політики (політичних відносин, політичних організацій) і церкви. Якими б високими цілями не пояснювалися чи виправдовувалися дії або декларації сторін цих відносин, на практиці йшлося переважно про використання іншого інституту для вирішення власних проблем чи створення для цього сприятливих умов. Історія України знає не так вже й багато прикладів самостійного, незалежного від іншого позиціонування названих суспільних інститутів; вони є взаємозалежними і мають потребу у взаємодії.

Загальновідомо, що структуру сучасної політики України складають: політична організація, яка включає законодавчу, виконавчу та судову владу; політичні партії і блоки; низка громадсько-політичних інститутів, організацій та рухів; політичні відносини та політична свідомість. Слабкість партій, що спричинена їхньою множинністю, вкрай обмеженою соціальною базою більшості з них, непереконаливими, нерідко спекулятивними політичними програмами та гаслами, зазвичай відсутністю у них реальних механізмів і

важелів реалізації задекларованих програм і проектів, хибними підходами до самої побудови партій «зверху», тобто штучно, браком досвіду діяти за нормами правової держави і одночасно хворобливим прагненням домогтися політичного успіху швидко й без особливих зусиль штовхає частину з них до ризикових, у кінцевому результаті не виправдані [132, с. 69]. За таких умов, незважаючи на досить чітке виведення чинним законодавством України церков, релігійних організацій за межі політичної діяльності з багатьох питань, непоодинокими є спроби представників обох сторін відносин діяти всупереч чинним законодавчим нормам, що передбачають неучасть релігійних організацій у діяльності політичних партій, ненадання партіям фінансової підтримки, неведення агітації, неприпустимість фінансування виборчих кампаній тощо [Див. : 326, с. 283.]. До того ж, згідно зі статутами всіх релігійних організацій, така діяльність є незаконною [360, с. 19].

Безперечно, ключовим, визначальним для встановлення співвідношення «церква – політична система», «церква – політичне життя», «церква – політичні партії», «релігія – політика» й т. д. є наявність у чинному законодавстві України і ступінь реалізації на практиці принципу відокремлення церкви від держави, щодо якого більшість названих вище співвідношень є похідними. З огляду на це, слід констатувати, що вітчизняний законодавець досить послідовно і однозначно закріпив принцип відокремлення церкви від таких політичних структур як держава, політичні партії. Подібна послідовність особливо спадає в око при порівняльному аналізі українського законодавства про свободу совісті та релігійні організації із законодавчими актами цілої низки інших країн. Проте останнім часом все гостріше постає питання про межу дозволу виявлення власної свободи. Особливо актуальним це питання постає в контексті сучасних церковно-політичних відносин. Принцип «моя свобода закінчується там, де починається свобода іншого» не так-то просто в цій сфері застосувати. В наш час загальної

політизації суспільства питання участі церкви в політичному житті постало надзвичайно гостро [360, с. 17]. Тим паче що віруючі у своїй більшості, як засвідчують дані соціологічних моніторингів, проявляють значний інтерес до політики (так, у середовищі православних, греко-католиків такий інтерес проявляють 82-84 % віруючих) [365, с. 34], отже, виявляються більшою чи меншою мірою політично заангажованими.

В. Климов одним із перших виокремив низку чинників політизації церкви та посиленої уваги політичних сил до цієї інституції, поставленої вітчизняним законом поза політичною діяльністю.

По-перше, церкви (релігійні організації) являють собою здебільшого багаточисленні, розгалужені, структуровані від центру до периферії, юридично легалізовані системи, що включають у себе релігійні громади, управління, центри, монастирі, релігійні братства, місіонерські товариства, духовні навчальні заклади. Як правило, це системи з авторитарно-адміністративним (тобто недемократичним) механізмом управління зверху до низу, високим рівнем виконавської дисципліни, апробованими впродовж століть каналами й методами впливу (як публічного, так і не публічного) тощо, які досить заманливо використати як готові структури у реалізації політичних ідей, формуванні певних політично орієнтованих позицій, політичної поведінки щодо масиву віруючих.

По-друге, церкви (релігійні організації), будучи обмеженими в участі у політичному житті суспільства як специфічні поза державні інституціолізовані структури, залишаються організацією віруючих громадян, які, на відміну від церков, мають право на будь-яку політичну діяльність, право розділяти політичні переконання окремих політичних сил, апелювати до них. Звідси спроби деяких політичних сил всупереч закону через віруючих, їхні об'єднання, духовенство, окремих ієрархів політизувати позиції церков (релігійних організацій) з певних проблем. Логіка подібних планів нескладна:

політичні партії та рухи як учасники законодавчого чи державотворчого процесів добре обізнані в зацікавленості церков (релігійних організацій) у прийнятті одних законопроектів або рішень на державному рівні, що прямо чи опосередковано відповідають їхнім корпоративним інтересам, і в неприйнятті інших, так званих «небажаних», або й узагалі шкідливих чи ворожих їм. Така зацікавленість церковних інститутів у партіях, що могли б лобіювати на державному, зокрема парламентському рівні певні релігійно-церковні, мовні, релігійно-територіальні інтереси, і «торпедувати» інтереси інші, породжує зворотні, далекі від некорисливих прагнення політичних структур неофіційно використовувати церкви (релігійні організації) в суто політичних цілях, розраховуючи при цьому на вдячне розуміння останніх. Яскравий приклад – новітня політика комуністичної партії України щодо УПЦ Московського патріархату як «єдино правильної» поборниці «дружби та єднання слов'янських народів».

По-третє, церкви (релігійні організації) як носії авторитетних для значної частини віруючих громадян конкретних віровчень, світоглядних, національних ідей, цінностей, традицій, релігійно-моральних принципів, трактувань національної та церковної історії тощо, в багатьох випадках стають об'єктом духовної солідарності одних політичних партій, рухів чи груп, і неприйняття інших. Бажання учасників політичного процесу використати чи підсилити свою політичну позицію релігійно-церковною аргументацією, позицією солідарних церков робить останніх об'єктами політичної діяльності. З цих міркувань не лише за кордоном, а й в Україні з'являються політичні партії та рухи з релігійно орієнтованими програмами, частішають спроби політизації та націоналізації релігії та її інститутів тощо.

По-четверте, існують і можуть з'являтися в майбутньому нові церковні, міжцерковні проблеми, які, незважаючи на свою внутрішньокорпоративну суть, торкаються інтересів держави, її політичної, міжнаціональної

стабільності, іміджу в міжнародних відносинах тощо. У зв'язку з нагальністю вирішення таких проблем церкви (релігійні організації) стають об'єктами прямого тиску державних чиновників, політичних партій і груп з метою примусити церковні інституції прийняти те чи інше політично зорієнтоване, по-світськи доцільне й обґрунтоване рішення, хоча воно може суперечити позиціям і релігійно-містичній логіці церковних інституцій. Як зазначалося в документах Архієрейського собору УПЦ (липень 2000 р.), у політиків з'являється спокуса вбачати в церкві лише засіб для досягнення політичних інтересів.

По-п'яте, з набуттям останніми роками церквами (релігійними організаціями) статусу інституцій, яким довіряють вагомо більше громадян, аніж будь-якому владному, партійному чи громадському органу або організації, вони стали об'єктами особливої уваги в політичному житті країни з огляду на те, що дотичність будь-якої партії, політичного угруповання до настільки авторитетної інституції може сприяти (хоча й опосередковано) підвищенню рейтингу таких політичних структур.

По-шосте, церкви (релігійні організації) відкрито чи приховано стають фігурантами реалізації державою, партіями політики «національної безпеки» (особливо це було помітно в період президентства В. Ющенка), а сфера «релігійно-церковного» поєднується зі сферою стратегічних інтересів держави, правлячої чи правлячих партій. Через це церкви (релігійні організації) виявляються об'єктами і знаряддями для проведення певної політики в гуманітарній сфері, «класифікуються за наявністю чи відсутністю керівного органу за кордоном, ступенем регіоналізації, ставленням до національної ідеї» чи «проблеми двомовності», за тим, чи є вони засобом консолідації нації чи засобом реалізації сепаратистських настроїв тощо.

По-сьоме, міжнародний авторитет багатьох вітчизняних церков (релігійних організацій) робить їх досить бажаним об'єктом контактів для

багатьох вітчизняних політичних суб'єктів з метою прямого чи опосередкованого використання міжнародних релігійно-церковних зв'язків для створення чи зміцнення потрібного іміджу партій, політичних платформ за кордоном, встановлення міжнародних контактів тощо.

По-восьме, церкви (релігійні організації), маючи статус позадержавних структур, у багатьох аспектах діяльності (і не лише внутрішньоцерковної) в реальному житті перебувають поза сферою державного контролю, що не може не породжувати бажання окремих політичних груп, особливо не обтяжених нормами політичної культури, вбачати в церкві (релігійній організації) об'єкт реалізації неоприлюднених політичних планів, здійснення реальних акцій, які можна трактувати з точки зору спільних інтересів і мети [130, с. 6-8].

Таким чином, церква (релігійна організація) в Україні, з одного боку, в силу цілої низки своїх об'єктивних характеристик, а з другого – з причин особливостей вітчизняного політичного процесу, початкового етапу становлення політичної культури в українському суспільстві може бути і є об'єктом політичного впливу партій, рухів, багатьох політиків та державних функціонерів у досить широкому спектрі напрямів – від протизаконних спроб політизувати церковні інституції в політично корисливих цілях (включаючи критику політиками окремих церковних ієрархів за «політичну короткозорість») до використання можливостей церков (релігійних організацій) впливати на віруючих під час виборчих кампаній [130, с. 8]. У спрощеному вигляді ситуація є такою, як її характеризує офіційний документ греко-католицької церкви: «...політики хочуть маніпулювати Церквою, а церковні люди дають себе обдурити...» [307, с. 2].

В означеному контексті дослідницьку увагу привертають думки видатного українського політичного діяча, історика і публіциста першої половини ХХ ст. В. Липинського щодо типів взаємовідносин держави та церкви, висловлені в роботі «Релігія і церква в історії України». Перший тип

взаємовідносин проявляється в тому, що політики намагаються зробити з релігії слухняне знаряддя у своїх руках. Вони не визнають поруч зі своєю світською владою такої духовної влади, яка би не підлягала повною мірою світській і яка обмежувала б та контролювала б своїм духовним авторитетом світську владу. Тому їхня державна світська влада подається разом з тим і як найвища духовна влада. Подібні відносини, на думку автора, притаманні охлократичному типу політичного устрою. Другий тип взаємовідносин проявляється в тому, що політики відкидають потребу в релігії, потребу в організованій та авторитетній вірі. Вони вважають, що у громадянському суспільстві можна обійтися без церкви. Третій тип взаємовідносин проявляється в тому, що для побудови держави необхідно обмежувати егоїстичний інстинкт, притаманний як керівникам, так і керованим. Найкращим засобом обмеження є правова монархія, хоча самої лише форми монархічного правління недостатньо. Потрібне також однакове застосування релігійних канонів у поєднанні з авторитетом духовної влади [184, с.78-80].

Релігійним організаціям вигідно займатися політичною діяльністю. Про це красномовно свідчать хоча б вибори 2002 р., коли кандидатами у депутати рад усіх рівнів та на посади голів органів місцевого самоврядування балотувалося 345 священнослужителів різної конфесійної належності. До Верховної Ради України висувалися кандидатури представників УПЦ – Київський патріархат, УАПЦ, УПЦ Московського патріархату, Української християнської євангельської церкви, Всеукраїнського союзу об'єднань євангельських християн-баптистів, Всеукраїнського союзу церков християн віри євангельської (п'ятидесятників) та інших релігійних організацій [105, с. 301].

Науковці доповнюють наведений вище реєстр основних чинників, через які, попри канонічні та законодавчі заборони, все ж таки тією чи іншою мірою окремі релігійні спільноти вдаються до участі в політичному житті

суспільства, такими приземленими мотивами: історично зумовлене співробітництво деяких релігійних організацій із владою (особливо це стосується православних церков); для традиційних церков – можливість сприяння у проведенні на їхню користь реституції; можливість отримання фінансової чи матеріальної підтримки для використання якихось робіт та сприяння у вирішенні складних питань (прикладом може слугувати виділення урядом Києво-Печерській лаврі 2 млн. гривень у 2005 р.).

Безперечно, церква як складова суспільства не може залишатися осторонь політичного життя. Ні в кого не виникає й сумніву в тому, що церква має й буде мати свою політичну позицію. Мова швидше повинна йти про можливість і форми участі церкви в політичній боротьбі [360, с. 18].

У деяких європейських країнах є такий чітко визначений законом порядок: обираючи шлях священнослужителя, людина одразу автоматично і добровільно відмовляється від політичної кар'єри [Див. докл. : 64]. В такий спосіб знімається дилема між священнослужителем як громадянином країни і священнослужителем як представником релігійної організації. В Україні цю дилему поки що не подолано. Межа між служителем культу і громадянином України досить умовна й чітко не окреслена в чинному законодавстві. Вітчизняна юриспруденція не знає жодного випадку застосування ч. 4 статті 16 «Про свободу совісті та релігійні організації» в частині відповідальності за участь релігійних організацій у діяльності політичних партій, ведення агітації під час виборчої кампанії та подібні дії. Це, як стверджує В. Климов, могло би свідчити про відсутність фактів порушень, але всі знають про наявність таких фактів; тому це свідчить про те, що зазначені факти з якихось міркувань чи причин просто не фіксуються й на них відповідним чином не реагують [131, с. 124]. Отже, владі вигідно використовувати моральний авторитет церкви і священників так, щоб про це ніхто не знав, а запевненням речників багатьох

церков і релігійних організацій про своє перебування поза політикою не можна йняти віри.

Експерти акцентують увагу на негативних наслідках втягнення релігійних організацій у політико-партійні протистояння. Вони прирікають інститут церкви бути так чи інакше причетним до партійної однобічності, зобов'язальної поведінки, несамотійності позиції; на повторення слідом за тією чи іншою партією численних помилок у невласивій собі сфері політичних ініціатив, міжпартійної та внутрішньопартійної боротьби, боротьби з політичними опонентами. Як наслідок, церква втрачає в очах навіть віруючої частини суспільства свій особливий статус інституції, що стоїть над нижчими пристрастями й уподобаннями та позиціонує себе за походженням як неземне і містичне утворення.

Поза сумнівом, у демократичному суспільстві неприпустимим є використання релігійних переконань для політичної агітації, що розглядається як втручання у приватне життя громадян та порушення свободи думки й віросповідання. Проте, перебуваючи у тісних зв'язках зі світом, що дедалі більше політизується, залишатися на узбіччі суспільного життя релігія не може. Виступаючи в першій половині 90-х років минулого століття на засіданні Комітету з продовження роботи Християнської мирної конференції, її президент єпископ К. Тот зазначив, що в наш час жодна релігія, жодна церква жодна релігійна організація чи група не може стояти осторонь від політики. Інший церковний діяч, кардинал Й. Гьофнер, підкреслюючи, що самі по собі «політичні партії є «світськими» утвореннями і не підлягають під керівництво церкви», зауважує, що «в сьогоденному суспільстві із плюралістичним світоглядом Церква деколи змушена буде займатися програмами політичних партій, щодо яких вона, як берегиня вчення про віру і мораль, матиме застереження... Християнин має право – мало того, він

зобов'язаний, згідно з засадами своєї віри, брати участь у політичній розбудові держави, суспільства й економіки» [68, с. 266-267].

Проте сфера діяльності релігійних організацій – не політична, а суспільна. Вони можуть брати участь у суспільному житті країни, більше того – це є їхнім покликанням. Сфера ж політична – це сфера боротьби за владу, за її здобуття, утримання та реалізацію. Діяльність у цій сфері для релігійних організацій є забороненою не тільки законодавством України, а й релігійними канонами. Однак історичний досвід і практика демократичних країн Західної Європи показують, що повністю деполітизувати релігійне життя неможливо [60, с. 17].

В цілому у світі тенденція до політизації релігії є домінуючою, принаймні, більш перспективною, ніж тенденція до деполітизації. Цей процес охопив навіть ті релігійні деномінації, які досі відсторонювалися від політики. Така тенденція, започаткована у 40-50-х роках минулого століття, набирає останніми десятиліттями дедалі більших обертів і стає загальною [260, с. 95]. Тому, незалежно від того як ми будемо оцінювати процес політизації релігійних організацій, зрозуміло, що він буде впливати на майбутнє політики, а тим паче – на майбутнє релігії.

У наш час сфери буття людини настільки тісно між собою переплетені, спостерігаються настільки тісні взаємозв'язки та взаємовпливи, що питання їхнього розмежування дедалі ускладнюється. Політизація суспільного життя – це світова тенденція. Україна в цьому відношенні не виняток. Незалежно від нашого ставлення до нього з цим фактом потрібно рахуватися. Процес політизації релігії не замре, чекаючи на нашу оцінку та дозвіл [260, с. 95]. Тактика політичних сил може змінюватися, але, як стверджує А. Колодний, релігійні організації завжди залишатимуться об'єктом зацікавлень різних партій, політичних об'єднань та сил щодо їх використання у політичних баталіях, у нових виборах [77, с. 104]. Отже, політизації релігійного життя

протистояти ми неспроможні, проте обов'язком правників і законодавців є встановлення допустимої межі цього процесу, зрозумілих правил гри.

Вкрай заполітизованою, заплутаною і водночас актуальною для суспільства й церкви на сучасному етапі державотворення є проблема релігійної освіти. З прикрістю доводиться констатувати, що політиці української держави на ниві взаємодії духовної і світської освіти не вистачає гнучкості, притаманної західним демократичним суспільствам. Традиції провідних цивілізованих країн засвідчують, що викладання основ християнського світогляду в системі світської освіти цілком можливе [307, с. 74]. Так, у конституціях деяких європейських країн, які декларують нейтральність держави у справах релігії, принцип відокремлення освітніх закладів від релігійних організацій доповнений виразними гарантіями батьківських прав на виховання й навчання дитини відповідно до власних переконань. Про це свідчать, наприклад, стаття 48 та п. 2 статті 53 Конституції Польщі, стаття 42 Конституції Ірландії й т. д. Взагалі характер навчання релігії у західноєвропейських школах вирішальною мірою залежить від моделі державно-церковних відносин у тій чи іншій країні. Як правило, принцип нейтральності держави в її ставленні до релігії ніде в Західній Європі не означає байдужості до релігійних цінностей. І, скажімо, принцип нейтральності для публічних шкіл зовсім не означає, що такі школи повинні бути цілковито секулярними, повністю вилучати навчання релігії зі своїх програм.

На думку науковця О. Самойленка, особливо показовим для України у вирішенні проблеми релігійної освіти у світській школі є досвід Польщі. Адже Польща, незважаючи на комуністичне минуле та примусову атеїзацію, залишається сьогодні країною з потужно представленою релігійною традицією, що, безумовно, позначається на взаєминах держави й церкви в освітній сфері. Згідно із Законом «Про систему освіти» від 1991 р. (Dziennik

ustaw 1991 nr 95 poz. 425) та розпорядженням міністра освіти у справі умов і форм навчання релігії в публічних школах від 14 квітня 1992 р. (Dziennik ustaw 1992 nr 36 poz. 155) всі релігійні організації, що визнані законом, мають право проводити у школі навчання релігії в обсязі 2 години на тиждень, якщо у класі є принаймні 7 учнів, які сповідують цю релігію. Релігійні організації та держава спільно провадять контроль за викладанням релігії. В разі якщо батьки проти вивчення релігії у школі, то діти вибирають між трьома додатковими гуманітарними предметами, по одному з яких вони атестуються [307, с. 75].

Ще раз слід наголосити на важливому факті: принцип світськості держави не означає обов'язкового верховенства атеїзму і відвертої антиклерикальної спрямованості освіти. З іншого боку, викладання основ християнської етики є не вторгненням церкви у справу освіти, а відновленням рівноваги у справі освіти та виховання. Сьогодні необхідно чітко розділити функції церкви й держави у справі релігійного виховання. Практика свідчить про те, що підміна понять слугує приводом для різного роду політичних та ідеологічних спекуляцій [86, с. 95-96].

Для прискорення процесу задекларованої урядом взаємодії світської та релігійної освіти й виховання доцільним, вочевидь, є створення в системі національної освіти дошкільних та загальноосвітніх закладів за релігійною ознакою – подібно до існуючих в Україні освітніх закладів етнічних меншин, тим більше що заборони на такі школи в українському законодавстві відсутні. Цей конкретний крок сприяв би гармонізації державно-церковних стосунків, подоланню релігійної неосвіченості частини юнаків і дівчат, і, врешті-решт, призвів би до підвищення релігійно-морального рівня нашого народу. Як стверджував визначний український педагог Г. Ващенко, «гаслом, під яким має провадитися виховання української молоді, є: Служба Богові й Батьківщині» [39, с. 174].

Вельми актуальною для суспільства й церкви є проблема душпастирства в армії та духовної опіки над іншими силовими структурами держави. Вона актуалізувалася з початком розбудови збройних сил України і спиралася в першу чергу на історичні традиції церковної присутності у Запорізькій Січі, з'єднаннях січових стрільців, військах УНР, Гетьманської армії, загонах УПА. Існує взаємна зацікавленість у співпраці церкви й армії з огляду на зростання чисельності віруючих у збройних силах. Армії все важче обходитися без пастиря-вихователя, який міг би працювати із солдатами та офіцерами в умовах дезінтеграції ціннісних орієнтирів, що характеризували попередню епоху. Не слід скидати з рахунку й ту обставину, що інститут військового священства (капеланства) є одним із стандартів діяльності війська у більшості європейських країн, а відтак він повинен розглядатися військовим командуванням України і через призму наших євроінтеграційних прагнень. Сьогодні, попри певні досягнення у зустрічному русі церкви та армії, проблема запровадження військового священства в українському війську та інших силових структурах є нерозв'язаною. Основною причиною її повільного вирішення залишаються міжконфесійні конфлікти й суперечності, разом із комплексом інших причин, зокрема таких як конфесійна строкатість українського суспільства, фінансові та правові труднощі [305, с. 51].

