

Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова
Міністерство освіти і науки України
Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова
Міністерство освіти і науки України

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

Мелехова Оксана Сергіївна

УДК 261.7

ДИСЕРТАЦІЯ

ЄВРОПЕЙСЬКІ МОДЕЛІ ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН ТА ЇХ АДАПТАЦІЇ В УКРАЇНІ

09.00.11 – релігієзнавство

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук.
Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,
результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне
джерело _____ Мелехова О. С.

Науковий керівник: Котлярова Тетяна Олександрівна, кандидат
філософських наук, доцент

Київ – 2019

АНОТАЦІЯ

Мелехова О. С. Європейські моделі державно-церковних відносин та їх адаптації в Україні. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.11 – релігієзнавство. Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова Міністерства освіти і науки України. – Київ, 2019.

У дисертації вперше у вітчизняному релігієзнавстві здійснено цілісний аналіз історичних трансформацій європейських моделей державно-церковних відносин і досвіду їх впровадження в Україні на початку ХХІ століття. На основі опрацювання значного обсягу джерел доведено, що як становлення уявлень про світський характер держави, так і формування різновидів сепараційної та партнерської моделей державно-церковних відносин зумовлене історичним розвитком європейської християнської цивілізації, з урахуванням особливостей конфесійного та політичного різноманіття культури домодерну, модерну та постмодерну. Доведено, що конкретні форми державно-церковного партнерства значною мірою зумовлені національними і конфесійними традиціями. Міжнародне право, що забезпечує захист свободи совісті, сприяє конституюванню світського характеру держави та розвитку автономії церковного життя, але не стає перепоною для формування і розвитку партнерських державно-церковних відносин, необхідність у яких в Україні зумовлена процесами поступового подолання наслідків тоталітаризму, більшого забезпечення реалізації та захисту прав людини, особливо під час соціально-політичних випробувань військового та соціо-економічного характеру.

Метою дослідження є аналіз основних моделей державно-церковних відносин в Європі у перспективі їх історичного розвитку та проблем, пов'язаних з їх адаптаціями в Україні на початку ХХІ століття.

Об'єктом дисертаційного дослідження є основні моделі державно-церковних відносин в Європі.

Предметом дослідження є історичний розвиток основних моделей державно-церковних відносин в Європі та проблеми, пов'язані з їх впровадженням в Україні на початку ХХІ століття.

Наукова новизна дисертаційного дослідження полягає у в тому, що у ньому вперше у вітчизняному релігієзнавстві здійснено цілісний аналіз історичних трансформацій європейських моделей державно-церковних відносин і досвіду їх впровадження в Україні на початку ХХІ століття. Новизна результатів розкривається в таких основних положеннях:

Уперше:

- виявлено, що застосування європейських моделей державно-церковних відносин в Україні відбувається в умовах неясності щодо нормативної класифікації цих моделей та ідейного оптимізму щодо переходу до систематичного партнерства держави і церкви, держави й суспільства. При цьому Україна переживає драматичний перехід від сепаратної до партнерської моделі державно-церковних відносин. Про необхідність становлення партнерської парадигми та навіть регуляції відносин за допомогою конкордатів вперше в кінці 1990-х років почали говорити провідні українські релігієзнавці (В.Бондаренко, В.Єленський). Згодом відповідні пропозиції почали лунаати з боку лідерів церков. І лише загрози, що постали у зв'язку із сучасною кризою на Сході України, дозволили повністю перейти до моделі партнерства. Динаміка становлення партнерської моделі державно-церковних відносин привертає все більшу увагу науковців (Л.Владиченко, Л.Филипович, Ю.Чорноморець), але в цілому залишається малодослідженою;
- доведено, що популярні уявлення про європейські моделі державно-церковних відносин потребують значної корекції через панування спрощених уявлень про типологізацію, історичну генезу та перспективи цих відносин у Європі. Міжнародне право передбачає нормативність сепаратійної моделі державно-церковних відносин, але надає широкі

можливості й для розвитку партнерства держави та релігійних організацій. Конкретні форми партнерства у різних сферах соціального життя переважно зумовлені історичними конфесійними і національними правовими традиціями;

- встановлено, що уявлення про необхідність розділення держави та церкви походить не лише з ідеалів модерного суспільства, як його розуміли ідеологи Просвітництва, а й із самої християнської доктрини. У ХІХ столітті соціальна доктрина Католицької церкви та регалізм створили загальні світоглядні основи для трансформації пануючої у католицьких країнах бінарної опозиції «церква–держава» у тріаду «держава–церква–суспільство»;
- виявлено, що в Європі існують сепараційний і партнерський типи державно-церковних відносин. Але сепараційна модель на сьогодні існує у Франції, а також її певні елементи залишилися у деяких пострадянських країнах на рівні законодавства. У переважній більшості країні Європи існує коопераційна (партнерська) модель державно-церковних відносин, яка має різноманітні конкретні форми в залежності від місцевих конфесійних та національних традицій, які склалися історично. Також історично формувалися традиції віротерпимості та свободи думки, міжцерковного і міжрелігійного діалогу. На сьогодні існування державних церков у ряді країн Європи передбачає реалізацію таких форм партнерства, які принципово не відрізняються від кооперації у країнах, де існує формальна сепарація держави та церкви. Уніфікації державно-церковних відносин у межах коопераційного типу взаємодії сприяє те, що церкви на національному та міжнародному рівнях намагаються діяти як інституції громадянського суспільства. При цьому елементи традиційних привілеїв у ряді країн ефективно використовуються для ширшого забезпечення прав вірних. Розвиток державно-церковного партнерства пов'язаний також із процесами європейської інтеграції, які, зокрема,