Найбільш розвиненою формою соціального служіння церкви в сучасній Україні є милосердницька і добродійна діяльність, які випливають із самої природи християнства і були завжди добре розвиненими й шанованими в українських землях ще з часів його прийняття. У комуністичні часи ці форми діяльності релігійних організацій перебували під суворою забороною режиму. За нових умов справа милосердя і добродійства церкви почала швидко, однак не безпроблемно, відроджуватися. На сьогодні співпраця церкви з державними органами соціального захисту, охорони здоров'я і доквілля лише налагоджується й не набула ще концептуального характеру. Історично

склалося так, що церква ще й донині позбавлена тієї матеріальної, фінансової та юридичної бази, яка б дала їй можливість, з одного боку, реалізовувати власні масштабні проекти в цій царині, а з іншого, – як юридичній особі брати участь у тендерах на реалізацію тих чи інших соціальних проектів держави, які вона зі своїм досвідом та напрацьованими механізмами соціального служіння могла б вигравати [305, с. 52].

В нових умовах існування церкви прагнуть визначити свій статус у державі, посісти належне їм місце в суспільстві, активніше сприяти розв'язанню непростого блоку соціальних проблем, які хвилюють пересічних громадян. Ці прагнення церковних структур знайшли відображення у низці документів програмного характеру щодо соціальних проблем православної, католицької, греко-католицької та інших церков і релігійних організацій. Серед них енцикліки Івана Павла II із соціальних питань, Основи соціальної концепції РПЦ, Соціальна концепція УПЦ Московського патріархату, Соціальна концепція УПЦ – Київський патріархат, «Суспільний дороговказ віруючого» УГКЦ та інші.

Гостро критична оцінка дій влади і державних структур міститься, зокрема, в синодальному документі УГКЦ від листопада 2000 р. Підсумки економічного та соціального творення у країні оцінюються єпископами як економічний геноцид народу, який зазнає штучно створених труднощів і якому притаманні зневіра і розчарування. Найжахливішим наслідком тогочасного становища в Україні, як вважали автори синодального документа, була тенденція до вимирання народу. Як і за попередньої системи, зазначається в документі, так і тепер народ безглуздо і злочинно знищується. Моральна ерозія влади, на думку членів синоду, сягнула небезпечної межі. Органи влади та правопорядку нечесністю і зловживаннями, корумпованістю і штучною бюрократизацією скомпрометували велику ідею Української держави і несуть основну відповідальність за ситуацію, що склалася.

«Узаконеним беззаконням» називає документ практику невиплати заробітної плати робітникам [35, с. 5].

Викриваючи кривди і беззаконня можновладців, церква не зраджує своїй соціальній місії морально обмежувати представників влади, викривати недоліки й тим самим вдосконалювати державний механізм. Услід за папськими енцикліками звернення синоду Української греко-католицької церкви вбачає вихід з існуючої кризи в посиленні ролі церкви в державі та суспільстві, у зміні пріоритетів з егоцентрично-утилітарних на християнські, у запровадженні моральних принципів в економіку, поверненні від дегуманізованої суспільної свідомості до життя згідно з Біблією [35, с. 5-6].

Як і в попередні періоди, на тлі вкрай низької довіри політичним партіям, Президентові, Уряду, Верховній Раді України, місцевим органам влади, міліції, прокуратурі, судам, банкам, податковій інспекції, іншими словами, тотальної недовіри владі переконливою нині видається довіра громадян тільки церкві й духовенству [Див. : 334; 335].

Результати соціологічних опитувань та українські реалії засвідчують: теза про всезагальний занепад релігії є недостатньо обґрунтованою. Положення про секуляризацію свідомості слід розглядати як спрощений погляд на реальність. Навпаки, нині в Україні релігія увійшла в усі сфери суспільства і користується безпрецедентною підтримкою саме тому, що релігійні організації можуть зосередити свою увагу на релігії.

Не можна не погодитися із судженням католицьких теологів, які в цей перехідний період «посткомуністичного блукання» вважають необхідним для церкви кардинально змінити свою місію, щоб підняти свій авторитет, розширити суспільну присутність, стати справжньою «соціальною совістю» суспільства. Їхні рекомендації зводяться до наступного:

- підіймати свій пророчий голос проти соціальної несправедливості, за допомогою активної присутності своїх представників впливати на політичний

та економічний розвиток, у щоденному житті суспільства намагатися реалізувати здобутий у роки переслідувань демократичний потенціал;

- одне з найважливіших завдань церкви в сучасному суспільстві – стати на бік слабких, пригнічених та експлуатованих; виступати на захист безробітних, людей, які перебувають на межі прожиткового мінімуму, безправних маргінальних груп суспільства, на захист усіх, кого "потоптано" державною машиною;

- необхідне не лише традиційне проповідання Слова Божого в межах церкви, а й спрямування її голосу через засоби масової інформації проти брехні та гріха, які є невід'ємними елементами щоденної діяльності більшості політичних партій, що виникли на посткомуністичному просторі;

- протидіяти прагматичним пропозиціям цих політичних партій, які намагаються використовувати церкву інструмент досягнення власних цілей, не спокушуватися на державну підтримку в обмін на більшу толерантність церкви до існуючої державної системи і відмову від будь-якої соціальної критики [385, с. 100].

Автор дослідження вважає найбільш плідним співробітництво церкви, релігійних організацій із суспільством у таких сферах:

- 1) підтримка інституту сім'ї;
- 2) збереження в суспільстві фундаментальних норм моралі;
- 3) культурне, моральне й духовне виховання та освіта;
- 4) участь у спільних з державою і громадськими організаціями соціальних програмах;
- 5) сприяння толерантності, взаєморозумінню та співпраці між людьми;
- 6) справи милосердя та благодійності;
- 7) збереження довкілля;
- 8) протидія екстремістським структурам.

Висновки до четвертого розділу

1. Державно-церковні відносини охоплюють досить великий і складний спектр взаємовідносин, що виникають у процесі функціонування між державою і церквою. Утвердження в незалежній Україні нових політичних, правових, соціальних, духовних реалій, подолання законодавчо закріплених раніше «єдино правильних» соціалістичних, атеїстичних цінностей та орієнтирів, по-перше, дало змогу за порівняно короткий проміжок часу створити політико-правові умови для більш повної реалізації свободи совісті, зокрема релігійної свободи, які відкрили для інститутів релігії та церкви можливості зайняти в українському суспільстві належне їм місце; по-друге, сприяло становленню релігійного плюралізму та поліконфесійності держави; по-третє, призвело до політичних змін у релігійній сфері як у кількісному, так і в якісному вимірах (в Україні фіксується один із найвищих в Європі рівень релігійності з тенденцією до його зростання); по-четверте, дало змогу визначити й оцінити реальне місце церкви у вітчизняному соціумі як найчисельнішої, історично усталеної недержавної структури, що за всієї своєї консервативності пережила в історії чимало чужих державних устроїв, урядів та ідеологій. Її вплив на значну частину сучасного суспільства продовжує бути стабільно високим.

2. Система державно-церковних відносин, що склалася в Україні, відповідає демократичним принципам, базується на основоположних міжнародних угодах з прав людини і свободи віросповідань та національному законодавстві, здатних забезпечувати подальший динамічний розвиток релігійно-церковного життя. Українська держава розуміє важливість релігійної сфери та рівня її врегульованості для громадського і політичного життя, побудови демократичного суспільства. Це розуміння реалізується у прийнятих законах та інших правових актах, які в той чи інший спосіб

окреслюють права громадян у контексті їх ставлення до релігії, регулюють діяльність релігійних організацій.

3. Міжнародні пакти, які в певному сенсі є виразниками загальнолюдського досвіду, проголошують право на свободу думки, совісті, релігії чи переконань одним із найсуттєвіших прав кожної людини. Україна, визнаючи принципи й норми міжнародного права, розглядає їх як складову своєї правової системи (стаття 9 Конституції України). Водночас практичне втілення законодавчих норм не завжди відповідає нормам високої політично-правової свідомості. Іноді трапляється неправильне розуміння, іноді – ігнорування й порушення відповідних законодавчих норм як з боку представниками влади, так і окремими конфесіями та релігійними діячами. На жаль, такі факти залишаються поза увагою правоохоронних органів.

4. З багаторічного протистояння тоталітарним режимам церква вийшла надзвичайно ослабленою, витісненою з іманентно властивих їй сфер діяльності. Вона просто не в змозі у стислі терміни виробити свого роду «теологію пост тоталітаризму» і втілити її в життя, тому гостро потребує всебічної допомоги держави й суспільства. Останні, у свою чергу, також гостро потребують допомоги церкви, яка – як оберіг національних традицій, духовності й моралі – здатна відіграти важливу роль у подоланні важких соціальних патологій посткомуністичних суспільств, зокрема українського суспільства.

5. На сучасному етапі релігійно-політична ситуація в Україні характеризується значною політизацією церкви та релігійних організацій, з одного боку, і певною сакралізацією політики – з другого. Багато політичних партій і блоків використовують релігійну риторичку та релігійні гасла. Характерним для сучасної ситуації є поєднання політики та релігії. Найгостріші проблеми виникають тоді, коли власті намагаються використовувати релігію у власних цілях або коли церкви вдаються до

зловживань стосовно держави заради досягнення своєї мети, порушують права і релігійні свободи віруючих. Особливо це стосується тих церков, які в тому чи іншому регіоні почувають себе релігійною більшістю і не бажають рахуватися з менш численними релігійними напрямами. В Україні в даному контексті спостерігається сьогодні кілька тенденцій. Виділилися церкви, які претендують на «особливий статус» у межах країни, зокрема це УПЦ Московського патріархату та УПЦ – Київський патріархат. УГКЦ прагне відігравати роль релігійної домінанти в Західній Україні. Поглиблення цих тенденцій може призвести до значного ускладнення релігійного буття інших, менш численних релігійних напрямів у регіонах домінування названих церков. Слід відзначити, що сучасна релігійно-політична ситуація в Україні характеризується значною напруженістю; в конфлікти втягнуто багато сторін, які займають, як правило, безкомпромісну позицію (всі мають претензії до всіх). Ця ситуація такою ж мірою нестабільна, як і динамічна. Основним джерелом конфліктності залишається міжправославний розкол. Існування в Україні трьох основних церков одного віросповідання є явищем тимчасовим та аномальним. Але воно лише відбиває певні історичні, суспільно-політичні та геополітичні реалії України, ставлення громадськості до проблем української державності, національної ідеї, до Росії, московського та константинопольського патріархів. Однак неминучим є об'єднання православ'я та постання в недалекому майбутньому єдиної Української Помісної православної церкви – національної церкви київського кореня. Будемо сподіватися, що ця церква стане однією з головних підвалин державності українського народу, могутнім чинником вільного розвитку українського суспільства та реальної його інтеграції в об'єднану Європу. Теперішня ж негласна підтримка деяких державних інституцій різного рівня православної церкви України Московської юрисдикції стимулює політичний

розкол, а отже, шкодить процесу суверенізації нашої країни, становить загрозу національній безпеці України.

6. У процесі аналізу питання законодавчого забезпечення діяльності релігійних організацій слід зважати на те, що правова держава в нас лише формується і багато процесів відбуваються за інерцією. За роки незалежності в Україні було створено правову базу для реалізації права людини на свободу совісті та віросповідання, що позитивно вплинуло на розвиток державно-конфесійних відносин, дозволило конфесіям розгорнути активну проповідницьку, просвітницьку та благодійницьку діяльність на благо українського народу та відродження його духовності, сприяло розвиткові мережі релігійних організацій.

У цілому Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» сприймається українськими та зарубіжними експертами як такий, що забезпечує в Україні високий рівень свободи совісті та віросповідання, обумовлює наявний на сьогодні релігійний плюралізм та конфесійне розмаїття. Він виявився набагато кращим за аналогічні законодавчі акти багатьох країн пострадянського та посткомуністичного простору. А тому запровадження у грудні 2012 р. резонансних і поспішних змін до чинного закону, які надають право контролю за діяльністю релігійних організацій широкому колу державних органів влади та значно ускладнюють процедуру реєстрації конфесій, є підстави тлумачити як приклад відсутності повноти державно-церковного діалогу і своєрідний крок влади назад, у часи радянського тоталітарного минулого. Парадоксом української політики є те, що Закон «Про свободу совісті та релігійні організації», до якого були прийняті поправки, одразу ж потребував і потребує невідкладних змін, які мають відновити атмосферу взаємної довіри, зміцнити партнерство держави і церкви в Україні.

Отже, українська церква може розвиватися більш повно, а Українська держава – більш демократично, якщо вони докладуть зусиль для встановлення взаємовідносин соціального партнерства, які гарантують автономію церковної сфери.

Принагідно слід зазначити, що більшу користь українському народові і церквам київської традиції, вочевидь, принесли б спеціальні закони, які обмежували б втручання закордонних релігійних центрів у внутрішнє релігійне життя України (чи то під приводом плекання й захисту єдності канонічної території, чи то під приводом забезпечення мовних прав певної національно-релігійної меншини).

ВИСНОВКИ

Здійснений аналіз концептуально-теоретичних підходів вітчизняних та зарубіжних вчених з проблем взаємодії держави, суспільства і церкви, дозволяє констатувати, що історія питання цих відносин бере початок ще у Римську добу і еволюціонує протягом понад двох тисячоліть, від ворожих, напружених до «симфонії влад», від цезарепапізму до папоцезаризму, до закладання основ новітніх форм цієї взаємодії у добу Реформації.

Держава і церква використовують різний інструментарій і відповідно мають різну мету. У той же час вони діють паралельно та за ідеальних умов не заважають, а парадоксально допомагають одне одному.

У більшості країн світу інституційований принцип відокремлення релігійних організацій від держави, а в широкому вимірі – розмежування світоглядної сфери й владних інститутів. Невизначеність сутності й природи державно-церковних відносин негативно впливає на характер відносин між двома інституціями – державою і церквою, а також і на процеси формування державної політики стосовно церкви, зокрема і в цілому.

В роботі було уточнено дефініції низки базових понять, що дало змогу конкретизувати понятійний апарат дослідження та співвіднести суміжні терміни. Насамперед, набули подальший розвиток такі поняття, як релігія, церква, державно-церковні відношення. Так, незважаючи на те, що поняття «церковно-державні відносини» широко вживається в науковій літературі, воно й дотепер не має свого загально визначеного тлумачення. Крім того, воно не набуло ще статусу правової норми ні в міжнародно-правовому, ні у вітчизняному законодавстві. І саме така невизначеність цього поняття призводить до суб'єктивістських і однобічних його інтерпретацій.

«Державно-церковні відносини» – це поняття, що утворилося шляхом об'єднання понять «державна» і «церква». Щодо першого терміну «державна»,

то існує чітке визначення її як інституції політичної влади, суспільної структури, яка здатна здійснювати легітимний контроль над громадянами, які мешкають на конкретній території.

Що ж другого поняття – то існує чимала кількість конституційних термінів, які слугують для визначення поняття «релігійна організація», яке, безумовно, значно ширше за поняття «церква». Тому своїм радіусом поняття «релігійна організація» охоплює також церкву. В цілому ж оптимальним визначенням є конструкція «церква та інші релігійні організації».

«Державно-церковні відносини» розглянуто як універсальне та поліфункціональне поняття, що дало змогу проаналізувати об'єкт дослідження як цілісність і водночас як функціональну підпорядкованість форм організації взаємин між державою і церквою. Функціональність поняття дало можливість для виділення багаторівневих вертикальних і горизонтальних взаємозв'язків між державними інституціями і церквою.

Дослідження понятійного апарату теми дисертаційної роботи стало можливим внаслідок поєднання наукових точок зору, що притаманні різним галузям знання – політичної науки, юридичної, релігієзнавству, філософії, соціології, державному управлінню тощо. Автор дослідження намагався дотримуватися політологічного підходу при аналізі цього багатоаспектного явища.

В дисертації наводиться формалізовано політологічне визначення поняття державно-церковних відносин як сукупності форм суспільно-політичних, економічних, правових та моральних нормативних зв'язків між двома інституціями – державою та інституційними утвореннями релігійного характеру, що склалися в історичному процесі, є динамічними, регламентуються та регулюються конституційно-законодавчими актами, загальнолюдськими, демократичними і моральними принципами, традиційно усталеними для конкретної країни звичаями. Ці відносини є однією з

важливих складових внутрішньої та зовнішньої політики держави. Таким чином, означені відносини характеризують рівень, глибину взаємин влади і релігійних організацій, ступінь їх інтеграції (або дезінтеграції) та співпраці.

Взаємовідносини держави й церкви є одним із видів суспільних відносин, який характеризується рівнем взаємозв'язків церкви та релігійних організацій з державою, ступенем їхнього взаємозв'язку, а також загальнолюдськими моральними принципами.

На практиці система державно-церковних відносин дуже складна, неоднозначна; їхній характер істотною мірою детермінований історично, соціально, законодавчо, політично, зумовлений певними традиціями. Кожна країна за наявності загальновизнаних принципів державно-церковних відносин має специфічні особливості побудови цих відносин, зі своєю специфікою юридичного оформлення та практичної реалізації.

Здійснений аналіз концептуально-теоретичних підходів вітчизняних та зарубіжних вчених щодо взаємодії держави, суспільства і церкви, дозволяє констатувати, що увага дослідників передусім сконцентрована на спільних рисах та специфічності державно-церковних відносин транзитивних країн, інституційних перетвореннях, політичному залученні релігійних інституцій, політико-правових і філософсько-соціологічних перспективах релігійної свободи та новітніх релігійних рухах.

Дослідження характеру систем державних і церковно-суспільних відносин країн Центрально-Східної Європи дало підґрунтя для висновку про значну кількість паралельних процесів і загальних рис у цих країнах в період посткомуністичних трансформацій.

В результаті аналізу трансформаційних перетворень в країнах Центрально-Східної Європи, насамперед, в галузі державно-церковних відносин, незважаючи на наявність специфічних рис і особливостей цих процесів в різних країнах, дослідники з різних країн доходять достатньою

мірою ідентичних висновків, що підтверджує штучність поділу наукових доробок вчених за національним критерієм. Таким чином, встановлено, що поділ наукового доробку дослідників з України, країн «другого світу» та Заходу, які працюють над проблематикою посткомуністичних релігійних трансформацій, на групи залежно від їхнього громадянства, є не виправданим і значною мірою штучним, з огляду на близькість їхніх поглядів і теоретико-методологічних засад досліджень.

Отже, сьогодні у світі сформувалися різні типи державно-церковних відносин, які тією чи іншою мірою все ж переплітаються між собою і не прив'язані до будь-яких часових періодів. Визначення «своїх» моделі для кожної країни індивідуальне й залежить від багатьох чинників, перш за все від правових устоїв, прийнятих у суспільстві, традицій, духовного і морального стану суспільства тощо.

В роботі обґрунтовано, що у загальному плані державно-церковні відносини належать до відносин соціально-правового характеру. Такий підхід означає, що вони, по-перше, встановлюються офіційно, незалежно від того чи іншого учасника; по-друге, регулюються нормами права безпосередньо з використанням наявних у державі засобів впливу. Відносини є різноманітними за змістом.

Держава (державний апарат) виступає як керуюча система у формуванні ставлення до церкви, але одночасно церква існує як саморегулююча соціальна система.

У сучасному світі існують декілька головних принципів, які є основою для взаємин держави і церкви. Ці принципи формувалися як результат певних соціально-політичних перетворень та історичних колізій, модифікувалися та набували відповідний своєму часу характер. Принципи державно-церковних відносин визначають: світський або клерикальний характер держави;

конституційно-правовий статус релігійних організацій та їх членів; майновий стан; ступінь участі церкви у справах держави і суспільства тощо.

В роботі обґрунтовано, що наявність чи відсутність конституційного положення про відокремлення церкви від держави не вичерпує специфіки державно-церковних відносин. Реально ці відносини будуються залежно від історичних, політичних і геополітичних, конфесійних і культурних традицій кожної окремої країни.

Автор акцентує увагу на тому, що дотепер немає загальноприйнятого розуміння у практичній площині відокремлення церкви від держави. Тому правильніше, як вважають західні дослідники, говорити не про відокремлення церкви від держави, а про відокремлення церкви і держави. Тим самим підкреслюється рівноправність суб'єктів цих відносин і неправомірність характеризувати їх як взаємини сюзеренітету-васалітету. Крім того, в жодній країні не існує відокремлення» у буквальному сенсі, якщо під цим поняттям розуміти правовий стан, за якого держава не має з церквою нічого спільного. Такого роду ані правова, ані суспільно-культурна ситуація не існує ні в жодній країні Західної Європи. Відокремлення в практичній площині повинно означати, що держава не отожднює себе з жодною із релігій чи церков, не покладає на церкву здійснення державних функцій, не втручається в її внутрішні справи, і, найголовніше, обидві інституції поважають автономію одна одної в належних їм сферах, тобто церкви не наділяються політичною владою, а держава зберігає нейтралітет щодо релігійних організацій.

В дослідженні обґрунтовується положення, що відокремлення церкви і держави – стан взаємного невтручання («мінімальна держава» і «мінімальна церква»), оскільки це не стосується принципів державно-політичних питань і суспільної безпеки; держава гарантує максимальне забезпечення свободи совісті й світоглядної толерантності (США, Туреччина, Франція тощо).

Щодо нашої країни, то, починаючи з середини 80-х років, монопольна компартійна точка зору на релігію як «шкідливий світогляд» пішла в минуле в ідеологічній сфері життя країни, а з нею і обмеження в дослідницьких підходах і висновках. Праці науковців пострадянської доби містять у собі альтернативний пануючому в радянські часи погляд та відрізняються більш широким спектром різних поглядів на державно-церковні відносини.

Отже, аналіз поняття «державно-церковні відносини» дозволяє зробити висновок, що відносини між державою і церквою не є суто внутрішньою проблемою. Такі відносини мають також зовнішньополітичний вимір, безпосередньо формують міжнародний імідж країни.

Щодо ролі релігійного чинника у процесах національної консолідації суспільства, то на підставі наведеного і проаналізовано у третьому розділі матеріалі, автор констатує, що церкви у країнах Центрально-Східної Європи (передусім у Польщі) навіть у радянський період офіційно визнавалися важливим чинником збереження національної ідентичності, коли вони, незважаючи на всі загрози і небезпеки, демонстрували плідність зусиль у царині піднесення суспільної моралі та патріотичного виховання. Той факт, що церкви, всупереч усьому, відіграли позитивну роль у мирних революціях, прискоривши падіння комуністичного режиму, підтверджує, що тоталітарні режими завжди зазнають поразки у своїх спробах скасувати релігії. Більше того, антирелігійна пропаганда і переслідування віруючих опосередковано працювали на авторитет церков.

У той же час релігійним інституціям посткомуністичних країн доведеться здійснити величезну роботу аби встановити по-справжньому плідний діалог із суспільством. Церкви мають розбудовувати свої відносини з державами, суспільствами та з іншими церквами, спираючись на багатовікову традицію й шукаючи не те, що їх роз'єднує, а те, що є в них спільним. Механічне копіювання зарубіжного досвіду тут недоцільне.

Побоювання того, що зі вступом до Європейського Союзу країни регіону переймуть модель західноєвропейської секуляризації, внаслідок чого релігія і церква перестануть відігравати важливу роль у суспільному житті, на думку автора, не мають під собою вагомих підстав. На початок XXI ст. церква залишається авторитетною духовною потугою на теренах Центрально-Східної Європи.

Кожна країна означеного регіону, з огляду на історично обумовлені традиції, особливості духовної культури та менталітету народу, по-своєму вирішує питання державно-церковних відносин, гарантій свободи релігії та її конфесійної інституціалізації.

Результати здійсненого в роботі аналізу свідчать про те, що перспективи збереження християнської (католицької) ідентичності народів Вишеградської четвірки в Європі, яка змінюється, залежить не стільки від політичних рішень і законодавчих норм, скільки від того, чи зможуть ці народи глибоко вірувати в Бога.

Розгляд релігійно-соціальних процесів у країнах Центрально-Східної Європи дозволяє виокремити достатню кількість спільних для всіх них характеристик. Церква і релігія почали відігравати важливу роль у житті суспільства, а відновлення релігійно-інституціональної структури позитивно позначилося на особистих та міжособистісних взаєминах. З іншого боку, розбіжності між країнами постсоціалістичного простору в духовній сфері більш ніж істотні. Рівень релігійної культури, характер релігійної поведінки, підтримка населенням церкви були й залишаються в цих країнах дуже різними. В означеному регіоні, як і в Західній Європі, є велика група осіб, які називають себе атеїстами (передусім це властиво країні атеїстичної культури – Чехії); тут можна спостерігати спосіб мислення і життя за формулою «наче Бога не існує». Факт активної присутності релігійних інституцій на суспільно-

політичній арені у трансформаційний період громадськістю окремих країн (Польща, Чехія) нерідко сприймається із застереженнями та підозрами.

Наведені в дисертації матеріали підтверджують висновки українських політологів та релігієзнавців, які розглядають посткомуністичне суспільство як період міжвладдя смислів – старі, комуністичні, померли, а нові, демократичні, тільки почали народжуватися. В такі перехідні часи існує небезпека чи можливість відродження (і навіть повернення) старих цінностей. Зокрема, дотепер ще не знайшла свого розв'язання проблема узгодження прийнятих у демократичних суспільствах принципів свободи совісті та релігії, прав людини зі збереженням власної культурної, етнічної та релігійної ідентичності.

Результати проведеного аналізу показують, що державні інституції країн колишнього Варшавського пакту в цілому поважають релігійну свободу. Тенденція шанування урядами релігійної свободи істотно не змінювалася впродовж досліджуваного періоду. Виняток становить Угорська Республіка. Регрес у сфері верховенства закону і деградація стандартів прав людини спостерігаються в Угорщині впродовж 2012-2014 рр.

Досвід посткомуністичних країн Європи засвідчує, що визнання церков, насамперед найчисельніших, повноправними суб'єктами державно-церковних відносин, створює умови для їх функціонування як дієздатних суспільних інституцій. В означеному регіоні державно-церковна взаємодія реалізується на принципах свободи совісті та невтручання держави у справи церкви.

Водночас застосовується певний диференційований підхід до конфесій, що не порушує нейтралітету держави, оскільки в Європі нейтралітет не означає байдужості: держава підтримує традиційні релігії як чинник зміцнення національної ідентичності, не обмежуючи діяльності релігійних меншин. Державно-церковні відносини регулюються як законом, так і на рівні угод.

Обґрунтовуючи релігійно-політичну ситуацію в сучасній Україні, автор відзначає значну політизацію церкви та релігійних організацій, з одного боку, і певну сакралізацію політики – з другого. Поєднання сфер впливу політики та релігії – характерна риса українських реалій. Найгостріші проблеми виникають тоді, коли власті намагаються використовувати релігію у власних цілях або коли церкви вдаються до зловживань стосовно держави заради досягнення своєї мети.

В роботі відзначається, що сучасна релігійно-політична ситуація в Україні характеризується значною напруженістю. Основним джерелом конфліктності залишається міжправославний розкол, що, безумовно, стимулює політичний розкол, а отже, шкодить процесу суверенізації нашої країни, становячи загрозу її національній безпеці. Існування в Україні трьох основних церков одного віросповідання є явищем тимчасовим та аномальним. Але воно лише відбиває певні історичні, суспільно-політичні та геополітичні реалії України, ставлення громадськості до проблем української державності, національної ідеї, до Росії, московського та константинопольського патріархів. Однак неминучим є об'єднання православ'я та постання в недалекому майбутньому єдиної Української Помісної православної церкви – національної церкви київського кореня.

При розробці національної державної політики в царині свободи совісті та віросповідань корисно послуговуватися загальними тенденціями та окремими принципами розбудови державно-церковної взаємодії у посткомуністичних країнах Європи, пристосовувавши їх до українських реалій.

При цьому, доречно зважати на таке.

1. Державну політику повинно бути спрямовано, крім іншого, на мінімізацію вирішальної залежності окремих церков від зарубіжних центрів, на обмеження їх втручання у внутрішнє суспільно-політичне і релігійне життя України, а також на недопущення перетворення конфесійного чинника на

знаряддя етнічного і територіального сепаратизму, що використовує факт існування згубного для України розлому за лінією «Захід-Схід».

2. Зміцнення національної ідентичності неможливе без орієнтації суспільної свідомості на особливу роль у житті певного народу носіїв традиційних цінностей. В українському суспільстві носіями таких цінностей серед суб'єктів конфесійного середовища є передусім церкви київського кореня, тобто ті, котрі визнають себе спадкоємцями Київської митрополії, – УПЦ – Київський патріархат, УАПЦ, УГКЦ.

3. Взаємини між державними інститутами та релігійними об'єднаннями повинні бути переведені у договірну площину. Подібний механізм закріплення взаємин докладно визначатиме права та обов'язки сторін, сприятиме виробленню партнерських засад співпраці, з одного боку, між державою та церквами, з іншого – між церквами та деномінаціями. У конкурентному духовно-культурному середовищі запровадження такого механізму стимулюватиме конфесії працювати на благо України, керуючись цивілізованими нормами громадянського суспільства.

4. В Україні на часі є прийняття закону про реституцію. Без прийняття такого закону справедливо вирішити проблему повернення конфіскованого в минулому майна релігійним організаціям неможливо. Адже ця проблема є болючою не тільки для церков і деномінацій, а й для інших суб'єктів громадянського суспільства. Тому закон повинен передбачити чіткі механізми врегулювання всіх питань, що стосуються реституції, не ставлячи при цьому жодної конфесії у привілейоване становище.

5. В умовах становлення громадянського суспільства в Україні вкрай важливою справою є здійснення політики несприйняття патрунування владними структурами (насамперед регіональними) певних церков. Керуючись не буквою закону, а принципами практичної доцільності чиновники сьогодні нерідко демонструють прихильне ставлення до одних

релігійних об'єднань та упереджене до інших. Факти конфесійно-церковної заангажованості регіональних влад привернули увагу світового співтовариства та дискредитують міжнародний авторитет України.

6. Слід звести до мінімуму присутність спекулятивної складової у державно-конфесійних відносинах. Атмосфера підозри, недовіри, взаємних звинувачень призводить до того, що дух партнерства утверджується з певними труднощами. Вкрай важливо прогнозувати можливі пункти загострення цих проблем і своєчасно відпрацьовувати механізми їх розв'язання. А самих проблем лякатися не слід – безпроблемність означає відсутність розвитку.

7. Україна потребує проведення перереєстрації релігійних організацій з метою закріплення за ними назв, які б з погляду історії та сьогодення відображали реальний статус суб'єктів конфесійного життя. У цьому контексті заслуговує на увагу естонський досвід державотворення та регулювання стосунків держави з церквами, керівні центри яких перебувають за межами країни.

8. Розбудова української державності та громадянського суспільства тісно пов'язана з реалізацією ідеї розбудови української національної церкви. Це повинен бути не просто організаційний процес створення такої церковної структури. Вона має сформуватися на основі відродження київських православних традицій, з урахуванням тих особливостей, які мало православ'я X-XVII століть Київської митрополії.

Досвід багатьох країн Європи переконує в ефективності подібної практики. Так, традиційно православні держави – Греція, Грузія, Болгарія, Румунія – мають власні помісні православні церкви. Це позитивно впливає на зміцнення зовнішньополітичних позицій зазначених держав. Патріотичні, демократично налаштовані політичні сили нашої держави вважають відсутність в Україні незалежної помісної православної церкви великою

несправедливістю та серйозним порушенням світового православного правопорядку. Адже йдеться про українську церкву – найбільшу православну церкву світу з більш ніж тисячолітньою історією! Слід виправити цю історичну несправедливість і рішуче наполягати на невідкладному об'єднанні трьох церковних розгалужень в Україні. Без цього повноцінно розбудувати національну державу практично неможливо.

Більше того, характеризуючи основні віхи церковної історії України (див. підрозділ 4.1), автор переконується в тому, що є всі підстави вважати українську церкву апостольською, себто такою, яка не може комусь підпорядковуватися. Церкві-матері не личить просити автокефалії у церквидоньки. Результати проведеного дослідження дають усі підстави стверджувати, що Україна не була, не є і бути не може «канонічною територією Російської православної церкви».

9. Останні зміни до Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації», внесені у грудні 2012 р., ставлять під загрозу парадигму державно-церковних відносин, які до цього часу формувалися переважно на засадах партнерства і діалогу. Приклад деяких посткомуністичних країн (передусім Росії та Угорщини) засвідчує, що поспішне та необдумане прийняття змін до законів про свободу совісті та віросповідання несе в собі значні ризики щодо обмеження релігійної свободи. Загрози свободі віросповідання існують за лініями (а) обмеження свободи совісті, (б) зарегульованості релігійної діяльності, (в) надання переваг окремим церквам, (г) посилення державного, зокрема фіскального тиску на релігійну сферу.

10. Ситуація стосовно взаємовідносин держави й церкви далеко не повною мірою може сприяти тим демократичним перетворенням у нашому суспільстві, які пов'язані з усебічним поширенням свободи віросповідання й релігії. Водночас досвід державно-церковних відносин в Україні свідчить про

зростання авторитету, соціальної та гуманітарної ролі церкви. Все це формує більш широкий спектр поглядів на релігію і церкву, спонукає до усвідомлення необхідності розширення сфери взаємодії держави й церкви в різноманітних аспектах суспільних відносин. Держава й церква мають бути рівноправними і сильними учасниками цього діалогу.

Існує нагальна потреба в прийнятті відповідної концепції, яка визначала б стратегію становлення державно-церковних відносин в Україні на ближню і більш віддалену перспективу, основні пріоритети державної політики щодо церкви, механізми її реалізації, врешті-решт, стала б своєрідним базисом подальшої законодавчої, нормативної та практичної роботи.

11. В Україні діють потужні чинники, які сприяють релігійній свободі. Це передусім споконвічна відданість українського народу ідеалам свободи і справедливості, масове й нестримне поривання його до волі, яке в минулих століттях не змогли загасити навіть ріки крові, козацька основа психіки українців, їхня висока побожність, толерантність і віротерпимість. Упродовж 1990-х років та на початку 2000-х в Україні розвинулося достатньо відчутне громадянське суспільство, яке зуміло не допустити до відновлення тоталітарних методів урядування. Завдяки тому, що протягом століть церква виступала соціальним інтегратором і займала активну позицію в суспільному житті, можна говорити про прихований потенціал релігійного чинника для консолідації українського суспільства.

12. Обґрунтовано хибність думки, сформованої у суспільстві, що релігія й церква перебувають поза політикою. Аналіз суб'єкт-об'єктних взаємин конфесій у політичному житті незалежної України вказує на те, що, співіснуючи з низкою інститутів політичної системи (держава, політичні партії, громадські організації тощо), церква чи релігійна організація, не будучи жорстко відокремленою від них, неминуче стає і об'єктом, і – меншою мірою – суб'єктом політичного життя, політичних процесів, незалежно від її

бажання та особливостей віровчення. Політизація релігійних інституцій нерідко призводить до загострення суперечностей у суспільстві.

13. У контексті оптимізації міжконфесійної взаємодії в найближчій перспективі важливу роль має відігравати синхронізація дій у трикутнику «держава – суспільство – релігійні організації» на основі рівноправних відносин Української держави з усіма церквами та віросповіданнями.

14. Беручи до уваги зазначене і прогнозуючи на майбутнє місце інституту церкви в Україні (мається на увазі всю сукупність церков та релігійних організацій), є підстави стверджувати, що, по-перше, це місце буде особливим для України як країни релігійної культури; по-друге, комплексно відобразатиме політичну, історичну, релігійну, культурну, духовну специфіку України, ментальність її народу, історичні прецеденти чинних на українських землях державно-церковних відносин; по-третє, тією чи іншою мірою відтворюватиме європейські прецеденти посідання церквою свого місця в конкретних суспільствах через тотожність чи подібність багатьох суспільних процесів у Європі та в Україні як європейській країні з давніми християнськими традиціями.

Немає сумніву в тому, що Україна була, є і буде невід'ємною частиною Європи, активним учасником її соціально-політичного, культурного, релігійно-духовного життя.

Отже, українська церква може розвиватися більш повно, а Українська держава – більш демократично, якщо вони докладуть зусиль для встановлення взаємовідносин соціального партнерства, які гарантують автономію церковної сфери.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ І ЛІТЕРАТУРИ

1. Августин Блаженный. О граде Божиим / Блаженный Августин. – Мн. : Харвест; М. : АСТ, 2000. – 1296 с.
2. Аверинцев С. С. Софія-Логос : Словник / С. С. Аверинцев. – 2-е вид. – К. : Дух і літера, 2004. – 640 с.
3. Академічне релігієзнавство : Підручник / Під ред. А. Колодного. – К. : Світ Знань, 2000. – 862 с.
4. Аквинский Ф. Сумма теологии / Ф. Аквинский. – Пер. с лат. – Ч. 2. – Т. 1. – К. : Эльга-Ника-Центр. – 576 с.
5. Актуальні проблеми державно-церковних відносин в Україні : Науковий збірник / За ред. В. Д. Бондаренка, А. М. Колодного та інших. – К. : VIP, 2001. – 206 с.
6. Английское свободомыслие : Д. Локк, Д. Толанд, А. Коллинз. – М. : Мысль, 1981. – 116 с.
7. Антонюк О. В. Основи етнополітики : Навчальний посібник (для студ. вищ. навч. закладів) / О. В. Антонюк. – К. : МАУП, 2005. – 432 с.
8. Аржаковський А. Бесіди з блаженнішим Любомиром Гузаром : До постконфесійного християнства. – Вид. 2-е, випр. і доп. – Л. : Видавництво Українського католицького університету, 2007. – 182 с.
9. Бабій М. Ю. Свобода релігії: проблемні питання теоретичного осмислення, практичної реалізації та захисту / М. Ю. Бабій // Релігійна свобода: Свобода релігії і міжрелігійний діалог: глобальні виміри і локальні вияви. Науковий щорічник / За заг. ред. А. Колодного. – № 16. – К. : УВК, 2011. – 309 с.
10. Бабій М. Ю. Свобода совісті : філософсько-антропологічне і релігієзнавче осмислення / М. Ю. Бабій. – К. : ІП і ЕНД, 1994. – 359 с.
11. Бабкіна О. В. Політологія : Навчальний посібник / О. В. Бабкіна, В. П. Горбатенко. – К. : ВЦ «Академія», 2006. – 568 с.

12. Бабушкин А. В. и др. Свобода убеждений, совести и религии в современной России: Специализированный информационно-аналитический доклад / А. В. Бабушкин и др. – Сост. и общ. ред. С. А. Бурьянов, Н. В. Костенко. – М. : Московская Хельсинкская группа, 2007. – 272 с.
13. Барнакевич Ю. Правовые основы гарантий свободы совести в Польской Республике: Автореф. дис. ...канд. филос. наук / Ю. Барнакевич. – М., 1990. – 22 с.
14. Бедуел Г. Історія церкви / Г. Бедуел. – Л. : Свічадо, 2000. – 296 с.
15. Белл Д. Культурные противоречия капитализма / Д. Белл // Этическая мысль. – 1990. – С. 32-44.
16. Белл Д. Щодо великої відбудови: релігія і культура в постіндустріальну добу / Д. Белл // Генеза : Філософія. Історія. Політологія. – 1997. – № 1 (5). – С. 52-65.
17. Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность / Н. А. Бердяев. – Сост. и коммент. В. В. Сапова. – М. : Канон+, 1999. – 464 с.
18. Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии / Н. А. Бердяев // Царство Духа и царство кесаря. – М. : Республика, 1995. – 452 с.
19. Бжезинский З. Великая шахматная доска: господство Америки и его геостратегические императивы / З. Бжезинский / Пер. с англ. О. Ю. Уральской. – М. : Международные отношения, 1998. – 261 с.
20. Бжезінський З. Великі перетворення / З. Бжезінський // Політична думка. – 1994. – № 3. – С. 5-15.
21. Білоус А. О. Політична стратегія вирішення державно-церковних відносин у період системної трансформації українського суспільства / А. О. Білоус, О. В. Рублюк // Держава і право: Зб. наук. праць. – Вип. 16. – К., 2002. – С. 492-495.

22. Білоус О. М. Державно-церковні відносини як об'єкт політологічного аналізу / О. М. Білоус. – Автореф. дис. ... канд. політ. наук. – К. : Інститут політичних і етнонаціональних досліджень НАН України, 2004. – 22 с.
23. Богуцький Ю. Державно-церковні відносини в Україні: сучасний стан та перспективи співпраці / Ю. Богуцький // Релігійна свобода: Свобода релігії і міжрелігійний діалог: глобальні виміри і локальні вияви. Науковий щорічник / За заг. ред. А. Колодного. – № 16. – К. : УВК, 2011. – 309 с. – С. 242-247.
24. Бондаренко В. Д. Інституалізована православна релігійність в контексті суспільно-політичної ситуації в Україні / В. Д. Бондаренко. – Дис. ... доктора філос. наук : 09.00.06. – К., 1993. – 365 с.
25. Бондаренко В. Д. Пріоритетні напрямки державно-церковної політики України / В. Д. Бондаренко // Актуальні проблеми державно-церковних відносин в Україні : Науковий збірник. – К. : VIP, 2001. – 206 с. – С. 7-12.
26. Бондаренко В. Д. Релігійне життя в Україні: стан, проблеми, шляхи оптимізації / В. Д. Бондаренко, В. Є. Єленський, В. С. Журавський. – К. : Логос, 1996. – 37 с.
27. Бондаренко В. Д. Реституція церковної власності: причини сповільнення та альтернативи розвитку і завершення / В. Д. Бондаренко // Реституція церковного майна: міжнародний та вітчизняний досвід : Збірник наукових матеріалів / Ред. кол. В. Андрущенко та ін. – К. : Світ знань, 2007. – С. 5-8.
28. Бондаренко В. Ю. Релігійне життя в сучасній Україні: стан, тенденції та проблеми розвитку / В. Ю. Бондаренко // Людина і світ. – 2003. – № 12. – С. 36-39.

29. Борщев В. «Мы будем защищать права верующих» / В. Борщев // Религия и право : Информационно-аналитический журнал. – 1999. – № 4-5. – С. 14-16.

30. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV-XVIII вв. / Ф. Бродель. – В 2-х т. – Т. 1: Структуры повседневности: возможное и невозможное. – М. : Наука, 1986. – 686 с.; Т. 2: Игры обмена. – М. : Наука, 1988. – 620 с.

31. Бродель Ф. Что такое Франция? Пространство и история / Ф. Бродель. – М. : Прогресс, 1994. – 220 с.

32. Булгаков С. Н. Религия человекобожия в русской революции / С. Н. Булгаков // Христианский социализм: Споры о судьбах России. – Новосибирск : Наука, 1991. – 350 с.

33. Бураков Ю. В., Кипаренко Г. М., Мовчан С. П., Мороз Ю. М. Всесвітня історія. Новітні часи. 1945-1996 : Підручник. – К. : А.С.К., 1998. – 320 с.

34. Бурега В. Церква та держава на постсоціалістичному просторі : у пошуках парадигми відносин / В. Бурега. – УНІАН : Релігія в Україні. – 2011. – 18 липня [Електронний ресурс // Режим доступу: <http://religions.unian.net/ukr/detail/441>].

35. Вандич П. Ціна свободи. Історія Центрально-Східної Європи від Середньовіччя до сьогодні / П. Вандич. – К.: Критика, 2004. – 463 с.

36. Васін М. С. Президент В. Янукович ліквідував Держкомнацрелігій. Що далі: зміна Закону про свободу совісті? / М. С. Васін. – 10 грудня 2010 р. [Електронний ресурс // Режим доступу : http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/comments/39545/].

37. Васьків А. Влада і Церква : партнерство і діалог / А. Васьків, С. Боруцький // Держава. Церква. Людина. Державно-церковні та

міжконфесійні відносини у дзеркалі сучасності. 1992-2002 рр. – Л. : Афіша, 2003. – 495-499 с.

38. Вахняк Л. С. Політико-правові засади формування української моделі державно-церковних відносин / Л. С. Вахняк // Наукові праці МАУП. – 2010. – № 3 (26). – С. 142-147.

39. Ващенко Г. Г. Виховний ідеал / Г. Г. Ващенко. – Полтава : Полтавський вісник, 1994. – 190 с.

40. Вебер М. Избранные произведения / Макс Вебер. – М. : Политиздат, 1990. – 604 с.

41. Великий А. Г. Українське християнство / А. Г. Великий. – Іспанія, 1990. – 168 с.

42. Виговський Л. Модель державно-церковних відносин як еталон правового регулювання взаємин держави та релігійних організацій / Л. Виговський, Т. Виговська // Релігійна свобода : Взаємини держави і релігійних організацій: правові та політичні аспекти: Науковий щорічник. – № 10 / За ред. А. Колодного, Л. Филипович, М. Бабія. – К., 2006. – 172 с.

43. Вико Д. Основания новой науки об общей природе наций / Д. Вико. – Пер. с итал. А. А. Губера; Под общ. ред. М. А. Лифшица. – М. : REFL-book; К. : ИСА, 1994. – 656 с.