дозволили церквам як наднаціональним організаціям відігравати більш активну роль у житті європейського суспільства;

- доведено, що формуванню сучасної української партнерської моделі державно-церковних стосунків сприяли ряд факторів, серед яких необхідно виділяти наступні: традиційно висока роль православ'я та греко-католицизму в Україні; зростання ролі протестантського середовища у соціальному житті України; толерантна щодо місіонерської та соціальної активності церков державна релігійна політика; висока культура міжконфесійного діалогу; необхідність в активній волонтерській та соціальній діяльності церков у зв'язку з трагічними подіями на Сході України. Становлення такої партнерської моделі відносин відбувається із значними дискусіями, які охоплюють широке коло проблем та сприяють збереженню високого рівня забезпечення релігійної свободи в Україні, взаємного невтручання держави і церкви у внутрішні справи одне одного та недопущення формування привілейованого становища певних релігійних організацій. Особливо велике значення впровадження елементів партнерської моделі державно-церковних відносин існує при розвитку інститутів капеланства та духовної освіти. Зберігаючи світський характер держави, партнерська модель надає значні можливості для реалізації прав віруючих та подолання наслідків тоталітаризму.

Уточнено:

- положення про те, що партнерство держави і церков на початку XXI століття стимулюється теоретичним і практичним розмиванням меж між світським та секулярним у суспільному дискурсі.

Набуло подальшого розвитку:

твердження про те, що у XX столітті не тільки цивільне законодавство, але й церковний світогляд став більш толерантним до інакомислення та визнав право на свободу совісті й віросповідання.

Ключові слова: державно-церковні відносини, секуляризація, регалізм, свобода совісті, забезпечення прав віруючих.

ABSTRACT

Melekhova O. S. European models of state-church relations and their adaptation in Ukraine. – Qualifying scientific work on the rights of the manuscript.

Thesis for the degree of Candidate of Philosophy in specialty 09.00.11 – Religious Studies.– National Pedagogical Dragomanov University of the Ministry of Education and Science of Ukraine. – Kyiv, 2019.

In the dissertation for the first time in the national religious studies a holistic analysis of the historical transformations of European models of state-church relations and the experience of their introduction in Ukraine at the beginning of the XXI century was made. On the basis of elaboration of a considerable amount of sources, it has been proved that both the formation of ideas about the secular nature of the state and the formation of varieties of separation and partner models of state-church relations are conditioned by the historical development of European Christian civilization, taking into account the peculiarities of the confessional and political variety of culture of premodern, modern and postmodern. It is proved that concrete forms of state-church partnership are largely determined by national and confessional traditions. International law protecting freedom of conscience promotes the constitution of the secular nature of the state and the development of the autonomy of church life, but does not become an obstacle to the formation and development of partner state-church relations, the need for which in Ukraine is determined by the processes of gradual overcoming the consequences of totalitarianism, greater implementation and protection human rights, especially during socio-political trials of military and socio-economic character.

The purpose of the study is to analyze the main models of state-church relations in Europe in the perspective of their historical development and the problems associated with their adaptations in Ukraine at the beginning of the XXI century.

The object of the dissertation research are the main models of state-church relations in Europe.

The subject of the study is the historical development of the main models of state-church relations in Europe and the problems associated with their implementation in Ukraine at the beginning of the XXI century.

Scientific novelty of the dissertation research consists in the fact that in it for the first time in the national religious studies a holistic analysis of historical transformations of European models of state-church relations and experience of their introduction in Ukraine at the beginning of the XXI century was carried out. The novelty of the results is revealed in the following main provisions:

First:

- it was found that the use of European models of state-church relations in Ukraine takes place in conditions of uncertainty about the normative classification of these models and ideological optimism regarding the transition to a systematic partnership between the state and the church, state and society. At the same time, Ukraine is undergoing a dramatic transition from a separate to a partnership model of state-church relations. The leaders of Ukrainian religious scholars (V. Bondarenko, V. Yelensky) started talking about the necessity of forming a partnership paradigm and even regulating relations with concordats for the first time in the late 1990's. Subsequently, the relevant proposals began to be heard by the leaders of the churches. And only the threats that arose in connection with the current crisis in the East of Ukraine allowed us to fully switch to a partnership model. The dynamics of the formation of a partner model of state-church relations attracts more and more attention of scientists (L. Vladichenko, L. Filippovich, Y. Chornomorets), but in general remains poorly investigated;

- It has been proved that popular ideas about European models of state-church relations require significant correction because of the prevalence of simplified ideas about typology, historical genesis and prospects of these relations in Europe. International law prescribes the normativity of the separation model of state-church relations, but also provides a great opportunity for the development of the partnership of the state and religious organizations. Specific forms of partnership in various spheres of social life are mainly due to historical confessional and national legal traditions;

- it has been established that the idea of the separation of state and church comes not only from the ideals of a modern society, as understood by the ideologues of the Enlightenment, but also from the very Christian doctrine. In the 19th century, the social doctrine of the Catholic Church and regalism created the general ideological foundations for

the transformation of the "church-state" binary opposition in the Catholic countries into the state-church-society triad;

- It has been found that in Europe there are separation and partnership types of state-church relations. But the separation model exists today in France, and certain elements of it remained in some post-Soviet countries at the level of legislation. In the overwhelming majority of Europe, there is a cooperative (partner) model of state-church relations, which has a variety of specific forms depending on the local confessional and national traditions that have developed historically. Historically, traditions of tolerance and freedom of thought, inter-church and inter-religious dialogue were formed. Today, the existence of state churches in a number of European countries involves the implementation of such forms of partnership, which fundamentally do not differ from the cooperation in countries where there is a formal separation of state and church. Unification of state-church relations within the cooperative type of interaction is facilitated by the fact that churches on the national and international levels are trying to act as institutions of civil society. In this case, elements of traditional privileges in a number of countries are effectively used to broaden the rights of the faithful. The development of state-church partnership is also linked to the processes of European integration, which, in particular, allowed churches as supranational organizations to play a more active role in the life of European society;