44. Вилк М. Церква у Східній Європі: володарювати чи служити? / М. Вилк // Людина і світ. – 2000. – № 6. – С. 11-15.

45. Висновок ПАРЄ № 190 (1995) щодо вступу України до Ради Європи. – Страсбург. – 1995. – 25 вересня // Реституція церковного майна: міжнародний та вітчизняний досвід: Збірник наукових матеріалів. – К., 2007. – С. 65.

46. Відкритий лист Священного Синоду УПЦ Київського Патріархату Президенту України від 13 грудня 2010 р. [Електронний ресурс] // Режим доступу: <http://www.cerkva.info/ru/sinod/1070-prezidentu.html>.
47. Віллем Ж.-П. Європа та релігії. Ставки ХХІ століття / Ж.-П. Віллем. – Пер.з фр. – К. : Дух і літера, 2006. – 331 с.
48. Власовський І. 10 літ тому / І. Власовський // Український православний календар на 1953 рік. – Видання Української Православної Церкви в США. – С. 98-99.
49. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви / І. Власовський. – Нью-Йорк: Саунт Баунд Брук, 1966. – 345 с.
50. Вовканич І. Чехословаччина в 1945-1948 рр.: Нарис історії / І. Вовканич. – Ужгород : Гражда, 2000. – 350 с.
51. Войтенко Т. О. Громадянське суспільство в країні: аналіз соціального конструювання : Збірка наукових праць / Войтенко Т. О., Гончарук О. С., Привалов Ю. О. – К. : Стилос, 2002. – 232 с.
52. Войтович В. Міфи та легенди давньої України / В. Войтович. – Тернопіль : Навч. книга – Богдан, 2011. – 392 с.
53. Волокитина Т. В. Москва и Восточная Европа. Становление политических режимов советского типа: 1949-1953 : Очерки истории / Т. В. Волокитина, Г. П. Мурашко, А. Ф. Носкова, Т. А. Покивайлова. – М. : РОССПЭН, 2002. – 704 с.
- 53-а. Воронин О. О. Автокефалія Української Православної Церкви / О. О. Воронин. – Кенсінгтон: Воскресіння, 1990. – 64 с.
54. В России церковь почти не отделена от государства // The Washington Times. – 2012. – 14 серпня [Електронний ресурс] // Режим доступу: <http://inosmi.ru/russia/20120814/196590497-print.html>.
55. Галман Г. В. Конституція і релігія / Г. В. Галман // Право України. – 1988. – № 5. – С. 30-33.

56. Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет / Г. В.Ф. Гегель. – В 2-х т. – М. : Наука, 1973. – 541 с.
57. Гелей С. Д. Політологія : Навчальний посібник / С. Д. Гелей, С. М. Рутар. – 4-е вид., перероб. і доп. – Л. : Світ, 2001. – 384 с.
58. Герман С. Обличчя сучасної Польщі. Так це сталося / С. Герман. – Л. : Аз-Арт, 2001. – 128 с.
59. Голенбах Д. Т. Розвиток ранньо-католицької теорії прав людини / Д. Т. Голенбах // Релігійна свобода і права людини: богословські аспекти. – У 3-х т. – Т. 1 / Упоряд. і ред. М. Маринович. – Л. : Свічадо, 2000. – 428 с.
60. Головащенко С. И. Новая культура религиозной жизни как культура мира: опыт «посткоммунистического строительства» / С. И. Головащенко // Религия и право. – 1999. – № 4-5. – С. 17-19.
61. Головащенко С. І. Історія християнства : Курс лекцій / С. І. Головащенко. – К. : Либідь, 1999. – 352 с.
62. Голубинский Е. Е. История Русской Церкви / Е. Е. Голубинский. – Т. I. – М., 1901. – 405 с.
63. Гордієнко В. Тоталітаризм і релігія / В. Гордієнко // Університет. – 2009. – № 5 (31). – К. : Славістичний університет, 2009. – С. 57-62.
64. Государства и религии в Европейском Союзе (опыт государственно-конфессиональных отношений) / Под ред. Г. Робберса. – М. : Институт Европы РАН, 2009. – 719 с.
65. Григулевич И. Р. История инквизиции (XIII-XX века) / И. Р. Григулевич. – М. : Наука, 1970. – 446 с.
66. Гудима А. М. Релігієзнавство : Підручник / А. М. Гудима. – Тернопіль : Укрмедкнига, 2002. – 262 с.

67. Гусейнов А. А. Наука. Мораль. Человек / А. А. Гусейнов // Человек в системе наук : Сборник статей. – М. : Наука, 1989. – 278 с.
68. Гьофнер Йозеф, кардинал. Християнське суспільне вчення / Й. Гьофнер. – Л., 2002. – 312 с.
69. Дегтярев Ю. М. История «религиозного вопроса» / Ю. М. Дегтярев // Релігія и право. – 1999. – № 2. – С. 12-16.
70. Декларация о религиозной свободе // Второй Ватиканский Собор: Конституции. Декреты. Декларации. – Брюссель, 1992. – С. 439.
71. Держава і церква : уроки минулого і проблема сьогодення: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції. – Ужгород : Ліра, 2003. – 224 с.
72. Держава. Церква. Людина. Державно-церковні та міжконфесійні відносини у дзеркалі сучасності. 1992-2002 рр. – Л. : Афіша, 2003. – 217 с.
73. Джемс У. Многообразие религиозного опыта / У. Джемс. – М. : Наука, 1993. – 420 с.
74. Джефферсон Т. Билль о правах [Електронний ресурс] / Т. Джефферсон. // Режим доступу: <http://www.grinchevskiy.ru/17-18/bill-o-pravah.php>.
75. Джефферсон Т. Декларация Независимости / Т. Джефферсон. – М. : Директ-Медиа, 2010. – 7 с.
76. Дзюба І. М. Спогади і роздуми на фінішній прямій / І. М. Дзюба. – К. : Криниця, 2008. – 928 с.
77. Дилюс А. Чи здатна Польська церква наводити мости? / А. Дилюс // Людина і світ. – 2000. – № 6. – С. 16-18.
78. Догматичне богослов'я. – Л. : Свічадо, 1994. – 87 с.
79. Дойчландер Д. М. Світський уряд : Боже інше царство / Данієл М. Дойчландер. – Пер. з англ. О. Дмитренка. – Горлиця : Українська Лютеранська Церква, 2002. – 192 с.
80. Докаш В. Принципи взаємовідносин держави і церкви в соціальних доктринах протестантів: правовий аспект / В. Докаш // Релігійна

свобода : Взаємини держави і релігійних організацій: правові та політичні аспекти : Науковий щорічник. – № 10. – К., 2006. – 172 с. – С. 122-125.

81. Докаш В. Свобода буття релігії як форма реалізації демократії / В. Докаш // Релігійна свобода : Свобода релігії і демократія: старі і нові виклики : Науковий щорічник. – № 15. – 2010. – С. 182-189.

82. Драгоманов М. Україна в її словесності / М. Драгоманов // Збірник Наукового Товариства ім. Т. Шевченка. – Ч. 2-3. – К., 1899.– 218 с.

83. Друзенко Г. В. Геополітика від патріарха: Царство Небесне vs Руський світ / Г. В. Друзенко // Релігійна свобода. Свобода релігії і демократія – старі і нові виклики : Науковий щорічник. – № 15. – К. : УАР, 2010. – 395 с. – С. 129-134.

84. Друзенко Г. В. Реституція по-українськи: відновлення історичної справедливості чи пастка для Церкви? / Г. В. Друзенко // Реституція церковного майна: міжнародний та вітчизняний досвід : Збірник наукових матеріалів / Ред. кол. В. Андрущенко та ін. – К. : Світ знань, 2007. – 312 с. – С. 12-18.

85. Друзенко Г. В. Статус юридичної особи для церкви : мрія чи реальність? / Г. В. Друзенко // Юридичний журнал. – 2003. – № 10. – С. 1-14.

86. Дудко Д. О единой державе / Дмитрий Дудко // Русь державная. – 1996. – № 8-10. – С. 1-3.

87. Дьюрем К. Археология международных норм религиозной свободы / К. Дьюрем // Религиозная свобода : Научный ежегодник. – 2010. – № 15. – С. 154-161.

88. Дьюрем К. Законодательство о религиозных объединениях как фактор обеспечения свободы религии и убеждений / К. Дьюрем // Релігійна свобода: Свобода релігії і міжрелігійний діалог: глобальні виміри і локальні вияви. Науковий щорічник / За заг. ред. А. Колодного. – № 16. – К. : УВК, 2011. – 309 с. – С. 85-105.

89. Дюрозель Ж.-Б. Історія дипломатії від 1919 року до наших днів / Ж.-Б. Дюрозель. – Пер. з франц. Є. Марічева, Л. Погорелової. – К. : Основи, 1995. – 903 с.

90. Дяченко О. В. Свобода совести и неокульты / О. В. Дяченко // Неокульты: «новые религии» века? – Мн., 2000. – С. 145-147.
91. Єленський В. Є. Restitutio in integrum: Релігійно-суспільні зміни в посткомуністичній Європі / В. Є. Єленський // Людина і світ. – 2000. – Липень. – С. 30-36.
92. Єленський В. Є. Моделі релігійно-суспільного розвитку і державно-церковних відносин в процесі трансформацій посткомуністичних європейських країн / В. Є. Єленський // Актуальні проблеми державно-церковних відносин в Україні : Науковий збірник. – К. : VIP, 2001. – 206 с. – С. 52-70.
93. Єленський В. Є. Моделі релігійно-суспільного розвитку і державно-церковних відносин у процесі трансформації посткомуністичних країн / В. Є. Єленський // Держава і церква: уроки минулого і проблема сьогодення: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції. – Ужгород : Ліра, 2003. – 224 с. – С. 7-10.
94. Єленський В. Є. Релігійно-суспільні зміни в посткомуністичній Європі / В. Є. Єленський // Людина і світ. – 1999. – № 7. – С. 30-33.
95. Єленський В. Є. Релігія і релігійність у посткомуністичній Європі. Цифри і факти без коментарів / В. Є. Єленський // Людина і світ. – 1997. – Листопад-грудень. – С. 2-11.
96. Єленський В. Є. Релігія після комунізму. Релігійно-соціальні зміни в процесі трансформації центрально- і східноєвропейських суспільств : фокус на Україні / В. Є. Єленський. – К. : НПУ ім. М. Драгоманова, 2002. – 420 с.
97. Єленський В. Є. Червень : про СНД і Європу. – 9 липня 2010 р. [Електронний ресурс] / В. Є. Єленський // Режим доступу: http://risu.org.ua/article_print.php?id=36294&name=expert_thought&_lang=ua&
98. Єпископський Синод. Instrumentum Laboris. – Ватикан, 1999. – § 11, 14.

99. Заздравнова О. И. Идеология в эволюционирующем социуме / О. И. Заздравнова. – Дис. ... д-ра филол. наук : 09.00.03 / Харківський нац. ун-т радіоелектроніки. – Харьков, 2002. – 417 с.
100. Занусси К. Что будет с Европой? / К. Занусси // Вопросы философии. – 1990. – № 4. – С. 164-165.
101. Записки Петроградского Религиозно-философского общества. – Петроград, 1916. – Вып. IV. – 403 с.
102. Звернення Синоду єпископів Києво-Галицької митрополії Української Греко-Католицької Церкви до духовенства, мирян та всіх людей доброї волі // Патріархат. За єдність церкви й народу. – 2000. – № 11. – С. 5-7.
103. Здіорук С. І. Вплив релігії на демократичний поступ української нації в новітню добу / С. І. Здіорук // Релігійна свобода: Свобода релігії і міжрелігійний діалог: глобальні виміри і локальні вияви. Науковий щорічник / За заг. ред. А. Колодного. – № 16. – К : УВК, 2011. – 309 с. – С. 280-288.
104. Здіорук С. І. Етноконфесійна ситуація в Україні та міжцерковні конфлікти / С. І. Здіорук. – К. : НІСД, 2007. – 160 с.
105. Здіорук С. І. Суспільно-релігійні відносини: виклики Україні ХХІ століття : Монографія / С. І. Здіорук. – К. : Знання України, 2005. – 552 с.
106. Здіорук С. І. Український досвід партнерської взаємодії держави і церкви в європейському контексті / С. І. Здіорук // Стратегічні пріоритети. – 2010. – № 1. – С. 86-91.
107. Здіорук С. І. Українські суспільно-релігійні відносини в умовах трансформації і глобалізації / С. І. Здіорук // Релігійна свобода: Функціонування релігії в умовах свободи її буття : Науковий щорічник. – К., 2004. – С. 36-42.
108. Здіорук С. І. Юридичні та політичні механізми врегулювання державно-церковних відносин в Україні / С. І. Здіорук // Релігійна свобода: Взаємини держави і релігійних організацій: правові та політичні аспекти:

Науковий щорічник. – № 10 / За ред. А. Колодного, Л. Филипович, М. Бабія. – К., 2006. – 172 с. – С. 85-89.

109. Зеньковский В. В. Основы христианской философии / В. В. Зеньковский. – М. : Канон, 1996. – 557 с.

110. Зидентоп Л. Демократия в Европе / Л. Зидентоп. – Пер. с англ. – Под ред. В. Л. Иноземцева. – М. : Логос, 2001. – 312 (+XLVII) с.

111. Зуев Н. Політичне православ'я відокремили від церкви / Н. Зуев // Дзеркало тижня. – 2008. – № 1. – С. 4.

112. Ильин И. А. Родина и мы : Сборник / И. А. Ильин. – Сост., вступ. ст. и коммент. Ю. Т. Лисицы. – Смоленск : Посох, 1995. – 511 с.

113. Іванків Є. Український християнський Схід : Вибрані статті / Є. Іванків. – Чикаго, 1992. – 245 с.

114. Інструкція про застосування законодавства про культу. Затверджена постановою Ради у справах релігійних культів при Раді Міністрів СРСР і постановою Ради у справах Руської православної церкви при Раді Міністрів СРСР від 16 березня 1961 р. // Законодавство про релігійні культу. – К., 1973. – С. 172-182.

115. Історія західних і південних слов'ян (з давніх часів до ХХ ст.): Курс лекцій / В. І. Яровий, М. П. Рудаков, В. П. Шумило та інші. – К. : Либідь, 2001. – 218 с.

116. Історія релігій в Україні: в 10 т. / А. Колодний, Р. Крижанівський. – Київ; Дрогобич : Коло, 2003. – Т. 10: Релігія і церква років незалежності України. – 2003. – 612 с.

117. Історія християнської церкви на Україні : Релігієзнавчий довідковий нарис. – К. : Наукова думка, 1992. – 104 с.

118. Історія Чехії очима українців : Навчально-популярне видання. – Ужгород : Гражда, 2009. – 224 с.

119. Калініч Ю. А. Релігієзнавство : Підручник / Ю. А. Калініч, Є. А. Харьковщенко. – К. : Наукова думка, 2000. – 352 с.

120. Кальниш Ю. Державно-церковні відносини: історія розвитку і сучасна політична типологізація / Ю. Кальниш // Актуальні проблеми

державно-церковних відносин в Україні : Науковий збірник. – К. : VIP, 2001. – 206 с.

121. Капсамун І. Тільки-но підписаний Закон «Про свободу совісті та релігійні організації», який повертає нас на початок 1990-х років, уже потребує змін / І. Капсамун // День: Громадсько-політичний часопис. – 2012. – 19 грудня. – С. 4.

122. Кардош Е. Конфесії у передвиборчих перегонах в Україні / Е. Кардош // Історія релігій в Україні : Науковий щорічник. – Л. : Логос, 2004. – С. 102-106.

122-а. Католицький вісник. – 2009. – № 17. – С. 16-17.

123. Кашуба М. Релігія й політика в сучасній Україні / М. Кашуба // Історія релігій в Україні : Науковий щорічник. – Л. : Логос, 2004. – С. 106-110.

124. Кистяковский Б. А. Государство правовое и социалистическое / Б. А. Кистяковский // Вопросы философии. – 1990. – № 6. – С. 142-144.

125. Климов В. В. 20 років Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» і зміни в характеристиці сучасного віруючого / В. В. Климов // Релігійна свобода: Свобода релігії і міжрелігійний діалог: глобальні виміри й локальні вияви : Науковий щорічник. – № 16. – К., 2011. – 309 с. – С. 230-241.

126. Климов В. В. Свобода совісті, церква, релігійність в українському суспільстві періоду незалежності : Вибрані статті / В. В. Климов. – К. : Відділення релігієзнавства Ін-ту філософії ім. Г. Сковороди НАН України, 2009. – 370 с.

127. Климов В. В. Релігійність в українському суспільстві періоду незалежності : Вибрані статті / В. В. Климов. – К. : Інститут філософії, 2009. – 370 с.

128. Климов В. В. Сучасна модель державно-церковних відносин як результат суспільних трансформацій / В. В. Климов // Українське релігієзнавство. – 1999. – № 12. – С. 50-53.

129. Климов В. В. Формування і особливості української моделі державно-церковних відносин / В. В. Климов // Релігія і Церква років незалежності України. – Т. 10. – Київ-Дрогобич, 2003. – С. 375-384.

130. Климов В. В. Церква в політичних реаліях України / В. В. Климов // Релігійна панорама: Інформаційно-аналітичний журнал. Спецвипуск, 2006 р.: Релігія і церкви в суспільних реаліях України / За ред. А. М. Колодного. – К., 2006. – 99 с. – С. 4-8.

131. Климов В. В. Церква в Україні як об'єкт політичного життя суспільства / В. В. Климов // Церква і політика: від президентських виборів 2004 р. до парламентських виборів 2006 р.: Матеріали круглого столу, 17-18 лютого 2005 р. – К., 2005. – 218 с. – С. 121-125.

132. Климов В. В. Церква і політика в Україні: проблеми взаємозв'язку й загроза політизації / В. В. Климов // Релігійна свобода: Взаємини держави і релігійних організацій: правові та політичні аспекти: Науковий щорічник. – № 10 / За ред. А. Колодного, Л. Филипович, М. Бабія. – К., 2006. – 172 с. – С. 68-73.

133. Климов В. Тенденції розвитку державно-церковної політики в Україні в контексті сучасних процесів врегулювання відносин між державами та церквами в Європі / В. Климов // Релігійна свобода: Науковий щорічник. – 2009. – № 14. – С. 12-18.

134. Климов О. Основні тенденції сучасної трансформації правових засад вітчизняного законодавства стосовно свободи совісті та релігійних організацій як відображення нового місця релігії та церкви в українському соціумі / О. Климов // Релігійна свобода: Свобода релігії і національна ідентичність; світовий досвід та українські проблеми : Науковий щорічник. – К. : НПУ, 2002. – С. 15-22.

135. Климончук О. За радянськими лекалами. Влада хоче встановити контроль над українськими церквами / О. Климончук // День : Громадсько-політичний часопис. – 2012. – 7 листопада. – С. 9.

136. Коваленко Л. Засади державно-церковних стосунків в контексті становлення віросповідного законодавства / Л. Ковальчук // Релігійна свобода : Свобода релігії і національна ідентичність; світовий досвід та українські проблеми: Науковий щорічник. – К. : НПУ, 2002. – С. 78-91.
137. Коваленко Ю. В. Ідеальні державно-церковні відносини / Ю. В. Коваленко, М. М. Нітрагін. – Харків: Фоліо, 1996. – 167 с.
138. Коваль І. В. Взаємодія церкви та інститутів громадянського суспільства: політологічний аналіз / І. В. Коваль. – Автореф. ... канд. політ. наук. – Л. : Національний ун-т імені Івана Франка, 2007. – 19 с.
139. Когут П. Релігійний аспект політико-владних відносин сучасної України / П. Когут // Історія релігій в Україні. Науковий щорічник. – Л. : Логос, 2004. – С. 110-115.
140. Козловски П. Общество и государство: неизбежный дуализм / П. Козловски. – Пер. с нем. – М. : Республика, 1998. – 368 с.
141. Кокс Х. Мирской град. Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте / Х. Кокс. – М. : Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1995. – 213 с.
142. Колесников Л. Ф. О политике в религиозном вопросе в современных условиях Российской Федерации и положении Русской православной церкви в отдельных странах ближнего зарубежья / Л. Ф. Колесников // Новая Евразия : Отношения России со странами ближнего зарубежья. – М., 1995. – С. 92-112
143. Колодний А. М. Два обличчя релігійного відродження / А. М. Колодний // Релігійна панорама: Інформаційно-аналітичний журнал. Спецвипуск, 2006 р. : Релігія і церкви в суспільних реаліях України / За ред. А. М. Колодного. – К., 2006. – 99 с. – С. 43-47.
144. Колодний А. М. Підсумкове засідання Круглого столу / А. М. Колодний // Церква і політика: від президентських виборів 2004 року до парламентських виборів 2006 року. – К., 2005. – С. 100-106.
145. Колодний А. М. Практикум толерантизації міжконфесійних взаємин / А. М. Колодний // Релігійна свобода: Свобода релігії і міжрелігійний

- діалог: глобальні виміри і локальні вияви. Науковий щорічник / За заг. ред. А. М. Колодного. – № 16. – К. : УВК, 2011. – 309 с. – С. 203-217.
146. Колодний А. М. Проблеми плюральності релігійного життя України / А. М. Колодний // Релігійна свобода. Законодавство України «Про свободу совісті та релігійні організації» : європейські стандарти та українські реалії : Науковий щорічник. – № 11. – К., 2007. – 146 с. – С. 4-8.
147. Колодний А. М. Релігійна духовність українців: вияви, постаті, стан / А. М. Колодний, Л. О. Филипович. – Л. : Сполох., 1992. – 501 с.
148. Колодний А. М. Релігійне сьогодення України: роздуми, оцінки і прогнози: Тематична збірка вибраних статей і тез / А. М. Колодний. – К. : Український видавничий консорціум, 2009. – 450 с.
149. Колодний А. М. Свобода совісті в міжнародних правових гарантіях / А. М. Колодний // Релігійна панорама : Інформаційно-аналітичний журнал. – К., 2006. – С. 4.
150. Колодний А. М. Україна в її релігійних виявах : Монографія / А. М. Колодний. – Л. : Сполох, 2005. – 336 с.
151. Колодний А. М. Християнство і духовність / А. М. Колодний. – К. : Знання, 1998. – 253 с.
152. Колодний А. М. Християнські вияви духовності українця / А. М. Колодний // Християнство і духовність. – К., 1998. – С. 39-43.
153. Колодний А. Н. Религиоведческое и религиозное образование : различие и специфика / А. Н. Колодный // Релігійна свобода : Мас-медіа, школа і церква як суспільні фактори утвердження : Науковий щорічник. – № 5. – К., 2011. – С. 95-96.
154. Колодний А. Н. Свобода вероисповеданий в ее обеспечении странами Европейского Союза / А. Колодный, М. Татарчук // Релігійна свобода : Науковий щорічник. – № 16. – К., 2011. – С. 52-71.
155. Комаров Ю. С. Общество и личность в православной философии / Ю. С. Комаров. – Казань : Изд-во Казанського ун-та, 1991. – 188 с.
156. Коментар до Конституції України : Підручник / За ред. В. В. Копейчикова. – Вид. 2-е, доп. – К. : Юрінком, 1998. – 221 с.

157. Конвенція про захист прав і свобод людини // Збірка договорів Ради Європи. Українська версія. – К. : Парламентське видавництво, 2000. – С. 27-46.
158. Конотоп Л. Г. Головні характеристики містики: структура і зміст (в контексті релігійної антропології) / Л. Г. Конотоп, В. Л. Хромець // Антропологічні виміри езотеричної філософії. – Слов'янськ Печатний двір, 2005. – С. 43-51.
159. Конституции социалистических государств. – В 2-х т. – М. : Юридическая литература, 1987. – Т. 1; 2.
160. Конституционное (государственное) право зарубежных стран: Учебник / Под ред. А. С. Автономова. – М. : Юриспруденция, 2001. – 400 с.
161. Конституционное право : Восточноевропейское обозрение: Ст. 25 Конституции Республики Польша. – 1999. – № 1 (26). – С. 51.
162. Конституция и основные законодательные акты Польской Народной Республики. – Пер. с польского. – М. : Политиздат, 1953. – 420 с.
163. Конституція Словацької Республіки // Конституції нових держав Європи та Азії / Упорядник С. Головатий. – К. : Українська Правнича Фундація, вид-во «Право», 1996. – 612 с.
164. Конституція Угорської Республіки // Конституції нових держав Європи та Азії / Упорядник С. Головатий. – К. : Українська Правнича Фундація, вид-во «Право», 1996. – 612 с.
165. Конституція України. – К., 1997. – 80 с.
166. Конституція Чеської Республіки // Конституції нових держав Європи та Азії / Упорядник С. Головатий. – К. : Українська Правнича Фундація, вид-во «Право», 1996. – 612 с.
167. Костомаров Н. И. Исторические произведения. Автобиография / Н. И. Костомаров. – К. : Наукова думка, 1989. – 736 с.

168. Країнознавство. Країни СНД, Європи і Північної Америки: Навчальний посібник / М. С. Дорошко, Р. А. Кривонос, В. П. Крижанівський, Н. Ф. Сербіна. – К. : Ніка-Центр, 2009. – 312 с.

169. Краткая история Венгрии: с древнейших времен до наших дней / Отв. ред. Т. М. Исламов. – М. : Наука, 1991. – 608 с.

170. Крауз-Мозер Б. Теории политики. Методологические принципы / Б. Крауз-Мозер. – Пер. с польского И. А. Руденок. – Харьков : Гуманитарный центр, 2008. – 256 с.

171. Кріль М. М. Історія країн Центрально-Східної Європи (кінець ХХ т. – початок ХХІ ст.) : Навчальний посібник / М. М. Кріль. – К. : Знання, 2008. – 284 с.

172. Кріль М. М. Історія Словаччини : Навчальний посібник / М. М. Кріль. – Л. : ЛНУ, 2006. – 264 с.

173. Кріль М. М. Словацька Республіка: 1993-2005 / М. М. Кріль // Педагогічна думка. – 2005. – № 4. – С. 58-66.

1. Кудряшова И. В. Как изучать взаимодействие религии и политики? / И. В. Кудряшова // Политическая наука: Науч. журн. / РАН ИНИОН. Центр социал. научно-информац. исследований. Отд. полит. науки; Росс. ассоц. полит. науки; Ред. кол.: Мелешкина Е. Ю. (гл. ред.) и др. – М., 2013. – № 2 : Религия и политика / Ред.-сост. Кудряшова И. В. – С. 9-24.

2. Кулакевич О. В. Історико-правовий аспект християнської церкви та держави і його значення для України / О. В. Кулакевич // Вісник Київського національного університету ім. Т. Шевченка. Серія: Філософія. Політологія. – Вип. 37. – 2001. – С. 41-44.

3. Курас І. Ф. Релігія і політика в сучасній Україні : Монографія / І. Ф. Курас, М. Ф. Рибачук, М. І. Кирюшко, П. І. Фещенко. – К. : Ін-т політичних та етнонаціональних досліджень НАН України, 2000. – 272 с.

174. Куроедов В. А. Религия и церковь в Советском государстве / В. А. Куроедов. – М. : Политиздат, 1982. – 263 с.

175. Кшишовський З. Атеїзм / З. Кшишовський // Релігія в сучасному світі: Матеріали до курсу релігієзнавства / За ред. Г. Зімоня. – Переклад з польської Г. Теодорович. – Л. : Свічадо, 2007. – 504 с. – С. 139-156.
176. Кьеркегор С. Страх и трепет / С. Кьеркегор. – Пер. с датского Н. В. Исаевой, С. А. Исаева. – М. : Республика, 1993. – 383 с.
177. Лазоренко О. В. Теорія політології: Навчальний посібник / О. В. Лазоренко, О. О. Лазоренко. – К. : Вища школа, 1996. – 179 с.
178. Левицький К. Історія політичної думки галицьких українців 1848-1914: на підставі споминів / К. Левицький. – Л. : Накладом власним з друкарні Василяян у Жовкві, 1926. – 74 с.
179. Лемак В. В. Східна Європа нові конституційні системи / В. В. Лемак. – Ужгород, 1995. – 118 с.
180. Ленцик В. Українська Католицька Церква в Советському Союзі / В. Ленцик // Російщення України : Науково-популярний збірник. – К. : Видання УККА, 1992. – 408 с. – С. 187-200.
181. Липинський В. К. Релігія і церква в історії України / В. К. Липинський. – Нью-Йорк : Булава, 1956. – 111 с.
182. Літопис Руський / Ред. О.В. Мишанич; переклад з давньоруської Л. Є.Махновця. – К. : Дніпро, 1989. – 592 с.
183. Лозко Г. Українське народознавство / Г. Лозко. – Вид. 3-е, доп. та перероб. – Харків : «Диво», 2005. – 472 с.
184. Локк Дж. Послание о веротерпимости / Дж. Локк // Локк Дж. Сочинения в трех томах. – Т. 3. – М. : Мысль, 1988. – 668 с. – С. 91-134.
185. Ломака І. І. Політичний аналіз інтеграційної ролі релігії в умовах модернізації українського суспільства / І. І. Ломака. – Автореф. ... канд. політ. наук. – Л. : ЛНУ імені Івана Франка, 2006. – 19 с.
186. Любчик В. П. Порівняльний аналіз процесу реституції церковного майна в Україні та інших посткомуністичних країнах / В. П. Любчик // Реституція церковного майна: міжнародний та вітчизняний досвід : Збірник наукових матеріалів / Ред. кол. В. Андрущенко та ін. – К. : Світ знань, 2007. – С. 23-29.

187. Любчик В. П. Церковно-державні та міжправославні відносини в Україні / В. П. Любчик // Актуальні проблеми державно-церковних відносин в Україні Науковий збірник. – К. : VIP, 2001. – 206 с. – С. 53-62.
188. Макарчук В. С. Загальна історія держави і права зарубіжних країн : Навчальний посібник / В. С. Макарчук. – Вид. 3-тє, доп. – К. Атіка, 2001. – 624 с.
189. Мала енциклопедія етнодержавознавства. – К. : Українська видавнича спілка, 1996. – 942 с.
190. Маланюк Є. До проблеми большевизму / Є. Маланюк // Большевизм і визвольна боротьба : Збірка статей. – Видання : ЗЧ ОУН, 1957. – С. 3-73.
191. Малишко В. М. Конституційно-правове регулювання свободи віросповідання та релігійних відносин у зарубіжних країнах / В. М. Малишко // Держава і право : Збірник наукових праць. – Вип. 15. – 2002. – С. 94-100.
192. Маринович М. Ф. Релігійна свобода в Україні: новітній досвід, задавлені недуги / М. Ф. Маринович // Релігійна свобода. Взаємини держави і релігійних організацій: правові та політичні аспекти : Науковий щорічник. – № 10. – К., 2006. – 172 с. – С. 35-41.
193. Маріянський Я. Суспільний характер релігії / Я. Маріянський // Релігія в сучасному світі: Матеріали до курсу релігієзнавства / За ред. Г. Зімоня. – Переклад з польської Г. Теодорович. – Л. : Свічадо, 2007. – 504 с. – С. 97-125.
194. Мате-Тот А. Земля, що не тече молоком та медом / А. Мате-Тот, П. Міклушак. – Івано-Франківськ: Івано-Франківська Теологічна Академія, 2004. – 199 с.
195. Мейендорф И. Церковь и государство: Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси / И. Мейендорф. – М. : Наука, 1991. – 632 с.
196. Мень А. История религии : Учебное пособие в 2-х кн. / А. Мень. – М. : Форум, 1999. – 552 с.
197. Минкявичус Я. В. Католицизм и нация / Я. В. Минкявичус. – М. : Мысль, 1971. – 285 с.

198. Мировой опыт государственно-церковных отношений : Учебное пособие / Под общ. ред. Н. А. Трофимчука. – М. : Изд-во РАГС, 1998. – 306 с.
199. Митрополит Іларіон. Життєписи великих українців / Іларіон (Митрополит) / Упоряд., автор іст.-біогр. нарису і прим. М. С. Тимошик. – К. : Либідь, 1999. – 122 с.
200. Михник А. Ловушка под названием «чистая совесть» / А. Михник // Конституционное право: Восточноевропейское обозрение. – 1999. – № 4. – С. 43-52.
201. Мішович Я. Релігія і церква в Чеській Республіці / Я. Мішович // Людина і світ. – 1999. – № 9. – С. 19-34.
202. Модели церковно-государственных отношений стран Западной Европы и США : Сборник научных трудов. – К., 1996. – 312 с.
203. Мозговой С. А. Коллизии и противоречия законодательства о свободе совести и вероисповедания военнослужащих / С. А. Мозговой // Религия и право. – 1998. – № 4-5. – С. 24-27.
204. Молодь України у дзеркалі соціології. – К. : УІСД, 2001. – 209 с.
205. Моравчикова М. Государство и церковь в Словакии / М. Моравчикова // Государства и религии в Европейском Союзе (опыт государственно-конфессиональных отношений) / Под ред. Г. Робберса. – М.: Институт Европы РАН, 2009. – 719 с. – С. 507-542.
206. Моргун В. А. Періодизація розбудови громадянського суспільства в незалежній Україні / В. А. Моргун // Наука. Релігія. Суспільство. – 2003. – № 4. – С. 223-229.
207. Мошовський Т. Релігійно-світоглядні передумови виникнення європейських націй Середньовіччя / Т. Мошовський // Донецький вісник Наукового товариства ім. Т. Шевченка. – Донецьк : Східний видавничий дім, 2008. – Т. 24. – С. 80-98.
208. Музичка І. Християнство в житті особи і народу. Вибрані твори / Іван Музичка. – К., 1999. – 387 с.

209. Мчедлова М. М. Возвращение религии, или Новый мир: В поисках объяснения / М. М. Мчедлова // Политическая наука: Науч. журн. / РАН ИНИОН. Центр социал. научно-информац. исследований. Отд. полит. науки; Росс. ассоц. полит. науки; Ред. кол. : Мелешкина Е. Ю. (гл. ред.) и др. – М., 2013. – № 2: Религия и политика / Ред.-сост. Кудряшова И. В. – С. 25-47.

210. Наливайко С. С. Етнічна історія Давньої України / С. С. Наливайко. – К. : Євшан-зілля, 2007. – 624 с.

211. Недзельська Ю. Свобода релігії в православній періодиці сучасної України / Ю. Недзельська // Релігійна свобода: Свобода релігії і міжрелігійний діалог : глобальні виміри й локальні вияви: Науковий щорічник. – № 16. – К., 2011. – 309 с. – С.71-77.

212. Нерсисянц В. С. На путях к праву: от социализма к постсоциализму / В. С. Нерсисянц // Советское государство и право. – 1991. – № 2. – С. 61-69.

213. Никитченко Е. Религиозная ситуация на Украине / Е. Никитченко // Религия и право. – 1999. – № 4-5. – С. 13-24.

214. Новая Польша. – 2011. – № 1. – С. 12-20; 2012. – № 7. – С. 21-31

215. Новейший философский словарь / Сост. А. А. Грицанов. – Мн. : Изд-во В. М. Скакун, 1998. – 896 с.

216. Новиков М. А. Свобода совести как философско-этическая категория / М. А. Новиков // Вопросы научного атеизма. – 1981. – Вып. 27. – С. 76-90.

217. Новиченко М. Р. Законодавче забезпечення свободи совісті в Україні в його реаліях і проблемах / М. Р. Новиченко // Релігійна свобода: Свобода релігії і міжрелігійний діалог: глобальні виміри й локальні вияви: Науковий щорічник. – № 16. – К., 2011. – 309 с. – С. 254-257.

218. Новиченко М. Р. Особливості розвитку державно-церковних відносин і релігійно-церковного комплексу в сучасній

Україні / М. Р. Новиченко // Міжетнічні та міжконфесійні відносини в контексті сучасних суспільних трансформацій. – Чернівці, 2010. – С. 125-129.

219. Новиченко М. Р. Повернення церковного майна як пріоритет державної політики щодо релігії та церкви / М. Р. Новиченко // Пріоритети державної політики в галузі свободи совісті: шляхи реалізації. – К. Світ знань, 2007. – С. 69-70.

220. О свободе совести, вероисповеданий и религиозных объединениях: Российские и международные правовые документы. – М.: Политиздат, 1998. – 72 с.

221. Обер Ж.-М. Моральне богослов'я / Ж.-М. Обер. – Переклад з італійської. – Вид. 2-е, виправл. – Л. : Стрім, 1997. – 295 с.

222. Овсиенко Ф. Г. Взаимоотношения государства и церкви в странах Восточной Европы / Ф. Г. Овсиенко // Мировой опыт государственно-церковных отношений : Учебное пособие / Под общ. ред. Н. А. Трофимчука. – М. : Изд-во РАГС, 1998. – 306 с.

223. Огієнко І. І. Рятування України / І. І. Огієнко. – Упоряд., авт. передм. і комент. М. С. Тимошик. – К. : Наша культура і наука, 2006. – 464 с.

224. Огієнко І. І. Українська культура. Коротка історія культурного життя українського народу / І. І. Огієнко. – К. : Абрис, 1991. – 342 с.

225. Огієнко І. І. Українська церква: Нариси з історії Української православної церкви / І. І. Огієнко. – У 2-х т. – К. : Україна, 1993. – Т. 1. – 147 с.; Т. 2. – 418 с.

226. Оллпорт Г. В. Личность в психологии / Г. В. Оллпорт. – Пер. с англ. – М. : КСП+; СПб.: Ювента, 1998. – 345 с.

227. Омелько В. Макросоціальні зміни в українському суспільстві за 10 років незалежності / В. Омелько // Політична думка. – 2001. – № 3. – С. 33-49.

228. Онищенко О. Громадянське суспільство: тенденції становлення / О. Онищенко // Наука і суспільство. – 2002. – № 1-2. – С. 12-15.

229. Павлович З. Позиція Церкви щодо сект і нових релігійних рухів / З. Павлович // Релігія в сучасному світі: Матеріали до курсу релігієзнавства / За ред. Г. Зімоня / Переклад з польської Г. Теодорович. – Л. : Свічадо, 2007. – 504 с. – С. 434-450.
230. Паїк В. Корінь безсмертної України і українського народу / В. Паїк. – Л. : Червона калина, 1995. – 237 с.
231. Палинчак Н. М. Воспитание студентов на антиклерикальных традициях / Н. М. Палинчак // Проблемы становления мировоззренческой культуры студентов: Материалы республиканской научно-методической конференции, 15-17 октября 1989 г., г. Черновцы. – 1990. – С. 145-148.
232. Палинчак Н. М. Реституция церковного имущества: опыт стран Центральной Европы / Н. М. Палинчак // Вестник : Научный журнал. – Астана, 2011. – № 3. – С. 140-142.
233. Палинчак Н. М. Участие церковнослужителей в общественно-политической жизни на Закарпатье (20-30-е гг.) / Н. М. Палинчак // Тезисы докладов научной конференции молодых ученых, 3-9 июня 1990 г. – Ужгород, 1991. – С. 34-37.
234. Палінчак М. М. «Суспільство саме повинно бути справді моральним...» / М. М. Палінчак // Карпатський край: Громадсько-політичний журнал. – 1994. – № 12. – С. 39-42.
235. Палінчак М. М. Legal regulation of state-church in the postcommunist countries (Ukraine and Slovakia) / М. М. Палінчак // Democratia in Europa Centrala si sudest. – Aspiratie si realitate (Secolele (XIX-XX). – Satu-Mare. – 2001. – S. 242-248.
236. Палінчак М. М. Some Aspects of Religious and Political Relations in Transcarpathia / М. М. Палінчак // Concerning National Minorities: Miedzynarodowa konferencja «Samoidentyfikacja narodowa i religijna sprawa mniejszosci narodowych i religijnych w Europie Srodkowo-Wschodniej», 19-21 жовтня 1993 р., м. Люблін (Польська Республіка). –S.123-126.

237. Палінчак М. М. State-Church Relationship and its Constitutional Regulation in Ukraine / М. М. Палінчак // International Scientific Conference. – Miskolcz, 18-20 March 2010. – С. 45-47.
238. Палінчак М. М. Антитоталітарний рух в Україні і Румунії: загальне і особливе / М. М. Палінчак, І. Ф. Король // Румунсько-українські відносини : історія і сучасність. – Сату-Маре, 1999. – С. 313-318.
239. Палінчак М. М. Держава і церква (моделі взаємовідносин) / М. М. Палінчак // Науковий вісник УжНУ. Серія : Право. – Спеціальний випуск. – Ужгород, 2003. – С. 87-90.
240. Палінчак М. М. Держава і церква в постсоціалістичній Чехії / М. М. Палінчак // Освіта регіону : політологія, психологія, комунікації. – 2012. – № 3. – С. 92-94.
241. Палінчак М. М. Держава і церква у Чехословаччині в 40-50-х роках ХХ століття / М. М. Палінчак // Науковий вісник УжНУ. Серія: Історія. – Ужгород, 2010. – № 24. – С. 146-150.
242. Палінчак М. М. Держава і церква: Матеріали до курсу лекцій / М. М. Палінчак. – Ужгород : УЖДУ, 1998. – 87 с.
243. Палінчак М. М. Держава та церква в Російській Федерації / М. М. Палінчак // Науковий вісник УжНУ. Серія : Право. – Ужгород, 2005. – № 4. – С. 25-29.
244. Палінчак М. М. Держава та церква в Чехословаччині в 20-30-х роках ХХ століття / М. М. Палінчак // Матеріали наукової конференції «Актуальні питання розвитку Закарпаття в складі Чехословаччини у 1919-1945 роках». – Ужгород, 1998. – С. 26-30.
245. Палінчак М. М. Держави й патріархи в історії православного руху на Закарпатті / М. М. Палінчак // Карпатський край: Громадсько-політичний журнал. – 1994. – № 1-2. – С. 37-39.
246. Палінчак М. М. Державно-церковні відносини в Закарпатській Україні (листопад 1944 - січень 1946 рр.) / М. М. Палінчак // Закарпатська Україна. Осінь 1944 року. – Ужгород, 1995. – С. 79-82.

247. Палінчак М. М. Державно-церковні відносини в країнах СНД / М. М. Палінчак // Науковий вісник УжНУ. Серія : Політологія. Соціологія. Філософія. – Ужгород, 2010. – № 14. – С. 226-231.

248. Палінчак М. М. Державно-церковні відносини в країнах Центральної Європи (на прикладі Чехії та Угорщини) / М. М. Палінчак // Матеріали 63-ї підсумкової конференції професорсько-викладацького складу УжНУ. Серія : Міжнародні відносини. – Ужгород, 2009. – С. 56-59.

249. Палінчак М. М. Державно-церковні відносини в Польській Республіці / М. М. Палінчак // Регіональні студії: Науковий збірник. – Вип. 4. – Ужгород: Ліра, 2002. – С. 43-50.

250. Палінчак М. М. Державно-церковні відносини в Угорській Республіці / М. М. Палінчак // Освіта регіону. Серія : Політологія. Психологія. Комунікації : Український науковий журнал. – К. : Університет «Україна». – 2012. – № 4. – С. 59-62.

251. Палінчак М. М. Державно-церковні відносини в Угорщині / М. М. Палінчак // Регіональні студії. – Спеціальний випуск. – Ужгород, 2003. – С. 67-89.

252. Палінчак М. М. Державно-церковні відносини в Чехословаччині 40-50-х років ХХ століття / М. М. Палінчак // Трансформація держави у постсоціалістичному суспільстві: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції. – Баю-Маре (Румунія). – 1993. – С. 45-56.

253. Палінчак М. М. Державно-церковні відносини на Закарпатті та в Східній Словаччині в 20 – середині 30-х років ХХ століття / М. М. Палінчак. – Ужгород, 1996. – 216 с.

254. Палінчак М. М. Державно-церковні відносини на Україні: Матеріали до курсу лекцій / М. М. Палінчак. – Ужгород : УжДУ, 1997. – 39 с.

255. Палінчак М. М. Державно-церковні відносини у Польській Республіці / М. М. Палінчак // Регіональні студії : Науковий збірник. – Ужгород, 2002. – № 4. – С. 80-85.