- it has been proved that a number of factors contributed to the formation of a modern Ukrainian partnership model of state-church relations, among which the following should be singled out: the traditionally high role of Orthodoxy and Greek Catholicism in Ukraine; the growth of the role of the Protestant environment in the social life of Ukraine; tolerant of missionary and social activity of churches state religious policy; high culture of interconfessional dialogue; the need for active volunteer and social activities of churches in connection with tragic events in the East of Ukraine. The formation of such an affiliate model of relations takes place with considerable discussions covering a wide range of problems and contributing to maintaining a high level of religious freedom in Ukraine, mutual non-interference of the state and the church in the internal affairs of each other and preventing the formation of a privileged position of certain religious organizations. Of particular importance is the introduction of elements of the partnership model of state-church relations in the

development of institutions of chaplaincy and spiritual education. By maintaining the secular nature of the state, the partnership model provides significant opportunities for the realization of the rights of believers and overcoming the consequences of totalitarianism.

It was specified:

- the provision that the partnership of the state and churches at the beginning of the 21st century is stimulated by the theoretical and practical erosion of the secular and secular divisions in the public discourse.

It has been further developed:

- the assertion that in the XX century not only civil law but also the church worldview became more tolerant of dissent and recognized the right to freedom of conscience and religion.

Keywords: state-church relations, secularization, regalism, freedom of conscience, provision of rights of believers.

СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Статті у наукових фахових виданнях України:

1. Мелехова О. С. Діалог та партнерська взаємодія держави та церкви в Україні: реальність та перспективи / О. С. Мелехова // Філософія і політологія в контексті сучасної культури. – Вип. 6 (21). – Дніпро : Дніпропетровський національний університет імені Олеся Гончара, 2017. – С.60–69.
2. Мелехова О. С. Світоглядні та соціокультурні витоки дуалізму держави та церкви у Західній Європі / О. С. Мелехова // Практична філософія. – № 1. – 2018. – С.155–162.
3. Мелехова О. С. Розвиток церковно–державних відносин у ХІХ столітті / О. С. Мелехова // Гілея. – Вип. 130. – 2018. – С. 225–230.
4. Мелехова О. С. Церкви і процес європейської інтеграції / О. С. Мелехова // Гілея. – Вип. 131. – 2018. – С. 179–182.
5. Мелехова О. С. Історичний розвиток церковно-державних відносин / О. С. Мелехова // Актуальні проблеми філософії та соціології. – 2018. – № 22. – С.116–119.

Стаття в іноземному періодичному виданні:

6. Мелехова О. С. Концептуальні моделі церковно-державних відносин у Євросоюзі / О. С. Мелехова // Власть и общество (история, теория, практика). - Тбилиси. – 2018 – № 1 (45). – Т 2. – С. 126–142.

Публікації в інших наукових виданнях:

7. Мелехова О. С. Специфіка розуміння церковно-державних відносин у модерну добу / О. С. Мелехова // Вісник Київського інститут бізнесу і технологій. – № 2 (33). – К. : КІБіТ, 2017. – С.140–141.
8. Мелехова О. С. Становлення партнерської моделі держави та церкви в Україні / О. С. Мелехова // "Дні науки філософського факультету – 2018", Міжн. наук. конф. (2018; Київ). Міжнародна наукова конференція "Дні науки філософського факультету – 2018", 26-27 квіт. 2018 р.: [матеріали доповідей та

виступів] / редкол.: У. В. Мовчан [та ін.]. – К. : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2018. – Ч. 3. – С. 95–97.

ЗМІСТ

ВСТУП.....	13
РОЗДІЛ 1 СУЧАСНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ МОДЕЛЕЙ ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН ЯК ПРЕДМЕТ РЕЛІГІЄЗНАВЧОГО АНАЛІЗУ	21
Висновки до першого розділу.....	35
РОЗДІЛ 2 ІСТОРИЧНІ КОЛІЗІЇ РОЗВИТКУ ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН НА ЄВРОПЕЙСЬКИХ ТЕРЕНАХ	38
2.1. Світоглядні та соціокультурні витoki дуалізму держави та церкви у Західній Європі	38
2.2. Специфіка розуміння державно-церковних відносин у модерну добу...54	
Висновки до другого розділу.....	83
РОЗДІЛ 3 СВІТОГЛЯДНІ ТА ПРАВОВІ АСПЕКТИ РОЗВИТКУ ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН У СВІТЛІ ІНТЕГРАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ У ЄВРОПІ...89	
3.1. Проблема державно-церковних відносин у міжнародних документах ХХ століття.....	89
3.2. Роль та значення церкви в процесі європейської інтеграції.....	115
3.3. Основні моделі церковно-державних відносин у Євросоюзі	123
Висновки до третього розділу.....	141
РОЗДІЛ 4 ЗАПОЗИЧЕННЯ ЗАРУБІЖНОГО ДОСВІДУ В УМОВАХ ТРАНСФОРМАЦІЙ ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН В УКРАЇНІ.....	146
4.1. Правові аспекти державно-церковних відносин в Україні	146
4.2. Діалог та партнерська взаємодія держави та церкви в Україні: реальність та перспективи.....	156
Висновки до четвертого розділу.....	172
ВИСНОВКИ	176
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	185

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Сучасна розробка проблем свободи совісті різними релігійними (звісно, не тільки християнськими) і світськими організаціями, їх дієва співпраця сприяли виробленню міжнародних універсальних стандартів у цій сфері. У прийнятих міжнародними організаціями документах затверджені права і свободи людини в сфері переконань, що належать їй від народження і гарантовані законом. У них відображений процес зміцнення поваги до людської особистості й верховенства закону, вони наочно показують, як разом з утвердженням і розвитком демократичних принципів збагатився і сам зміст принципу свободи совісті. Важливою віхою тут стало те, що свобода совісті стала розумітися значно ширше, ніж право сповідувати будь-які релігійні погляди або не сповідувати жодних. Тракткування свободи совісті сьогодні передбачає право на свободу думки, совісті, релігії і переконань, на вільне їх вираження, право дотримуватися будь-яких світоглядних – матеріалістичних, ідеалістичних або дуалістичних уявлень, соціально-політичних і етичних доктрин, якщо вони не зазіхають на гідність особистості, права й основоположні свободи громадян, якщо вони не проповідують расизм, насильство, людиноненависницькі ідеї тощо. Держава, уряд, владні органи, у свою чергу, повинні бути в світоглядному відношенні нейтральні, тобто вони не мають права ставати на сторону будь-якої світоглядної концепції. Більш того, останні покликані створювати умови для формування терпимості і взаємної співпраці. Етнічна, культурна, мовна та релігійна самобутність національних меншин повинна бути захищена від будь-яких форм переслідування. Це найважливіші риси сучасного демократичного розуміння свободи совісті, універсальних стандартів у цій сфері. Таке оптимальне розуміння принципу свободи совісті західна філософська й політична культура сформувала за кілька століть, а в наші дні її закріплення в світовій громадській думці як загальнолюдських цінностей стало можливим, зокрема, завдяки участі в міжнародних форумах із проблем свободи совісті представників культурних та релігійних традицій. Перехід України від

сепараційної ліберальної моделі відносин між церквами і державою до партнерських відносин робить гостро актуальним осмислення європейських моделей взаємодії релігійних організацій із державою і суспільством.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційне дослідження здійснене у межах науково-дослідної роботи кафедри культурології факультету філософської освіти і науки Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова за напрямом «Методологія і зміст викладання соціально-гуманітарних наук», що входить до Тематичного плану науково-дослідної роботи Національного педагогічного університету імені М.П.Драгоманова за напрямом «Дослідження проблем гуманітарних наук», який був затверджений Вченою радою університету (протокол № 5 від 29 січня 2009 року) та відповідно до наукової теми кафедри культурології факультету філософської освіти і науки Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова «Розбудова академічного богослов'я в умовах освітніх трансформацій в Україні» (U 0117U004903).

Мета дослідження полягає в аналізі основних моделей державно-церковних відносин в Європі у перспективі їх історичного розвитку та проблем, пов'язаних з їх адаптаціями в Україні на початку ХХІ століття.

Відповідно до поставленої мети, визначаються такі основні **дослідницькі завдання**:

- визначити основні теоретичні підходи до типологізації моделей державно-церковних відносин;
- показати специфіку конфесійних уявлень про відносини церкви, суспільства й держави;
- простежити етапи формування основних європейських моделей державно-церковних відносин;
- проаналізувати основні елементи впливу змін міжнародного законодавства та процесів євроінтеграції на державно-церковні відносини;

- виявити особливості адаптації європейських моделей державно-церковних відносин в українському праві;
- дослідити практичні аспекти адаптації європейських моделей державно-церковних відносин в Україні.

Об'єктом дослідження є основні моделі державно-церковних відносин в Європі.

Предмет дослідження – історичний розвиток основних моделей державно-церковних відносин в Європі та проблеми, пов'язані з їх впровадженням в Україні на початку ХХІ століття.

Теоретико-методологічні засади дослідження. Дисертація виконана відповідно до принципів академічного релігієзнавства об'єктивності та історизму. Оскільки моделі державно-церковних відносин зафіксовані текстуально у правових документах і теоретичних працях, то в дисертаційному дослідженні широко застосовувалися такі методи: текстологічного аналізу, а також аналітичний, синтетичний, дедуктивний і компаративний. В процесі розв'язання поставлених завдань дослідження проводилося відповідно до принципів наукового та світоглядного плюралізму, уникаючи ідеологічної та конфесійної заангажованості. У концептуальному плані принципове значення для розробки теми дослідження мають праці провідних українських релігієзнавців, філософів та богословів – В.Андрущенка, А.Арістової, І.Богачевської, М.Бойченка, В.Балуха, В.Бондаренка, Л.Владиченко, Т.Горбаченко, Л.Губерського, Г.Друзенка, В.Докаша, В.Єленського, М.Заковича, С.Здіорука, А.Колодного, П.Кралюка, В.Лубського, М.Лубської, В.Любчика, М.Новиченка, І.Остащука, І.Папаяні, М.Поповича, О.Предко, О.Сагана, П.Сауха, Р.Соловія, В.Титаренко, В.Токмана, Л.Филипович, Р.Халікова, Є.Харьковщенко, Г.Христокіна, М.Черенкова, А.Чернія, Ю.Чорноморця, С.Шкіль, М.Шкрібляка, О.Шуби, Л.Шугаєвої, П.Яроцького та ін. Звернення до їхніх праць сприяло проведенню аналізу трансформацій, які відбуваються у соціальному житті та релігійній сфері, спричиняючи закономірну зміну моделей державно-церковних відносин. Методологічну

основу дослідження становлять загальнонаукові принципи аналізу релігійних явищ та процесів і принципи сучасного релігієзнавства – об'єктивності, неупередженості, цілісності, світоглядного та методологічного плюралізму. Для вирішення завдань, поставлених у дисертаційній роботі, використовується ряд основних методів: системного аналізу (при дослідженні основних підходів до аналізу моделей державно-церковних відносин в Європі), історико-генетичного аналізу (при дослідженні розвитку моделей державно-церковних відносин у домодерну, модерну і постмодерну епохи), компаративного вивчення (при порівнянні теоретичних концепцій, які розвинуті в різних традиціях державно-церковної взаємодії).