256. Палінчак М. М. Державно-церковні відносини у посткомуністичній Європі : уроки для України / М. М. Палінчак // Соціогуманітарні проблеми людини: Вісник. – 2012. – № 6. – С. 170-184.
257. Палінчак М. М. Державно-церковні відносини у Словацькій Республіці / М. М. Палінчак // Регіональні студії: Науковий збірник. – Ужгород, 2001. – № 2. – С. 90-98.
258. Палінчак М. М. Державно-церковні відносини: досвід Угорської Республіки / М. М. Палінчак // Держава і право: Збірник наукових праць Інституту держави і права ім. В. Корецького НАН України. Юридичні і політичні науки. – К., 2003. – С. 145-149.
259. Палінчак М. М. Деякі аспекти церковно-політичних відносин на Закарпатті у 20-30-і роки / М. М. Палінчак // Науковий збірник Товариства «ПРОСВІТА» в Ужгороді. – Ужгород, 1996. – С. 143-147.
260. Палінчак М. М. До питання про правовий статус школи та церкви в державі / М. М. Палінчак // Науковий вісник УжНУ. Серія: Право. – Ужгород, 2008. – № 9. – С. 199-202.
261. Палінчак М. М. До проблеми історіографії досліджень державно-церковних відносин / М. М. Палінчак // Науковий часопис НПУ ім. М. Драгоманова. – Вип. 10. – 2013. – С. 10-17.
262. Палінчак М. М. Європейські стандарти релігійної свободи / М. М. Палінчак // Матеріали 64-ї підсумкової конференції професорсько-викладацького складу УжНУ. Серія: Міжнародні відносини. – Ужгород, 2010. – С. 54-57.
263. Палінчак М. М. Європейські стандарти релігійної свободи / М. М. Палінчак // Науковий вісник УжНУ. Серія: Міжнародні відносини. – Ужгород, 2008. – № 2-3. – С. 163-167.
264. Палінчак М. М. Зміст і теоретико-методологічні функції поняття «державно-церковні відносини» / М. М. Палінчак // Освіта регіону. Серія: Політологія. Психологія. Комунікації: Український науковий журнал. – К.: Університет «Україна». – 2013. – № 1. – 264 с. – С. 50-57.

265. Палінчак М. М. Конституційно-правовий статус релігійних організацій в постсоціалістичних країнах Центральної Європи / М. М. Палінчак // Науковий вісник УжНУ. Серія : Право. – Ужгород, 2002. – № 1. – С. 62-66.

266. Палінчак М. М. Ліквідація греко-католицької церкви у Східній Словаччині / М. М. Палінчак // Закарпаття і Чехословаччина в 1945-1948 роках. – Ужгород-Кошице, 1999. – С. 19-23.

267. Палінчак М. М. Масарик, релігія та церква / М. М. Палінчак // Науковий вісник УжНУ. Серія : Історія. – Ужгород, 1995. – С. 88-93.

268. Палінчак М. М. Міжконфесійна ситуація на Закарпатті / М. М. Палінчак // Права людини в Україні: Інформаційно-аналітичний бюлетень Українсько-американського бюро захисту прав людини. – Харків, 1995. – № 13. – С. 73-78.

269. Палінчак М. М. Міжнародні стандарти релігійної свободи та правовий статус церкви в Російській Федерації / М. М. Палінчак // Науковий вісник УжНУ. Серія : Право. – Ужгород, 2007. – № 8. – С. 193-197.

270. Палінчак М. М. Міжнародно-правовий захист прав національних меншин / М. М. Палінчак // Державне регулювання міжетнічних відносин в Закарпатті: Матеріали науково-практичної конференції. – Ужгород, 1997. – С. 10-26.

271. Палінчак М. М. Нормалізація міжконфесійних відносин на Закарпатті: труднощі і перспективи / М. М. Палінчак // Релігія і церква в контексті реалій сьогодення : Збірник статей. – К., 1995. – С. 47-49.

272. Палінчак М. М. Особливості державно-церковних відносин у Російській Федерації / М. М. Палінчак, М. Б. Селменська // Науковий вісник УжНУ. Серія : Міжнародні відносини. – Вип. 4-5. – Ужгород : Ліра, 2010. – 208 с. – С. 189-192.

273. Палінчак М. М. Політизація релігійного життя Закарпаття / М. М. Палінчак // Церква і політика: від президентських виборів

2004 р. до парламентських виборів 2006 р.: Матеріали круглого столу, 17-18 лютого 2005 р. – К., 2005. – С. 73-74.

274. Палінчак М. М. Політика щодо релігійної освіти в школах: вітчизняна та зарубіжна практика / М. М. Палінчак // Освіта регіону. Серія : Політологія. Психологія. Комунікації : Український науковий журнал. – К. : Університет «Україна». – 2011. – № 2. – С. 66-70.

275. Палінчак М. М. Правове регулювання державно-церковних відносин в постсоціалістичній Чехії / М. М. Палінчак // Науковий вісник УжНУ. Серія : Право. – Ужгород, 2011. – № 16. – С. 32-34.

276. Палінчак М. М. Правове регулювання державно-церковних відносин на Закарпатті та в Східній Словаччині / М. М. Палінчак // Державно-правовий статус Закарпаття у складі Чехословаччини у 1919-1945 роках: Матеріали наукової конференції, 3-4 жовтня 1996 р. – Ужгород, 1997. – С. 32-41.

277. Палінчак М. М. Правове регулювання державно-церковних відносин на Україні (політичний аналіз та прийняття рішення) / М. М. Палінчак, Д. Дернінг. – Ужгород: УжДУ, 1996. – 79 с.

278. Палінчак М. М. Правове регулювання державно-церковних відносин у Словацькій Республіці / М. М. Палінчак // Науковий вісник УжНУ. Серія : Право. – Ужгород, 2008. – № 9. – С. 89-94.

279. Палінчак М. М. Правове регулювання державно-церковних відносин у Чеській Республіці / М. М. Палінчак // Регіональні студії : Науковий збірник. – Ужгород, 2001. – № 3. – С. 90-98.

280. Палінчак М. М. Правовий статус церкви в Україні та Словаччині / М. М. Палінчак // Zbornik príspevkov u medzinárodnej vedeckej konferencie Cestou vzájomnosti Slovensko-ukrainske vstahu a súvislosti, konanej v Banskej Bistrici, 23-24 oktobra 2003. – С. 68-75.

281. Палінчак М. М. Правові основи державно-церковних відносин та регулювання міжконфесійних конфліктів на Україні / М. М. Палінчак // Довідник для депутатів та голів Рад. – Ужгород, 1996. – С. 175-201.

282. Палінчак М. М. Релігійна освіта в школах: вітчизняна та зарубіжна практика / М. М. Палінчак // Наукові записки. Серія : Історичне релігієзнавство. – Острог, 2011. – Вип. 5. – С. 158-168.

283. Палінчак М. М. Релігія та церква на Закарпатті у міжвоєнний період / М. М. Палінчак // Нариси історії Закарпаття. – У 3-х т. – Т. 2 : 1918-1945. – Ужгород : Закарпаття, 1995. – С. 340-358.

284. Палінчак М. М. Реституція державного майна: досвід країн Центральної Європи / М. М. Палінчак // Науковий вісник УжНУ. Серія : Право. – Ужгород, 2010. – № 13. – Ч. 1. – С. 51-53.

285. Палінчак М. М. Роль органів державної влади в розв'язанні міжконфесійних конфліктів / М. М. Палінчак // Релігія в контексті суспільних і духовних реалій сьогодення: Матеріали міжнародної наукової конференції, 16-18 травня 1995 р., м. Київ. – С. 45-47.

286. Палінчак М. М. Роль релігійних громад у вирішенні міжконфесійних конфліктів / М. М. Палінчак // На порозі тисячоліть: сучасні підходи до розвитку громад та регіонів : Матеріали міжнародної наукової конференції, 14-15 березня 2000 р. – Ужгород, 2000. – С. 67-70.

287. Палінчак М. М. Роль церкви в розвитку освіти на Закарпатті / М. М. Палінчак // Карпатський край: Громадсько-політичний журнал. – 1996. – № 7-8. – С. 34-39.

288. Палінчак М. М. Система державно-церковних відносин в посткомуністичній Європі: уроки для України / М. М. Палінчак // Ученые записки Таврического национального университета : Научный журнал. Серія : Юридические науки. – Симферополь, 2011. – Т. 24 (63). – № 2. – С. 74-88.

289. Палінчак М. М. Система державно-церковних відносин у посткомуністичній Європі: уроки для України / М. М. Палінчак // Соціогуманітарні проблеми людини : Вісник. – 2012. – № 6. – С. 170-184.

290. Палінчак М. М. Суспільно-політична трансформація державно-церковних відносин у країнах колишнього Радянського

Союзу / М. М. Палінчак // Освіта регіону. Серія : Політологія. Психологія. Комунікації: Український науковий журнал. – К. : Університет «Україна», 2011. – № 3. – С. 33-39.

291. Палінчак М. М. Сучасне становище греко-католицької церкви Закарпаття / М. М. Палінчак // Матеріали Міжнародної наукової конференції, присвяченої 350-річчю Ужгородської унії (1646-1996), 3-4 квітня 1996 р. – Ужгород, 1996. – С. 90-105.

292. Палінчак М. М. Типологія державно-церковних відносин (політологічний аналіз) / М. М. Палінчак // Гілея. Науковий вісник : Збірник наукових праць. – К., 2013. – Вип. 69. – № 2. – С. 708-711.

293. Палінчак М. М. Трансформація державно-церковних відносин в постсоціалістичних країнах Центральної Європи (як можливий досвід для України) / М. М. Палінчак // Науковий вісник УжНУ. Серія: Право. – Ужгород, 2003. – № 1. – С. 45-50.

294. Палінчак М. М. Трансформація державно-церковних відносин в Угорській Республіці / М. М. Палінчак // Ювілейний збірник на честь 80-річчя від дня народження проф. П. Лизанця. – Ужгород: Центр гунгарології УжНУ, 2010. – С. 441-446.

295. Палінчак М. М. Держава і церква у постсоціалістичних суспільствах (на прикладі країн Центральної Європи та України): Монографія. – Ужгород: Поліграфцентр «Ліра», 2014. – 408 с.

296. Палінчак М. М. Фінансове забезпечення діяльності релігійних організацій / М. М. Палінчак // Держава і право. Вип. 14. – 2003. – С. 342-348.

297. Палінчак М. М. Фінансове забезпечення релігійних організацій в країнах Європейського Союзу (на прикладі Словацької Республіки) / М. М. Палінчак // Науковий вісник УжНУ. Серія : Міжнародні відносини. – Ужгород, 2010. – № 4-5. – С. 68-72.

298. Палінчак М. М. Церква в країнах колишнього Радянського Союзу / М. М. Палінчак // Науковий вісник УжНУ. Серія : Історія. – Ужгород, 2010. – № 25. – С. 254-260.

299. Палінчак М. М. Церковна політика у Чеській Республіці / М. М. Палінчак // Науковий вісник УжНУ. Серія : Міжнародні відносини. – Ужгород, 2010. – № 4-5. – С. 193-195.
300. Палінчак М. М. Церковне право : Навчально-методичний посібник / М. М. Палінчак. – Ужгород : Мистецька лінія, 2000. – 138 с.
301. Палінчак М. М. Школа і церква / М. М. Палінчак // Правове регулювання міжнаціональних відносин в Україні: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції. – Ужгород, 2003. – С. 67-71/
302. Палінчак М. М. Школа і церква на Закарпатті в умовах Чехословацької Республіки (20-30-і роки) / М. М. Палінчак // Тези доповідей науково-практичної конференції молодих учених, присвяченої 45-річчю Ужгородського державного університету, 29-31 жовтня 1990 р. – Ужгород, 1990. – С. 14-16.
303. Панченко П. О. Релігійні конфесії в Україні в контексті історизму / П. О. Панченко. – К. : Стилос, 2003. – 307 с.
304. Пастирське послання Синоду єпископів Києво-Галицької митрополії Української Греко-Католицької церкви до вірних і всіх людей доброї волі з нагоди виборів 2002 року. – Львів, 2002.– 45 с.
305. Пасько І. Громадянське суспільство і національна ідея. Україна на тлі європейських процесів: компаративні нариси / І. Пасько, Я. Пасько. – Донецьк : Східний видавничий дім, 1999. – 183 с.
306. Пащенко В. О. Православ'я в новітній історії України / В. О. Пащенко. – У 2-х ч. – Ч. 1: Полтава : «Полтава», 1997. – 355 с.; Ч. 2: Полтава : «Полтава», 2001. – 736 с.
307. Перебенесюк В. П. Межконфессиональные отношения и межцерковный конфликт на Украине (результаты социологического исследования) / В. П. Перебенесюк. – К. : Украинский НИИ проблем молодежи, 1992. – 108 с.

308. Пилипенко Т. Московський патріархат роблять державною церквою / Т. Пилипенко // Вільне життя: Всеукраїнська незалежна громадсько-політична газета. – 2012. – 27 червня.
309. Погорілий О. І. Соціологічна думка ХХ століття : Посібник / О. І. Погорілий. – К. : Либідь, 1996. – 224 с.
310. Подопрігора Г. А. Государство и религиозные организации (административно-правовые вопросы) : Монография / Г. А. Подопрігора. – Алматы : Аркаим, 2002. – 322 с.
311. Политические системы СССР и стран Восточной Европы. 20-60-е годы. – М. : Наука, 1998. – 465 с.
312. Політологія / За ред. О. І. Семківа. – 2-е вид. – Л. : Світ, 1994. – 560 с.
313. Політологія : Підручник / За ред. О. В. Бабкіної, В. П. Горбатенка. – Вид. 2-е, перероб. і доп. – К. : Академія, 2003. – 528 с.
314. Поліщук В. Проблеми подолання міжконфесійних негараздів / В. Поліщук // Актуальні проблеми державно-церковних відносин в Україні: Науковий збірник. – К. : VIP, 2001. – 2006 с. – С. 140-145.
315. Положення про релігійні об'єднання в Українській РСР. Затверджено Указом Президії Верховної Ради Української РСР від 1 листопада 1976 р. // Відомості Верховної Ради УРСР. – 1976. – № 46. – С. 420-422.
316. Полонська-Василенко Н. Особливості Української Церкви / Н. Полянська-Василенко. – Видання Інституту для вивчення СРСР. – Кн. 14. – 1958. – 512 с.
317. Понкин И. В. Конституционно-правовое регулирование отношений между государством и религиозными объединениями в Российской Федерации / И. В. Понкин: Автореф. ... канд. юрид. наук : спец. 12.00.02. – М., 2001. – 23 с.
318. Потульницький В. А. Теорія української політології : Курс лекцій / В. А. Потульницький. – К. : Либідь, 1993. – 192 с.

319. Права людини: Доповідь Держдепартаменту США // Людина і світ. – 2000. – Вересень. – 20 с.
320. Православная церковь в Польше – не наследие разделов // Новая Польша. – 2000. – № 4. – С. 17-18.
321. Про адміністративну відповідальність за порушення законодавства про релігійні культи. Указ Президії Верховної Ради УРСР від 26 березня 1966 р. // Збірник законів Української РСР і Указів Президії Верховної Ради УРСР (1938-1973). – Т. II. – К., 1974. – С. 685-686.
322. Про повернення культового майна релігійним організаціям: Проект Закону України // Реституція церковного майна: міжнародний та вітчизняний досвід: Збірник наукових матеріалів. – К., 2007. – С. 76-80.
323. Про свободу совісті та релігійні організації: Закон України від 23 квітня 1991 р. // Відомості Верховної Ради України. – 1991. – № 25. – С. 283. – Ст. 5
324. Продивус С. Політизація релігії і необхідність визначення межі / С. Продивус // Релігійна свобода: Законодавство України «Про свободу совісті та релігійні організації»: європейські стандарти та українські реалії : Науковий щорічник / За заг. ред. А. Колодного. – № 11. – К., 2007. – 146 с. – С. 92-95.
325. Пролев С. Західноєвропейська філософія Середньовіччя у конспективному викладі / С. Пролев // Генеза : Філософія. Історія. Політологія. – 1996. – № 1 (4). – К. : Генеза, 1996. – С. 58-80.
326. Психология религиозности и мистицизма: Хрестоматия / Сост. К. В. Сельченко. – Мн. : Харвест; М. : АСТ, 2001. – 544 с.
327. Пчелинцев А. Государство, религия, закон: социологический анализ / А. Пчелинцев, Л. Рогозина // Религия и право. – 2001. – № 1. – С. 26-32.

328. Пчелинцев А. Уголовная ответственность за преступления против свободы совести и вероисповедания / А. Пчелинцев, С. Чугунов // Религия и право. – 1998. – № 4-5. – С. 99-102
329. Рабінович П. М. Права людини і громадянина : Навчальний посібник / П. М. Рабінович, М. І. Хавронюк. – К. : Атіка, 2004. – 464 с.
330. Разин А. В. Ценностная ориентация и благо человека / А. В. Разин // Вестник МГУ. Серия 7 : Философия. – М., 1996. – № 1. – С. 97-100.
331. Религиозные объединения. Свобода совести и вероисповедания. Нормативные акты. Судебная практика / Сост. А. В. Пчелинцев, В. В. Ряховский. – М. : Юриспруденция, 2001. – 448 с.
332. Религия и закон. Конституционно-правовые свободы совести, вероисповедания и деятельности религиозных организаций: Сборник правовых актов с комментариями / Сост. и коммент. А. О. Протопопов. – М. : Паллада, 1996. – 128 с.
333. Религия, церковь в России и за рубежом : Информационный бюллетень. – 1995. – № 4. – С. 84-96.
334. Религия, церковь в России и за рубежом : Информационный бюллетень. – 1999. – № 1. – С. 23-29.
335. Релігієзнавство : Навчальний посібник / За ред. С. А. Бублика. – К. : Юрінком Інтер, 2001. – 496 с.
336. Релігієзнавчий словник / За ред. А. Колодного, Б. Лобовика. – К. : Четверта хвиля, 1996. – 402 с.
337. Релігійна панорама : Часопис-щомісячник. Спецвипуск. – 2006. — 128 с.; 2010. – № 3. – 2-а сторінка обкладинки.
- 340-а. Релігійна панорама : Часопис-щомісячник. – 2010. – № 3. – 2-а сторінка обкладинки. – 122 с.
338. Релігійна свобода і права людини : Богословські аспекти. – У 3-х т. – Т. 1 / Упоряд. і ред. М. Маринович. – Л. : Свічадо, 2000. – 428 с.
339. Релігійна свобода і права людини : Правничі аспекти / Упоряд. М. Маринович. – У 2-х т. – Львів : Свічадо, 2001. – Т. 1; 2.
340. Релігійна свобода: Взаємини держави і релігійних організацій: правові та політичні аспекти : Науковий щорічник. – № 10 / За ред. А. Колодного, Л. Филипович, М. Бабія. – К., 2006. – 172 с.

341. Релігійна свобода: Законодавство України «Про свободу совісті та релігійні організації»: європейські стандарти та українські реалії : Науковий щорічник / За заг. ред. А. Колодного. – № 11. – К., 2007. – 146 с.
342. Релігійна свобода : Мас-медіа, школа і церква як суспільні фактори утвердження: Науковий щорічник. – № 5. – К., 2011. – 320 с.
343. Релігійна свобода: Природа, правові і державні гарантії: Науковий щорічник. – К. : Інститут філософії ім. Г. Сковороди НАН України, 1999. – 317 с.
344. Релігійна свобода: Релігія в постмодерному суспільстві: соціально-політичні, правові та конфесійні аспекти: Науковий щорічник. – № 13. – К., 2008. – 332 с.
345. Релігійна свобода: Свобода релігії і демократія – старі і нові виклики: Науковий щорічник. – № 15. – К. : УАР, 2010. – 395 с.
346. Релігійна свобода: Свобода релігії і міжрелігійний діалог: глобальні виміри і локальні вияви. Науковий щорічник / За заг. ред. А. Колодного. – № 16. – К. : УВК, 2011. – 309 с.
347. Релігійна свобода: Свобода релігії і національна ідентичність; світовий досвід та українські проблеми : Науковий щорічник. – К. : НПУ, 2002. – 202 с.
348. Релігійна свобода : Функціонування релігії в умовах свободи її буття : Науковий щорічник. – К., 2004.– 223 с.
349. Релігія – Світ – Україна : Колективна монографія / Ред. А. Колодний, Л. Филипович. – У 3-х кн. – Кн. 1 : Релігія у світі за умов культурно-цивілізаційного діалогу. – К. : Українська асоціація релігієзнавців, 2010. – 339 с.
350. Релігія в духовному житті українського народу : Збірник статей. – К. : Либідь, 1994. – 201 с.
351. Релігія в сучасному світі: Матеріали до курсу релігієзнавства / За ред. Г. Зімоня. – Переклад з польської Г. Теодорович. – Л. : Свічадо, 2007. – 504 с.
352. Релігія і нація в суспільному житті України й світу : Колект. монографія / За ред. Л. О. Филипович. – К. : Наукова думка, 2006. – 286 с.

353. Релігія і релігійність у посткомуністичній Європі. Цифри і факти без інтерпретацій // Людина і світ. – 1997. – Листопад-грудень. – С. 2-10.
354. Релігія та зміни у Центральній та Східній Європі: Рекомендація ПАРС № 1556 (2002) // Реституція церковного майна: міжнародний та вітчизняний досвід. Збірник наукових матеріалів. – К., 2007. – С. 65-67.
355. Релігія та цінності українців / Відп. за вип. О. Дишлевий. – К. : Київський міжнародний інститут соціології, Центр «Соціальні індикатори», 2009. – 129 с.
356. Реституція церковного майна: міжнародний та вітчизняний досвід : Збірник наукових матеріалів / Ред. кол. В. Андрущенко та ін. – К. : Світ знань, 2007. – 154 с.
357. Решетніков Ю. Є. Церква і політика: питання сьогодення / Ю. Є. Решетніков // Християнство і проблеми сучасності : Науковий збірник. – К., 2000. – С. 17-21.
358. Рибалко В. Шляхи та механізми подальшої гармонізації державно-церковних відносин / В. Рибалко // Актуальні проблеми державно-церковних відносин в Україні : Науковий збірник / За ред. В. Д. Бондаренка, А. М. Колодного та інших. – К. : VIP, 2001. – 206 с. – С. 105-117.
359. Розанов В. В. Религия и культура / В. В. Розанов. – В 2-х т. – М. : Правда, 1990. – Т. 1. – 547 с.
360. Рощина Л. Держава і церква в умовах формування громадянського суспільства / Л. Рощина // Наука. Релігія. Суспільство. – 2009. – № 3. – С. 65-69.
361. Рынковский М. Государство и церковь в Польше // Государства и религии в Европейском Союзе (опыт государственно-конфессиональных отношений) / Под ред. Г. Робберса. – М. : Институт Европы РАН, 2009. – 719 с. – С. 447-470.
362. Рязанова Л. Релігійна диференціація українського соціуму та її вплив на політично-ідеологічні преференції громадян України / Л. Рязанова // Українське суспільство. – 2003. Соціологічний моніторинг. – К., 2003. – 112 с.