Наукова новизна дисертаційного дослідження полягає у в тому, що у ньому вперше у вітчизняному релігієзнавстві здійснено цілісний аналіз історичних трансформацій європейських моделей державно-церковних відносин і досвіду їх впровадження в Україні на початку XXI століття. Новизна результатів розкривається в таких основних положеннях:

Уперше:

- виявлено, що застосування європейських моделей державно-церковних відносин в Україні відбувається в умовах неясності щодо нормативної класифікації цих моделей та ідейного оптимізму щодо переходу до систематичного партнерства держави і церкви, держави й суспільства. При цьому Україна переживає драматичний перехід від сепаратної до партнерської моделі державно-церковних відносин. Про необхідність становлення партнерської парадигми та навіть регуляції відносин за допомогою конкордатів вперше в кінці 1990-х років почали говорити провідні українські релігієзнавці (В.Бондаренко, В.Єленський). Згодом відповідні пропозиції почали лунати з боку лідерів церков. І лише загрози, що постали у зв'язку із сучасною кризою на Сході України, дозволили повністю перейти до моделі партнерства. Динаміка становлення партнерської моделі державно-церковних відносин привертає все більшу увагу науковців

(Л.Владиченко, Л.Филипович, Ю.Чорноморець), але в цілому залишається малодослідженою;

- доведено, що популярні уявлення про європейські моделі державно-церковних відносин потребують значної корекції через панування спрощених уявлень про типологізацію, історичну генезу та перспективи цих відносин у Європі. Міжнародне право передбачає нормативність сепараційної моделі державно-церковних відносин, але надає широкі можливості й для розвитку партнерства держави та релігійних організацій. Конкретні форми партнерства у різних сферах соціального життя переважно зумовлені історичними конфесійними і національними правовими традиціями;
- встановлено, що уявлення про необхідність розділення держави та церкви походить не лише з ідеалів модерного суспільства, як його розуміли ідеологи Просвітництва, а й із самої християнської доктрини. У ХІХ столітті соціальна доктрина Католицької церкви та регалізм створили загальні світоглядні основи для трансформації пануючої у католицьких країнах бінарної опозиції «церква–держави» у тріаду «держави–церква–суспільство»;
- виявлено, що в Європі існують сепараційний і партнерський типи державно-церковних відносин. Але сепараційна модель на сьогодні існує у Франції, а також її певні елементи залишилися у деяких пострадянських країнах на рівні законодавства. У переважній більшості країні Європи існує коопераційна (партнерська) модель державно-церковних відносин, яка має різноманітні конкретні форми в залежності від місцевих конфесійних та національних традицій, які склалися історично. Також історично формувалися традиції віротерпимості та свободи думки, міжцерковного і міжрелігійного діалогу. На сьогодні існування державних церков у ряді країн Європи передбачає реалізацію таких форм партнерства, які принципово не відрізняються від кооперації у країнах, де існує формальна сепарація

держави та церкви. Уніфікації державно-церковних відносин у межах коопераційного типу взаємодії сприяє те, що церкви на національному та міжнародному рівнях намагаються діяти як інституції громадянського суспільства. При цьому елементи традиційних привілеїв у ряді країн ефективно використовуються для ширшого забезпечення прав вірних. Розвиток державно-церковного партнерства пов'язаний також із процесами європейської інтеграції, які, зокрема, дозволили церквам як наднаціональним організаціям відігравати більш активну роль у житті європейського суспільства;

- доведено, що формуванню сучасної української партнерської моделі державно-церковних стосунків сприяли ряд факторів, серед яких необхідно виділяти наступні: традиційно висока роль православ'я та греко-католицизму в Україні; зростання ролі протестантського середовища у соціальному житті України; толерантна щодо місіонерської та соціальної активності церков державна релігійна політика; висока культура міжконфесійного діалогу; необхідність в активній волонтерській та соціальній діяльності церков у зв'язку з трагічними подіями на Сході України. Становлення такої партнерської моделі відносин відбувається із значними дискусіями, які охоплюють широке коло проблем та сприяють збереженню високого рівня забезпечення релігійної свободи в Україні, взаємного невтручання держави і церкви у внутрішні справи одне одного та недопущення формування привілейованого становища певних релігійних організацій. Особливо велике значення впровадження елементів партнерської моделі державно-церковних відносин існує при розвитку інститутів капеланства та духовної освіти. Зберігаючи світський характер держави, партнерська модель надає значні можливості для реалізації прав віруючих та подолання наслідків тоталітаризму.

Уточнено:

- положення про те, що партнерство держави і церков на початку ХХІ століття стимулюється теоретичним і практичним розмиванням меж між світським та секулярним у суспільному дискурсі.

Набуло подальшого розвитку:

- твердження про те, що у ХХ столітті не тільки цивільне законодавство, але й церковний світогляд став більш толерантним до інакомислення та визнав право на свободу совісті й віросповідання.

Теоретичне значення дисертаційної роботи полягає у тому, що висновки і теоретичні твердження, які обґрунтовані в дисертаційному дослідженні, сприяють глибшому розумінню трансформацій державно-церковних відносин в Україні. Це дозволяє створити ефективні теоретичні моделі державно-церковної та суспільно-церковної співпраці.

Практичне значення дисертації. Матеріали дослідження можуть бути використані в науковій, викладацькій діяльності, а також у практичній роботі щодо удосконалення моделей розвитку державно-церковних і суспільно-церковних відносин.

Особистий внесок здобувача. Дисертація є самостійним науковим дослідженням. Висновки та всі положення наукової новизни авторка отримала самостійно. Використані в дисертаційному дослідженні ідеї, положення чи гіпотези інших авторів мають відповідні покликання і використані лише для підкріплення ідей здобувача.

Апробація результатів дисертаційного дослідження. Основні положення дисертації обговорювалися на засіданнях кафедри культурології факультету філософської освіти і науки Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Ідеї та висновки дослідження були оприлюднені на наступних наукових міжнародних та всеукраїнських конференціях: Міжнародній науково-практичній Інтернет-конференції «Соціокультурні виміри релігійних процесів в українському суспільстві» (Чернівці, 2013); Науково-практичній конференції «Церква: біблійні і богословські аспекти в сучасному ракурсі» (Одеса, 2013); Науково-практичній конференції «Сучасне богослов'я та християнська місія в

суспільстві» (Київ, 2013); Міжнародній науково-практичній конференції «Пріоритетні напрямки розвитку суспільних наук у XXI столітті» (Херсон, 2016); Міжнародній науково-практичній конференції «Сучасні проблеми світового співтовариства та роль суспільних наук у забезпеченні його розвитку» (Одеса, 2016); Науково-практичній конференції «Єдність навчання і наукових досліджень – головний принцип університету» (Київ, 2016); Науково-практичній конференції «Пострадянський протестантизм: проблеми ідентифікації та контури майбутнього» (Львів, 2016); V Щорічній міжнародній науковій конференції «Антропологічні виміри філософських досліджень» (Дніпропетровськ, 2016); Міжнародній науковій конференції «Дні науки філософського факультету – 2016» (Київ, 2016); XXVI Міжнародній науковій конференції «Історія релігій в Україні» (Львів, 2016); Всеукраїнській науково-практичній конференції «Людина, яка реформує та реформується» (Київ, 2017); Всеукраїнській науково-практичній конференції «Релігієзнавство і богослов'я у структурі світської освіти і науки: світовий і український контекст» (Київ, 2017); Міжнародній науково-практичній конференції «Реформація і трансформація суспільства: досвід минулого і виклики сучасності» (Львів, 2017); Міжнародній науковій конференції «Дні науки філософського факультету – 2018» (Київ, 2018).

Публікації. Основні положення роботи висвітлені у 10 наукових публікаціях, а саме: 7 статтях у фахових виданнях з філософських наук, 1 статті в іноземному науковому періодичному журналі, 2 публікаціях в інших наукових виданнях.

Структура й обсяг дисертації. Мета, завдання та методологічні засади дисертаційного дослідження обумовили послідовність і логіку викладу матеріалу. Дисертація складається зі вступу, трьох розділів, висновків, списку використаних джерел (336 позицій). Загальний обсяг дисертаційної роботи – 210 сторінок, з яких 167 сторінок основного тексту.

РОЗДІЛ 1

СУЧАСНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ МОДЕЛЕЙ ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН ЯК ПРЕДМЕТ РЕЛІГІЄЗНАВЧОГО АНАЛІЗУ

Події останніх років значно прискорили трансформації державно-церковних відносин в Україні. Змінам перш за все сприяла очевидна потреба у капеланському служінні на Сході України. Однак, не менш ваговим було бажання влади після Євромайдану позбутися залишків тоталітарної дискредитації релігійних організацій. Відповідно, були прийняті радикальні зміни до нормативної правової бази щодо права релігійних організацій на заснування шкіл, щодо визнання результатів освіти у вищих духовних закладах, а також щодо державного визнання документів про наукові ступені та вчені звання, отримані у вищих духовних закладах. Усі ці трансформації стали видимими знаками переходу України до партнерської моделі державно-церковних стосунків. Про необхідність такого роду переходу до партнерських відносин українські релігієзнавці та провідні діячі у сфері реалізації державної релігійної політики почали говорити ще у 1990-х роках [82; 89]. Так, у своїй доповіді 1998 року на поважному форумі голова Державного комітету України у справах релігій В.Д.Бондаренко підкреслював: «Ніде в країнах розвинутої демократії принцип відокремлення Церкви і держави не означає, що ці дві інституції не мають нічого спільного і співіснують як дві абсолютно незалежні і рівноправні величини. Насправді цей принцип означає, що держава не ідентифікує себе з жодною релігійною організацією, не покладає на Церкву виконання державних функцій і те, що держава і Церква визнають обопільну автономність у належних їм сферах» [цит. за: 174, с. 85]. При цьому автономія держави та церкви уможлиблює широкий спектр конкретних форм співробітництва («доброзичливого партнерства»), які мають слугувати інтересам конкретної людини, задоволенню її потреб та захисту її прав [174, с. 84].

Радянська модель державно-церковних відносин характеризувалася релігієзнавцями як сепараційна антагоністична модель [74, с. 145-147]. Адже передбачалося не лише відділення церкви від держави та школи, а й певне

протистояння церкви, боротьба з нею. Із європейських моделей найближчою до неї була французька модель сепарації держави та церкви, що перемогла після 1905 року. Ідеал повністю світської держави передбачав повне витіснення релігійного до сфери приватного життя. Водночас радянська модель передбачала негласний контроль за релігійним життям у його інституційному та навіть приватному вимірах, що було неможливим в межах французької моделі. Часом ступінь проникнення держави у релігійні інституції була такою, що вони певною мірою ставали продовженням бюрократичного апарату, наслідуючи прорадянську риторику та логіку дій [122, с. 220-221].