363. Саган О. Н. Держава і церква – основні моделі взаємовідносин / О. Н. Саган // Релігійна свобода: природа, правові і державні гарантії : Науковий щорічник / За ред. А. Колодного. – № 3. – К., 1999. – С. 45-49.

364. Саган О. Н. До питання про розробку Концепції реституції церковного майна / О. Н. Саган // Реституція церковного майна: міжнародний та вітчизняний досвід: Збірник наукових матеріалів / Ред. кол. В. Андрущенко та ін. – К. : Світ знань, 2007. – С. 41-50.

365. Саган О. Н. Забезпечення права на свободу совісті як базовий чинник розвитку громадянського суспільства в Україні / О. Н. Саган // Релігійна свобода: Свобода релігії і міжрелігійний діалог: глобальні виміри й локальні вияви : Наук. щорічник. – № 16. – К., 2011. – С. 247-254.

366. Саган О. Н. Моделі державно-церковних взаємин у світовій історичній перспективі / О. Н. Саган // Актуальні проблеми державно-церковних відносин в Україні : Науковий збірник / За ред. В. Д. Бондаренка, А. М. Колодного та інших. – К. : VIP, 2001. – 206 с. – С. 63-69.

367. Саган О. Н. Національні прояви православ'я: український аспект / О. Н. Саган. – К. : Світ Знань, 2001. – 255 с.

368. Саган О. Н. Основні проблеми європейського розвитку православ'я / О. Н. Саган // Християнство. Контекст світової історії та культури. – К., 2000. – С. 41-45.

369. Саган О. Н. Особливості розвитку державно-конфесійних відносин у сучасній Україні / О. Н. Саган // Релігійна свобода: Релігія в постмодерному суспільстві: соціально-політичні, правові та конфесійні аспекти : Науковий щорічник. – № 13. – К., 2008. – 332 с. – С. 47-54.

370. Саган О. Н. Політичні ризики зміни українського законодавства у сфері свободи совісті / О. Н. Саган, С. І. Здіорук // Релігійна свобода: Законодавство України «Про свободу совісті та релігійні організації» :

європейські стандарти та українські реалії : Науковий щорічник. – № 11. – К., 2007. – 146 с. – С. 34-39.

371. Самойленко О. А. Релігійні освіта і виховання в системі світської освіти : проблема взаємодії / О. А. Самойленко // Українська полоністика. – Вип. 6 : Історико-філософські дослідження. – К., 2009. – С. 71-76.

372. Ситник О. М. Формування та еволюція ідеологічних концепцій національно-державницького спрямування в Україні (від поч. ХІХ ст. до 1939 р.): Монографія / О. М. Ситник. – Донецьк : Нуолідж, 2009. – 546 с.

373. Слобідський Серафим, протоієрей. Закон Божий : Підручник для сім'ї та школи / Серафим Слобідський. – Вид. 3-є. – К. : Видавничий відділ УПЦКП, 2004. – 654 с.

374. Слободянюк Д. Ідеї православної антропології Памфіла Юркевича і актуальні проблеми формування моральної особистості / Д. Слободянюк // Наука. Релігія. Суспільство. – 2009. – № 4. – С. 168-173.

375. Слобожникова В. С. Религиозность как политический ресурс российского государства / В. С. Слобожникова // Политическая наука : Науч. журн. / РАН ИНИОН. Центр социал. научно-информац. исследований. Отд. полит. науки; Росс. ассоц. полит. науки; Ред. кол. : Мелешкина Е. Ю. (гл. ред.) и др. – М., 2013. – № 2 : Религия и политика / Ред.-сост. Кудряшова И. В. – С. 165-176.

376. Слово блаженного Любомира під час круглого столу, організованого Фондом Конрада Аденауера 20 грудня 2010 р. [Електронний ресурс] // Режим доступу: <http://ugcc.org.ua/1563.0.html?&L=0>.

379-а. Советское прошлое и российское настоящее. Беседа Ирины Иловой с Аленом Безансоном // Русская мысль. – 1997. – № 4170. – с. 12-14.

377. Соловьев В. С. Сочинения / В. С. Соловьев. – В 2-х т. – М. : Мысль, 1990. – Т. 1. – 892 с.

378. Сорокин П. А. Правовое регулирование : предмет, метод, процесс / П. А. Сорокин // Правоведение. – 2000. – № 4. – С. 36-38.
379. Стебельський Б. Християнство і українська культура / Б. Стебельський // Україна: філософський спадок століть : Хроніка 2000: Український культурологічний альманах. – Вип. 39-40. – К., 2000. – С. 11-32.
380. Стерчо П. Карпато-Українська держава. До історії визвольної боротьби карпатських українців у 1919-1939 рр. : Репринтне видання / П. Стерчо. – Л. : За вільну Україну, 1994. – 288 с.
381. Стецкевич М. С. Свобода совести : Учебное пособие / М. С. Стецкевич. – СПб. : Издательский дом Санкт-Петербургского государственного университета, 2006. – 300 с.
382. Стойко В. Напрямки історіографії в Українській РСР / В. Стойко // Російщення України : Науково-популярний збірник / За ред. Л. Полтави. – К. : Видання УККА, 1992. – С. 123-130.
383. Стоцький Я. В. Релігійна ситуація в Україні: проблеми і тенденції розвитку (1988-1998) / Я. В. Стоцький. – Тернопіль: Астон, 1999. – 120 с.
384. Суслов М. Д. «Святая Русь». Геополитическое воображение в современной Русской православной церкви / М. Д. Суслов // Политическая наука: Науч. журн. / РАН ИНИОН. Центр социал. научно-информац. исследований. Отд. полит. науки; Росс. ассоц. полит. науки; Ред. кол.: Мелешкина Е. Ю. (гл. ред.) и др. – М., 2013. – № 2: Религия и политика / Ред.-сост. Кудряшова И. В. – С. 142-164.
385. Тисяча років української суспільно-політичної думки / Упоряд. Т. Гунчак. – У 9-ти т. – К. : Дніпро, 2001. – Т. VI (90-ті роки ХІХ – 20-і роки ХХ ст.). – 520 с.
386. Тихонов В. Н. Идеи П. Д. Юркевича о государстве и праве в контексте современности : Монография / В. Н. Тихонов. – Луганск : РИО ЛАВД, 2003. – 304 с.

387. Тойнби А. Дж. Постижение истории / А. Дж. Тойнби. – Сост. А. П. Огурцов. – М. : Прогресс, 1991. – 736 с.
388. Токвиль А. де. Демократия в Америке / А. де Токвиль. – Пер. с фр. – Предисл. Г. Дж. Ласки. – М. : Прогресс, 1992. – 554 с.
389. Томка М. Релігія, релігійність і церква в Угорщині та Центрально-Східній Європі / М. Томка // Людина і світ. – 1997. – № 8. – С. 15-21.
390. Торчинов Е. А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния / Е. А. Торчинов. – СПб. : Петербургское востоковедение, 1998. – 388 с.
391. Тощенко Ж. Т. Теократия как форма взаимоотношений религии и власти / Ж. Т. Тощенко // Философские науки. – 2002. – № 33. – С. 7-9.
392. Третьера И. Р. Государство и церковь в Чехии / И. Р. Третьера // Государства и религии в Европейском Союзе (опыт государственно-конфессиональных отношений) / Под ред. Г. Робберса. – М. : Институт Европы РАН, 2009. – 719 с. – С. 631-656.
393. Трофимчук Н. А. Защита религиозной свободы в контексте внешней политики США / Н. А. Трофимчук // Религия и право. – 1999. – № 3. – С. 72-74
394. Туряница В. Конституційні права і свободи людини та їх апроксимація з міжнародним правом / В. Туряница // Науковий вісник УжНУ. Серія : Право. – Вип. 1. – Ужгород: Ліра, 2002. – 178 с. – С. 27-42.
395. Удовенко Г. Й. Правові та законодавчі аспекти відносин держави і церкви в сучасній Україні / Г. Й. Удовенко // Релігійна свобода: Законодавство України «Про свободу совісті та релігійні організації» : європейські стандарти та українські реалії : Науковий щорічник. – № 11. – К., 2007. – 146 с. – С. 9-12.
- 398-а. Україна молода: Щоденна інформаційно-політична газета. – 2013. – 7-8 березня.
396. Україна релігійна : Колективна монографія / За ред. А. Колодного. – У 2-х кн. – Кн. 1: Стан релігійного життя в Україні; Кн. 2: Прогнози релігійного життя України. – К., 2008.
397. Україна у цифрах в 2001 р. : Збірник документів. – К. : Техніка, 2002. – 157 с.

398. Українське суспільство. 1992-2007. Динаміка соціальних змін. – К. : Інститут соціології НАН України, 2007. – 216 с.
399. Українське суспільство. 1992-2008. Соціологічний моніторинг. – К. : Інститут соціології НАН України, 2008.
400. Уткін О. І. Держава і право. Правове регулювання / О. І. Уткін // Віче. – 1996. – № 12. – С. 132-134.
401. Уткін О. І. Православно-греко-католицький конфлікт в Україні : політико-правовий та духовний аспекти / О. І. Уткін // Християнство і духовність. – К. : Знання, 1998. – 253 с. – С. 239-242.
402. Федючек І. Досвід державно-церковних відносин країн Центрально-Східної Європи / І. Федючек // Релігійна свобода: Законодавство України «Про свободу совісті та релігійні організації» : європейські стандарти та українські реалії: Науковий щорічник / За заг. ред. А. Колодного. – № 11. – К., 2007. – 146 с. – С. 82-87.
403. Федючек І. Правові та філософські аспекти свободи совісті / І. Федючек // Релігійна свобода: Взаємини держави і релігійних організацій: правові та політичні аспекти : Науковий щорічник. – № 10. – К., 2006. – С. 15-19.
404. Филипович Л. О. Етнологія релігії. Теоретичні проблеми. Вітчизняна традиція осмислення / Л. О. Филипович. – К. : Світ Знань, 2000. – 333 с.
405. Филипович Л. О. Міжрелігійний діалог як один із пріоритетів державно-церковної політики: світовий та український контекст / Л. О. Филипович // Держава і церква: уроки минулого і проблема сьогодення : Матеріали міжнародної науково-практичної конференції. – Ужгород: Ліра, 2003. – С. 18-19.
406. Филипович Л. О. Свобода релігії: виклики нового часу і пошук відповідей / Л. О. Филипович // Релігійна свобода : Свобода релігії і міжрелігійний діалог: глобальні виміри і локальні вияви. Науковий щорічник / За заг. ред. А. Колодного. – № 16. – К. : УВК, 2011. – 309 с. – С. 22-28.

407. Фисун Ю. Ю. Міжнародно-правове регулювання інституту релігійної безпеки / Ю. Ю. Фисун. – Автореф. дис. ... канд. юрид. наук. – К. : Ін-т законодавства Верховної Ради України, 2004. – 21 с.
408. Флоровский О. Г. Пути русского богословия / О. Г. Флоровский. – Нью-Йорк, 2003. – 52 с.
409. Фрейд З. Сумерки богов / З. Фрейд. – М. : Политиздат, 1990. – 398 с.
410. Халік Т. «Витиснений» Бог / Т. Халік // Людина і світ. – 1999. – № 11-12. – С. 2-8.
411. Халік Т. Християни і мир у суспільстві: про нестабільність посткомуністичних суспільств / Т. Халік // Людина і світ. – 1998. – № 7. – С. 3-5.
412. Харитонова О. Г. Католицизм и современность. Демократия в социальной доктрине Римско-католической церкви / О. Г. Харитонова // Политическая наука: Науч. журн. / РАН ИНИОН. Центр социал. научно-информац. исследований. Отд. полит. науки; Росс. асоц. полит. науки; Ред. кол.: Мелешкина Е. Ю. (гл. ред.) и др. – М., 2013. – № 2: Религия и политика / Ред.-сост. Кудряшова И. В. – С. 81-99.
413. Хлевінський З. Релігія та людська особа / З. Хлевінський // Релігія в сучасному світі: Матеріали до курсу релігієзнавства / За ред. Г. Зімоня. – Переклад з польської Г. Теодорович. – Л. : Свічадо, 2007. – 504 с. – С. 67-96.
414. Ходькова Л. Релігієзнавство : Підручник для вузів / Л. Ходькова. – Л., 2000. – 202 с.
415. Холмс С. Церковь и государство в Восточной Европе / С. Холмс // Конституционное право: Восточноевропейское обозрение. – 1998. – № 4 (25). – С. 24-30; 1999. – № 1 (26). – 48-53.
416. Християнство і духовність. – К. : Знання, 1998. – 253 с.
417. Християнство : контекст світової історії та культури : Науковий збірник / За ред. А. М. Колодного, П. Л. Яроцького. – К., 2000. – 212 с.

418. Центрально-Восточная Европа во второй половине XX века. – В 3-х т. – Т. 3 : Трансформации 90-х годов. – М. : Наука, 2002. – 516 с.
419. Центрально-европейские страны на рубеже XX-XXI вв. Аспекты общественно-политического развития: Историко-политологический справочник. – М. : Новый хронограф, 2003. – 256 с.
420. Цепкова И. Власть и религия: от тоталитаризма к гражданскому обществу / И. Цепкова // Религия и право. – 2008. – № 1. – С. 26-29.
421. Ціннісні орієнтації: Аналіз соціально-філософських концепцій Заходу 80-90-х рр. / Під ред. А. Т. Гордієнка. – К. : Наукова думка, 1995. – 205 с.
422. Черній А. М. Релігієзнавство : Посібник / А. М. Черній. – К. : Академвидав, 2003. – 403 с.
- 425-а. Чехия сегодня: Ежемесячник. – Прага. – 2000. – Май. – С. 5; 2012. – Февраль. – С. 9; 2013. – Февраль. – С. 4
423. Чорноморець Ю. П. Свобода і права людини: сучасний православний дискурс / Ю. П. Чорноморець // Релігійна свобода : Свобода релігії і міжрелігійний діалог: глобальні виміри й локальні вияви : Науковий щорічник. – № 16. – К., 2011. – 309 с.
424. Шанда Б. Государство и церковь в Венгрии / Б. Шанда // Государства и религии в Европейском Союзе (опыт государственно-конфессиональных отношений) / Под ред. Г. Робберса. – М. : Институт Европы РАН, 2009. – 719 с. – С. 97-126.
425. Шанда Б. Конституционные судебные процессы по вопросу свободы вероисповедания в Венгрии / Б. Шанда // Российский бюллетень по правам человека. – 1999. – № 11. – С. 57-62.
426. Шварцмантель Дж. Идеология и політика / Пер. с англ. – Х. : Изд-во «Гуманитарній Центр», 2009. – 312 с.
427. Швейцер А. Культура и этика / А. Швейцер. – М. : Прогресс, 1973. – 210 с.
428. Шевченко В. В. Православно-католицька полеміка та проблеми унійності в житті Русі – України доберестейського періоду / В. В. Шевченко. – К. : Преса України, 2002. – 416 с.

429. Шептицький А. Лист до українських православних ієрархів / Митрополит А. Шептицький // Київська старовина. – 1992. – № 3. – С. 70-71.
430. Шептицький А. Як будувати Рідну Хату / Митрополит А. Шептицький. – Л. : Гердан, 2003. – 47 с.
431. Штепа П. Московство: його походження, зміст, форми й історична тяглість / П. Штепа. – Дрогобич : Відродження, 2005. – 410 с.
432. Штокало М. Державно-церковні відносини в сучасній Україні [Електронний ресурс] / М. Штокало // Режим доступу: http://samlib.ru/s/shtokalo_m/derzhavno-cerkovni-vidnosyny-v-suchasnijj-ukrajni.shtml.
433. Шуба О. В. Релігія в етнонаціональному розвитку України (політологічний аналіз) : Монографія / О. В. Шуба. – К. : Криниця, 1999. – 324 с.
434. Щоткіна К. В облозі ідеології / К. Щоткіна. – 24 травня 2004 р. [Електронний ресурс] // Режим доступу: http://theology.in.ua/article_print.php?id=9819&name=analytic&_lang=ua&.
435. Эбзеев Б. С. Диалектика индивидуального и коллективного в организации социума и ее отражение в конституции / Б. С. Эбзеев // Государство и право. – 2004. – № 2. – С. 40-42
436. Элиаде М. Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении; Образы и символы; Священное и мирское / М. Элиаде. – Пер. с фр. – М. : Ладомир, 2000. – 414 с.
437. Элиаде М. Мифы современного мира / М. Элиаде. – Психология религиозности и мистицизма : Хрестоматия / Сост. К. В. Сельченко. – Мн. : Харвест; М. : АСТ, 2001. – С. 8-62.
438. Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии / М. Элиаде. – Пер. с англ. – М. : REFL-book; К. : Ваклер, 1996. – 288 с.
439. Эрдо П. Конкордат в Европе / П. Эрдо // Новая Европа. – 2002. – № 15. – С. 1-3.

440. Юраш А. Релігія як політичний фактор українського суспільного життя / А. Юраш // Студії політологічного центру «Генеза». – 1995. – № 5. – С. 323-329.
441. Юридична енциклопедія: В 6 т. / Редкол.: Ю. С. Шемшученко (відп. ред.) та ін. – К.: «Укр. енцикл.», 1999. – Т. 1-6.
442. Юркевич П. Д. Вибране / П. Д. Юркевич. – Пер. з рос. – К.: Абрис, 1993. – 416 с.
443. Юркевич П. Д. Історія філософії права: Філософія права: Філософський щоденник / П. Д. Юркевич. – Дешифр., пер. з рос. та нім. В. Бишовець, С. Кошарний, В. Литвинов, Я. Стратій, Л. Юрченко, О. Яшкіна. – К.: Ред. журн. «Український світ», 1999. – 756 с.
444. Юсип-Якимович Ю. В. Історія Словаччини: Підручник для студентів / Ю. В. Юсип-Якимович. – Ужгород: Гражда, 2009. – 288 с.
445. Юскаев Н. Х. Из опыта взаимодействия армии и церкви в некоторых восточноевропейских странах / Н. Х. Юскаев // Религия, церковь в России и за рубежом: Информационно-аналитический бюллетень. – 1998. – № 3-4. – С. 120-129.
446. Яровий В. І. Новітня історія країн Східної Європи. 40-90-ті роки ХХ століття: Курс лекцій: Навчальний посібник / В. І. Яровий. – К.: Либідь, 2005. – 269 с.
447. Яроцький П. Інкультурація: рух до національних церков чи клерикалізація національних культур? / П. Яроцький // Українське релігієзнавство. – 2000. – № 12. – С. 94-105.
448. Яроцький П. Л. Міжконфесійні відносини в Україні і державна політика в їх сфері / П. Л. Яроцький // Релігійна свобода: Свобода релігії і міжрелігійний діалог: глобальні виміри і локальні вияви. Науковий щорічник / За заг. ред. А. Колодного. – № 16. – К.: УВК, 2011. – 309 с. – С. 105-115.
449. Яроцький П. Л. Релігія в країнах Східної та Центральної Європи після соціалізму / П. Л. Яроцький // Українське релігієзнавство. – 2010. – № 56. – С. 89-104.

450. Яроцький П. Свобода буття релігії в контексті викликів тоталітаризму і нетолерантності / П. Яроцький // Релігійна свобода: Науковий щорічник. – № 15. – К., 2010. – С. 152-164.

451. Ятченко Є. О. Виникнення майнових спорів між релігійними організаціями в Україні : історично-правовий аспект / Є. О. Ятченко // Держава і право : Збірник наукових праць. Юридичні і політичні науки. – Вип. 29. – К., 2005. – С. 419-426.

452. Ятченко Є. О. Повернення культового майна релігійним організаціям в Україні та захист їх майнових прав / Є. О. Ятченко // Держава і право : Збірник наукових праць. Серія : Юридичні і політичні науки. – Вип. 34. – К., 2006. – С. 290-295.

453. Яценко В. А. Еволюція державно-церковних відносин в Україні / В. А. Яценко. – Дис. ... канд. філос. наук: 09.00.06 / К. : Ін-т філософії НАН України, 1993. – 189 с.

454. Annual Report on International Religious Freedom: Poland Released by the Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor U. S. Department of State. – 2000. – September 5. – P. 1-10.

455. Beck R. H. Notes on church – state affairs: Poland / Rosalie Hendon Beck, W. David // Journal of Church & State. – 1993. – Spring 93. – Vol. 35. – Issue 2.

456. Bellah R. Evolucja religijna / R. Bellah // Sociologia religii. Antologia tekstów / Wybór i wprowadzenie W. Piwowarski. – Krakow : Zaklad Wydawnichy NOMOS, 1998.

457. Berger P. L. The sacred canopy Elements of a sociological theory of religion. – Garden City, NY: Doubleday, 1967. – 230 p.

458. Biddulph H. L. Religious Liberty and the Ukrainian State: Nationalism Versus Equal Protection / H. L. Biddulph // Brigham Young University Law Review. – 1995. – № 2. – P. 332-340.

459. Borovik I. Procesy Instytucjonalizacji I Prywatyzacji Religii w Powoennej Polsce / I. Borovik. – Krakow, 1997. – 189 s.

460. Borovik I. Religia w Środkowej I Wshodniej Europie konca XX wieku. Przemiany społeczne po upadku komunizmu / I. Borovik // Nomos. – 2000. – № 9. – S. 65-76.
461. Borowik I. Odbudowanie pamięci. Przemiany religijne w środkowo-wschodniej Europie po spadku komunism / I. Borowik. – Krakow : Zakład Wydawniczy NOMOS, 2000. – 248 s.
462. Borowik I. Religia a przemiany społeczne w Polsce / I. Borowik. – W. Zdaniewicz (red.). – Krakow : Zakład Wydawniczy NOMOS, 1996. – 119 s.
463. Broun J. Church-State Relation in Slovakia / J. Broun // Religion in Eastern Europe. – 1996. – Vol. XV, № 1. – P. 10-17.
464. Byrnes T. Church and Nation in the Slovak Republic / T. Byrnes // Religion, State, Society. – Vol. 25, N. 3. – September 1997. – P. 281-292.
- 467-a. Budapest Zeitung. – 2013. – 10 Januar. – S. 2.
465. Casanova J. Public religions in the modern world / J. Casanova. – Chicago : Univ. of Chicago Press, 1994. – 320 p.
466. Cepliková M. K niektorým aspektam právnej úpravy vzt'ahov štátu a náboženských organizácii na našom územi po roku 1989 / M. Cepliková // Právny obzor: Bratislava. – 1999. – № 2. – S. 140-147.
467. Church-State Relations in Central and Eastern Europe. – Ed. by I. Borowik. – Cracow : Nomos, 1999. – 87 s.
468. Čikeš R. Vztahy štátu a cirkvi na Slovensku / R. Čikeš. – Bratislava : Ústav pre vzt'ahy štátu a cirkvi, 2010. – 90 s.
469. Čikes R. Zmluva medzi Sloveskou republikou a registrovanými cirkvami a náboženskumi spoločnosťami / R. Čikes // Ročenka Ústavu pre vzt'ahy štátu a cirkvi 2001. – Bratislava, 2002. – 221 s.
470. Czohara A. Finansova podpora cirkvi v Madarsku / A. Czohara // Modely ekonomickeho zabezpečenia curkvi a náboženských spoločnosti. – Bratislava: Ústav pre vzt'ahy štátu a cirkvi, 1997. – 128 s.
471. Doctor T. Ruchy kultove: psychologiczna charakterystyka uczestnikow / T. Doctor. – Krakow, 1991. – 176 s.