Прийнятий у квітні 1991 року профільний закон закріплював сепараційну модель, при чому прагненням законодавців було максимальне звільнення релігійних організацій від державної опіки. Окрема релігійна громада отримувала права повністю самостійної юридичної особи. Свобода совісті та релігійних переконань забезпечувалася за американським взірцем, а конкретні формулювання закону наслідували міжнародні акти, що закріплювали відповідні свободи. Встановлювалася неантагоністична сепараційна модель, яка надавала широкі можливості для самостійного розвитку релігійних організацій [74, с. 147-148; 122, с. 224-225].

В 1990-ті роки, у відповідь на численні гострі соціальні проблеми, стихійно почала формуватися система взаємодії українських церков і держави. У 1998 році, напередодні парламентських та президентських виборів, вперше була усвідомлена можливість інституційної співпраці українських церков і держави у межах партнерських відносин [22, с. 19]. Останні мислилися як такі, що встановлювалися б системою договорів, не порушували б автономії та суверенітету церков та держави. Рамковими для такого роду партнерських відносин були дискусійні майданчики між світською владою та Всеукраїнською радою церков і релігійних організацій. Таким чином, відразу було сформовано модель партнерства, яка передбачала багатосуб'єктність з боку церков. А саме, жодна з релігійних організацій не претендувала на те виключне становище, яке мала РПЦ в Росії, ГПЦ в Грузії, ЕПЦ в Греції чи ВАЦ у Вірменії. Змушені виступати разом, великі

релігійні організації України своєю метою поставили задоволення загальних релігійних потреб вірян, а не власні корпоративні інтереси. Також із боку держави існувала певна багатосуб'єктність у відносинах з церквами, оскільки відносини налагоджувалися на регіональному рівні через особисті відносини та на рівні міністерств та відомств через договори про співпрацю. Таким чином, партнерські відносини склалися у результаті виникнення договірних відносин і рамкова сепараційна модель багато у чому виступала фактором, що стримував розвиток реальної взаємодії держави, церков та суспільства [300].

Формування партнерських відносин через договори державних міністерств та відомств із окремими релігійними організаціями при збереженні конституційних норм щодо сепараційних відносин між державою та церквою в цілому формувалося під впливом релігійних організацій, які були зацікавлені у задоволенні релігійних потреб вірних, у розширенні власної місіонерської та соціальної діяльності. При обґрунтуванні необхідності партнерських відносин церкви наголошували на необхідності широкого впровадження норм міжнародних декларацій щодо прав людини, дитини, тощо [109]. Зокрема, ці норми передбачали право на релігійну освіту в школі, на задоволення релігійних потреб в армії, місцях позбавлення волі, тощо. Налагодження елементів партнерських відносин також було необхідним при спільному використанні пам'яток історичного значення, при сприянні в оформленні гуманітарної допомоги, тощо [22, с. 25]. Антагоністичне розуміння сепараційної моделі відносин стало не лише нереалістичним, а було б відвертим продовженням дискримінаційної політики стосовно релігійних організацій. Між тим, загальна політична установка «вільна церква у вільній державі» передбачала подолання залишків дискримінації за релігійною ознакою. Партнерство церков та держави у цій перспективі бачилося як одна із можливостей застосування європейського досвіду в українських умовах.

Слід визнати, що лише системна політика останніх років з подолання залишків дискримінації за релігійною ознакою сформувала правову основу для партнерської моделі відносин церков та держави у конкретних сферах соціальної діяльності. Разом із тим, конституційні норми щодо сепарації церкви та держави, церкви та

школи не дозволяють в умовах України формуватися національній моделі державної церкви.

Усі ці особливості історичного розвитку сучасних церковно-державних відносин супроводжуються зростанням кількості апеляцій до європейського досвіду як взірцевого і такого, що покликаний легітимізувати ту чи іншу правову модель або ту чи іншу політико-правову практику. При цьому для релігієзнавства стає все більш важливим дослідження різноманіття європейських моделей державно-церковних відносин та їх історичного розвитку, їх залежності від різноманіття історичних контекстів [103].

Особливої уваги потребує той факт, що відповідні дослідження відбуваються на фоні загальних дискусій щодо класифікацій моделей державно-церковних відносин у зв'язку з різноманітними постмодерними явищами релігійного та політичного життя, які утруднюють точне визначення моделей та зумовлюють їх фактичне змішання у несподіваних комбінаціях.

Релігієзнавці відмічають, що точний опис наявних державно-церковних відносин у певних однозначних моделях утруднюється ще й тим фактом, що представники релігійних організацій активно маніпулюють різноманітними моделями одночасно, вступаючи у відносини з державою. К.Штекль на прикладі ставлення РПЦ до держави в РФ показує, що провідні діячі цієї церкви діють так, ніби в РФ існують відразу три моделі релігійно-державних відносин: державна церква, вибіркова співпраця, відділення церкви від держави [308]. Дослідниця демонструє функціонування усіх трьох моделей в останні роки у риториці та діях пролайфівського руху РПЦ. На нашу думку, така ситуація стала можливою оскільки навіть в РФ церкви є своєрідним сегментом громадянського суспільства. І як інститути громадянського суспільства релігійні організації входять у різноманітні відносини з державою – як риторично, так і практично. Але при цьому певну модель можна завжди виділити як переважно наявну, навіть якщо з нею співіснують елементи інших моделей. Відповідно, адекватний опис певних моделей державно-церковних відносин не лише можливий, а і необхідний, так само як і описи реально наявних комбінацій певних моделей. Крім того, К.Штекль не