472. Durham Cole W. Perspectives on Religions Liberty: a Comparative Framework / W. Cole Durham // Religions Human Rights in Global Perspective. – Dublin, 2002. – P. 1-44.
473. Durkheim E. O podziale pracy społecznej / E. Durkheim. – Warszawa : Wyd. Nauk. PWN, 1999. – 199 p.
474. Dusicza F. Az állam és az egyház viszonya [Електронний ресурс] / Ferenc Dusicza // Режим доступу: <http://goo.gl/doRIV>.
475. Encyklopedia katolicka. – T. 1 / Red. F. Gryglewicz, R. Lukaszuk, Z. Sulowski. – Lublin, 1985. – 1223 s.
476. Fazekas C. Az állam és az egyházak kapcsolata Magyarországon – egykor és ma. [Електронний ресурс] / Csaba Fazekas // Режим доступу: <http://www.uni-miskolc.hu/~bolfazek/allam-egyhazi5.htm>.
477. Fletcher W. C. A study in Survival: the Church in Russia 1927-1943 / W. C. Fletcher. – New York: Macmillan, 1965. – 34 s.
478. Fletcher W. C. Religion and Soviet Foreign Policy, 1945-1970 / W. C. Fletcher. – London : Royal Institute of International Affairs and Oxford University Press, 1973.– 87 s.
479. Fulton. J. Young Catholics at the Millenium. The Religion of Mortality of Young Adults in Western Countries / J. Fulton, A. M. Abela, I. Borowik, T. Borowik, P. Long Marler, L. Tomasi. – Dublin : University College Dublin Press, 2000. – 129 s.
480. Gautier M. I. The Church in Post-Transition Societies: Evidence from Eastern Europe / M. I. Gautier. – Dusseldorf, 1996. – 156 s.
481. Glemp P. Do Europy przez Jasną Górę /P. Glemp // Niedziela. – 1995. – 15.08. – S. 9.
482. Glushman V. Social and Ethical Aspects of the Development of the Slovak Lutheran Church / V. Glushman // Politics and Religion in Central and Eastern Europe. – Westport, NH, 1994. – P. 179-196.
483. Gogarten F. Verhangnis und Hoffnung der Neuezeit. Stuttgart / F. Gogarten. – 1953. – 139 p.
484. Gowin Por. J. Kościół po komunizmie / J. Por. Gowin // Znak. – Kraków, 1995. – S. 22-23.
- 487-a. Greckokatolický kalendár. – Michalovce, 1999

485. Hadden J. Towards Desacralizing Secularization Theory / J. Hadden // *Social Forces*. – 1987. – Vol. 65. – P. 587-611.
486. Habermas J. An awareness of what is missing // *An awareness of what is missing: Faith and reason in a post-secular age* / J. Habermas et al. – Cambridge, Malden, MA : Polity Press, 2007. – P. 15-23
487. Havel V. A Sense of the Transcendent / Vaclav Havel // *Cross Currents*. – Fall 1997. – Vol. 47. – Issue 3.
488. Hendon D. W. Notes on church – state affairs : Hungary / David W. Hendon, Dwight D. Allman // *Journal of Church & State*. – 1999. – Autumn 99. – Vol. 41. – Issue 4.
489. Hendon D. W. Pope-Journeys-Poland / David W. Hendon, Dwight D. Allman, John Paul II // *Journal of Church & State*. – 1999. – Autumn 99. – Vol. 41. – Issue 4.
490. Jan Pawel II. Problem niewiary oras ateizmu // *Jan Pawel II. Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*. – Rzym, 1987. – S. 88-93.
491. Jankovskiy J. M. Bitwa o Polske / Jan Maria Jankovskiy. – Warszawa, 1993. – 67 s.
492. Jenkins P. God's continent: Christianity, Islam, and Europe's religious crisis / Philip Jenkins. – New York, 2007. – 78 s.
493. Jensen T. Religion Education in Public Schools. A Must for a Secular State : a Danish Perspective / T. Jensen // *The Council of Societies for the Study of Religion*. – Bulletin, vol. 31. – No 4. – November, 2002. – 85 p.
494. Jozefčiaková S. Cirkvi a náboženské spoločnosti v Slovenskej republike / S. Jozefčiaková. – Bratislava: Ústav pre vzťahy štátu a cirkvi, 2002. – 193 p.
495. Jozefčiakova S. Svata stolica, zmluvny partner Slovenskej republiky / S. Jozefčiakova // *Ročenka Ústavu pre vzťahy štátu a cirkvi 2001*. – Bratislava, 2002 – 99 p.
496. Juran J. K problematike finančného zabezpečenia cirkvi a náboženských spoločnosti v Slovenskej republike / J. Juran, R. Ciker // *Ročenka Ústavu pre vzťahy štátu a cirkvi 2000*. – Bratislava, 2001. – 96 p.

497. Juran J. Vzťah cirkvi a statu / J. Juran // Vzťahy statu a cirkvi v Europe: súčasne otázky a trendy na začiatku 21 storočia. – Bratislava: Ústav pre vzťahy statu a cirkvi, 2008. – 127 p.
498. Kaplan K. Stát a cirkev v Československu v letech 1948-1953 / K. Kaplan. – Brno : Doplněk, 1993. – 121 p.
499. Kasper W. Bóg Jezusa Chrystusa / W. Kasper. – Wrocław, 1996. – 156 p.
500. Kemp J. Spolupráca statu s cirkvami a náboženskými spoločnosťami v oblasti finančných vzťahov na Slovensku / J. Kemp // Rocenka Ústavu pre vzťahy statu a cirkvi 2000. – Bratislava, 2001. – 178 p.
501. Klark E. Church-state relations in Czech Republic : Past turmoil and present transformation Elizabeth Klark // Brigham Young University Law Review. – 1996. – Vol. 1996. – Issue 4. – P. 1134.
502. Kováč D. Dejiny Slovenska / D. Kováč. – Praha: Lidové noviny, 1998. – 401 s.
503. Kralík J. Financovanie cirkvi v niektorých západno-evropských štátoch (Nemecko, Rakusko, Belgicko, Taliansko) / J. Kralík, J. Juran // Právny obzor. – 2000. – № 6. – S. 5-21.
504. Kralík J. K problematike finančného zabezpečenia cirkvi a náboženských spoločností v Slovenskej republike / J. Kralík, J. Juran // Právny obzor. – 2001. – № 2. – 167 s.
505. Krukowski J. Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych / J. Krukowski. – Lublin, 1993. – 178 s.
506. Krukowski J. Problematyka osobowości prawnej kościoła katolickiego w relacji do państwa / J. Krukowski // Roczniki teologiczno-kanoniczne / Kom. Red. : T-wo nauk. Katolickiego uniwersytetu Lubelskiego. – Lublin, 1978. – S. 122-146.
507. Lenart B. Transcendentalna medytacja / B. Lenart // Nomos. – 1996. – № 14. – S. 23-136.
508. Luclmann T. The invisible religion: The problem of religion in modern society. – L. : Macmillan, 1967. – 128 p.
509. Luhmann N. Funkcja religii / N. Luhmann. – Kraków : Zakład Wydawniczy NOMOS, 1998. – 143 p.

510. Luukkanen A. The Religious Policy of the Stalinist State. A case study: The Central Standing Commission of Religious Questions, 1929-1938 / A. Luukkanen. – Helsinki : SNS, 1997. – 143 p.
- 513-a. Magyar Hirlap. – Budapest. – 2012. – 20 Január. – S. 2; 28 Február. – S. 2
511. Mariański J. Religijność w procesie przemian. Szkice socjologiczne / J. Mariański. – Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1991. – 212 p.
512. Marre H. Cirkevná dan na príklade Nemecka / H. Marre // Modely ekonomickeho zabezpečenia cirkvi a naboženskych spoločnosti. – Bratislava : Ústav pre vzťahy štátu a cirkvi, 1997. – S. 22-54.
513. Michel P. Kościół katolicki a totalitaryzm / P. Michel // Niezależna Oficyna Wydawnicza. – Warszawa, 1995. – S. 158-171.
514. Mitra S. K. Desecularizing the State : Religion and Politics in India after Independence / S. K. Mitra // Comparative Studies in Society and History. – 1991. – Vol. 33, № 4. – P. 755-777.
515. Moravčíková M. Cisárovo Cisárovi. Ekonomické zabezpečenie cirkvi a naboženskych spoločnosti / M. Moravčíkova, M. Cipár. – Bratislava: Ústav pre vzťahy štátu a cirkvi, 2001. – 277 s.
516. Moravčíková M. Religiozita na Slovensku / M. Moravčíková, M. Cipár // Ročenka ústavu pre vzťahy štátu a cirkvi 1997. – Bratislava : Ústav pre vzťahy štátu a cirkvi, 1998. – 211 s.
517. Morawska E. Civil Religion vs. State Power in Poland / E. Morawska // Society. – 1984. – № 21 (4). – S. 18-24.
518. Moyser G. Politics and Religion in the Modern World: an Overview / G. Moyser // Politics and Religion in the Modern World. – London : Routledge, 1991. – P. 1-27.
519. Nemeč M. Pravne postavenie a činnosť cirkvi v Slovenskej republike / M. Nemeč // Revue cirkevného práva. – 1996. – P. 3-18.
- 522-a. Népszabadság. – Budapest. – 2012. – 15 November. – S. 1-2; 2 Április. – S. 1.
520. Neuseh M. U źródeł współczesnego ateizmu / M. Neuseh. – Paryż, 1980. – 43 s.

521. Osuchowski J. Prawno-teoretyczne problemy ochrony wolności sumienia i wyznania w państwach współczesnych / J. Osuchowski. – Warszawa, 1996. – 187 s.
522. Osuchowski J. Religia i Konstytucja. Państwo. Demokracja / J. Osuchowski. – Warszawa, 1999. – 188 s.
523. Osuchowski J. Stosunki wyznaniowe w Polsce na tle transformacji ustrojowej / J. Osuchowski. – Warszawa, 1996. – 123 s.
524. Paliga J. Niewierzący w Kościele / J. Paliga // Wierzę w Boga Ojca / Red. E. Szczotok, A. Liskowacka. – Katowice, 1998. – S. 459-471.
525. Parsons T. Structures and Process in Modern Societies / T. Parsons. – Chicago : University of Chicago Press, 1960. – 125 p.
526. Pešek J. «Katolícká akcia» na Slovensku roku 1949 / J. Pešek // Historický časopis. – № 44. – 1996. – S. 47-63.
527. Pešek J. Konflikt medzi štátom a katolíckou hierarchiou o prijatie a realizáciu «cirkevných zákonov» (1949-1951) / J. Pešek // Historický časopis. – № 44. – 1996. – S. 444-470.
528. Pešek J. Pod kuratelou moci: Cirkvi na Slovensku v rokoch 1953-1970 / J. Pešek, M. Barnovský. – Veda, 1999. – 293 s.
529. Pešek J. Štátna moc a cirkvi na Slovensku 1948-1953 / J. Pešek, M. Barnovský. – Bratislava: VEDA, 1997. – 76 s.
530. Pieronek J. Kościół nie boi się wolności / J. Pieronek, br. // Znak. – Kraków, 1998. – 171 s.
531. Pietrzak M. Prawo wyznaniowe / M. Pietrzak. – Warszawa: Wydawnictwa Prawnicze PWN, 1999. – 432 s.
532. Pietzak M. Pravo Koscíolow i związkow wyznaniowych nierzymskokatolíckich w Poisce / M. Pietzak. – Warszawa, 1997. – 54 s.
533. Piwowarski W. Socjologia religii / W. Piwowarski. – Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolíckiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1996. – 98 s. Prawo Wyznaniowe. Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. O gwarancjach wolności sumienia i wyznania. – Warszawa, 1989. – 396 s.

534. Rahner K. *Atheismus* / K. Rahner // *Sacramentum mundi*. Theologisches Lexikon für Praxis. – Bd1/Hrsg K. Rahner, A. Darlap. – Freiburg, 1967. – S. 372-383.
535. Ramet S. P. «Nihil obstat». *Religion, Politics and Social Changes in East-Central Europe and Russia* / Subrina P. Ramet. – Durham & London, 1998.
536. *Religie i religijność w Polsce* / Pod red. J. Drabiny – Krakow : Wydawnictwo Uniwersztetu Jagiellonskiego, 2001. – S. 157-169.
537. *Religiöser Wandel in den postcommunistischen Landern Ostund Mitteleuropas*. – Würzburg, 1998. – 176 s.
538. *Ročenka Ustavu pre vzťahy štátu a cirkvi 1997*. – Bratislava : Ústav pre vzťahy štátu a cirkvi, 1998.
539. *Rocenka Ustavu pre vzťahy statu a cirkvi 2000*. – Bratislava : Ústav pre vzťahy štátu a cirkvi, 2001.
540. *Rocenka Ustavu pre vzťahy statu a cirkvi 2001*. – Bratislava : Ústav pre vzťahy štátu a cirkvi, 2002.
541. *Rocznik Statystyczny*. – Warszawa : GUS, 2000. – 121s.
542. *Roczniki teologiczno-kanoniczne* / Kom. Red. : T-wo nauk. Katolickiego uniw. Lubelskiego. – Lublin, 1978.
543. Schanda B. *Church and State in Hungary in 1999. The Funding of the Churches in Hungary* / Balázs Schanda // *European Journal for Church and State Research*. – 2000. – № 7. – P. 259-278.
544. Schanda B. *Legislation on Church. State Relations in Hungary* / B. Schanda. – Budapest, 2002.
545. Schanda B. *Pravni rezim byvaleho cirkevneho majetku v Madarsku* / B. Schanda // *Revue pro cirkevni pravo*. – Praha, 1997. – 104 p.
546. Shupe A. *The Stubborn Persistence of Religion in the Global Arena* / A. Shupe // *Religious Resurgence and Politics in the Contemporary World*. – Albany, NY: State University of New York Press, 1990. – P. 17-26.
547. Šmid M. *Priprava Základnej zmluvi medzi Slovenskou republikou a Svatou stolicou* / M. Šmid // *Ročenka Ústavu pre vzťahy štátu a cirkvi 1999*. – Bratislava, 2000. – 187 s.

548. Šmid M. Svätá stolica ako osobitný subject medzinárodného práva: zmluvne vzťahy so štátmi / M. Šmid // Študie a materiály. Zošit IX. – Bratislava : Slovenská académiá vied, 2003. – 53 p.
549. Šmid M. Základná zmluva medzi Slovenskou republikou a Svatou stolicou : koncepcia a komentár / M. Šmid. – Bratislava, 2000. – 122 s.
550. Staniszki J. Post-Communism. The Emerging Enigma / J. Staniszki. – Warszawa : Instytut Nauk Politycznych PAN, 1999. – 188 s,
551. Szawiel T. Postawy I orientacje społeczne polskich katolików w trzy lata po rozpoczęciu reform politycznych I ekonomicznych / T. Szawiel // Od Kościoła ludu do Kościołu wyboru. Religia a przemiany społeczne w Polsce. – Kracow: Nomos, 1996.
552. Szostkiewicz A. Religion after Communism / A. Szostkiewicz // Commonweal. – 09/24/99. – Vol. 126. – Issue 16. – P. 17-34.
553. Szostkiewicz A. Religion after Communism / A. Szostkiewicz // Commonweal. – 09/24/99. – Vol. 126. – Issue 16.
554. Sztompka P. Looking Back : The Year 1989 as a Cultural and Civilizational Break / P. Sztompka // Communist and Post-Communist Studies, 1996. – 29-46 s.
555. Taylor Ch. A secular age. – Cambridge, MA : Harvard univ. press, 2007. – 896 p.
556. The Council of Societies for the Study of Religion. – Bulletin, vol. 31. – No 4. – November, 2002.
557. The Future of Religion : East and West / Eds. by I. Borowik, P. Jablonski. – Cracow, 1995.
558. Therborn G. Another Way of taking Religion Seriously / G. Therborn. – Comment on Francis G. Gastels // European Journal of Political Research. – 1994. – Vol. 26, № 1. – P. 103-110.
559. Tischner J. Małe prawdy, duże kłamstwa / J. Tischner // Tygodnik Powszechny. – 1997. – № 21. – 12-43 p.
560. Tischner J. Niezczesny dar wolności / J. Tischner // Znak. – Kraków, 1995. – № 5. – S. 165-177.

561. Tischner J. Religia a procesy polityczne w postkomunistycznej Europie / J. Tischner, ks. // Nomos. – 1995. – № 9. – S. 104-107.
562. Tischner J. W krainie schorowanej wyobraźni / J. Tischner. – Kraków, 1997. – 254 p.
563. Tomka M. Changes in the Structure of Denominations in East and Central Europe, in Review of Sociology: Special Issue / Miklós Tomka. – 1996. – P. 88-103.
564. Tomka M. Religion in den Reformlander Ost (Mittel) Europas / M. Tomka,, P. Zulehrer. – Ostfildern, 1999.
565. Tomka M. Religion. Church, State and civil Society in Eastern-Central Europe / M. Tomka // Church-State Relations in Central and Eastern Europe. – Ed. by I. Borowik. – Cracow : Nomos, 1999. – P. 42-62.
566. Topolski K. Historia Polski od czasow najdawniejszych do 1990 roku / K. Topolski. – Warszawa, 1993. – 243 s.
567. Tretera J. R. Church and State in the Czech Republic / J. R. Tretera // European Journal for Church and State Research. – Peeters, Leuven. – 2001. – Vol. 8. – P. 287-294.
568. Tretera J. R. Finansowanie Kościołów w Republice Czeskiej / J. R. Tretera // Systemy finansowania instytucji kościelnych w Europie. – Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2000. – 142 p.
569. Tretera J. R. Stát a cirkve v České republice / J. R. Tretera. – Karmelitánské nakladatelství. Kostelny Vydři, 2002. – 156 p.
570. Vaško V. Kronika katolicke cirkve c Československu po druhé světove válce / V. Vaško. – Praha, 1990. – 231 s.
571. Vaško V. Neumlcena kronika katolicke cirkve v Ceskoslovensku po druhe svetove valce / V. Vaško. – Praha, 1990. – 261 s.
572. Vnuk F. Akcia «K» a «R». Zásady komunistického režimu proti reholiam v r. 1950-56 / F. Vnuk. – Bratislava, 1995. – 102 s.
573. Vnuk F. Náčrt dejín katolickej cirkvi: s osobitným zreteľom na dejiny katolicizmu na Slovensku v 20. stor. / F. Vnuk. – Bratislava : UK, 1995. – 104 s.
574. Vnuk F. Pokus o schizmu a iné proticirkevné opatrenia v rokoch 1949-1950 / F. Vnuk. – Bratislava, 1996. – 155 s.

575. Vztahy statu a cirkvi v Europe: sucasne otazky a trendy na zaciatku 21 storocia. – Bratislava : Ustav pre vztahu statu a cirkvi, 2008.
576. Wald K. Social Change and Political Response: the Silent Religious Cleavage in North America / K. Wald // Politics and Religion in the Modern World. – London: Rout ledge, 1991. – P. 239-284.
577. Wallis R. Secularization: the Orthodox Model / R. Wallis, S. Bruce // Religion and Modernization. – Oxford: Clarendon Press, 1992.
578. Weber M. Dzieła zebrane z sociologii religii / M. Weber. – T. I-III. – Krakow : Zakład Wydawniczy NOMOS, 2000. – 641 s.,
579. Weber M. Economy and Society / M. Weber. – Berkeley : University of California Press, 1978. – 468 s.
580. Wierzę w Boga Ojca / Red. E. Szczotok, A. Liskowacka. – Katowice, 1998. – 187 p.
585. Wilson B. R. Religion in secular society A sociological comment. – L. : C. A. Watts and C., 1966. – 252 p.
586. Wilson B. Reflections on a many sided controversy / B. Wilson // Religion and Modernization. – Oxford: Clarendon Press, 1992.
587. Wysoczański W. Beziehungen zwischen Kirche und Staat in Polen unter besonderer Berücksichtigung der Rechslage / W. Wysoczański // ÖafKR. – 1991. – Issue 1. – 145 p.
588. Wysoczański W. Pravo kościołów I związków wyznaniowych niekatolickich w Polsce / W. Wysoczański, M. Pietrzak // The Law of Non-Catholic Churches and Religious Communities. – Warzhawa, 1997.
589. Załęcki P. Między triumfalizmem a poczuciem zagrożenia. Kościół rzymskokatolicki w Polsce współczesnej w oczach swych przedstawiciel / P. Załęcki. – Krakow: Zakład Wydawniczy NOMOS, 2001. – 213 s.
590. Zdybicka Z. Religia i religioznawstwo / Z. Zdybicka. – Lublin: Redakcja Widawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1992.
- 590-a. Zenit International News Agency Daily Dispatch. – 2000. – February 14, s. 2.

591. Ziółkowski M. The Pragmatic Shift in Polish Social Consciousness: With or Against the Tide of Rising Post-Materialism? / M. Ziółkowski. – Warszawa : Instytut Nauk Politycznych PAN, 1995. – 177 s.
592. Zubert B. W. Kirche und Staat im Rahmen des neuen Konkordats / B. W. Zubert // Österreichisches Archiv für Kirchenrecht. – 1995/1997. – Heft 2. – P. 491-513.
593. Zulehner P. M. Wie Europa lebt und glaubt / P. M. Zulehner, H. Denz. – Düsseldorf, 1993. – 234 s.