враховує такого факту, що сучасна російська модель державно-церковних відносин не передбачає розуміння РПЦ як «державної» церкви за моделлю англіканства у Великій Британії чи лютеранства у Данії, чи моделі переважного протегування за моделлю Греції. Зрощення держави та церкви в Росії генетично походить від відносин радянського періоду, коли церкви були багато у чому віддані на милість державних органів. Релігієзнавець В.Климов констатує «Модель державно-церковних відносин радянського періоду української історії виявляє надзвичайно велику залежність релігійних організацій від дозвільно-розпорядчих рішень державних органів за всієї декларативної відокремленості перших» [122, с. 222]. Відповідно, у Росії мова може йти про різні рівні залежності, про форми наближеності до прийняття рішень у державному бюрократичному механізмі, про численні преференції, але не про наявність повноцінної державної церкви. Так, лише два роки тому у Росії були прийняті рішення, що дозволили створити спеціалізовану вчену раду із захисту дисертаційних робіт, що повністю залежить від РПЦ, але формально складається із незалежних дослідників. Інші релігійні організації про такі можливості можуть лише мріяти. Але і «державна» РПЦ для створення такої спецради була змушена подолати шалений спротив частини бюрократичного апарату та суспільства, борючись за власні проекти та інтереси не як частина державного апарату, а як специфічна велика громадська організація.

Констатуючи умовість різноманітних класифікацій моделей державно-церковних відносин, які нам необхідно проаналізувати, ми не можемо не звернути уваги на проблемність самого терміну «державно-церковні відносини». Адже не усі релігійні організації є такими об'єднаннями чи частинами об'єднань, які традиційно іменуються «церквами». Українська дослідниця Л.Владиченко цілком вірно доводить, що релігійні організації в Україні та світі демонструють значне різноманіття, яке неможливо охопити у таких концептах як «церква» і «конфесія» у таких словосполученнях як «державно-церковні відносини» і «державно-конфесійні відносини». Слід погодитися з думкою Л.Владиченко, що термінологічно правильним є вживання виразу «відносини між державою та релігійними організаціями» [39, с. 39-40]. Разом із тим нам видається можливим

використовувати в якості умовного традиційного позначення цих відносин словосполучення «державно-церковні відносини».

У релігієзнавчій, історичній, юридичній літературі виділяється значна кількість моделей державно-церковних відносин, які, до того ж, деякі дослідники намагаються узагальнити у певні типи відносин [39, с. 40-41]. Якщо звичайно типологізація розпочиналася з виділення певних правових типів відносин, то сьогодні науковці більше уваги зосереджують на самому змісті державно-церковної взаємодії, а правові норми бачать у певній формалізації вже існуючих відносин. Наприклад, Л.Владиченко пише: «Під відносинами між державою та релігійними організаціями ми розуміємо сукупність форм суб'єктної взаємодії між державою та релігійними організаціями чи їх міжрелігійними об'єднаннями, які є актуальними у певний історичний період у всіх можливих сферах суспільного життя та одночасно легітимовані конкретними правовими нормами» [39, с. 41]. Отже, слід розрізняти моделі правових норм щодо державно-церковних відносин та реально функціонуючі відносини між державою та релігійними організаціями. Звичайно, що історичні традиції та конкретні умови існування церков визнають більше зміст відносин, ніж їх юридичне оформлення. Навіть якби відносини між державою та церквою зумовлювалися саме певним юридичним порядком, і то за його типом не можна було б однозначно судити про модель відносин, оскільки між правовими нормами та правозастосуванням існує певна різниця, яка в умовах Східної Європи може бути такою, що передбачені законом та реально наявні відносини можуть бути принципово різними типологічно. А тому необхідна історично-конкретна герменевтика всього комплексу державно-церковних відносин – від їх суб'єкт-суб'єктного ядра безпосередньої неформальної взаємодії до правових рамок, у яких ці відносини відбуваються.

Виділення конкретних моделей державно-церковних відносин зазвичай перевантажене через змішання чисельних класифікацій, які намагаються відразу охопити як типи формально-правового регулювання, так і типи політико-правового застосування норм у конкретному ставленні державних суб'єктів до релігійних організацій.

На нашу думку, релігієзнавчий аналіз сьогодні потребує перш за все виділення традиційного та модерного типів державно-церковних відносин. Для традиційного домодерного суспільства характерним є пошук єдності держави та церкви. У межах традиційного типу державно-церковних відносин можна виділити теократію як повне панування релігійних інституцій в суспільстві, папоцезаризм як теорію та практику переважання релігійного над світським, цезарепапизм як підкорення релігійної влади сакралізованій світській владі, «симфонію» як пошук певної рівноваги, при якій держава та церква виступали б двома владними інституціями, що разом служать цілому суспільству. Усі ці моделі передбачають суттєву необхідність для суспільства релігії як інституції, функцією якої є відтворення єдності соціуму. Модерне суспільство відрізняється віднайденням «світського простору» як цілком вільного від релігії, намаганням цілком витіснити релігійне начало у приватне життя. Церкви тут вже не є інституціями духовної влади, а об'єднаннями громадян за їх особистими переконаннями. Держава виступає як світська інституція, яка забезпечує і загальну світськість суспільства як цілого. Витіснення релігійного у сферу приватного передбачало монополію держави на формування конкретної моделі державно-церковних відносин. Звичайно, що держава була змушена враховувати історичні традиції, національні та конфесійні особливості світогляду, а також вплив різноманітних світських ідеологій. На нашу думку, таким процесам у часи модерну сприяли певні положення християнської теології, завдяки яким стало можливим різке розділення світського та релігійного. Але так само певні теологічні доктрини зумовлювали постійні намагання церкви впливати на суспільні процеси, на державну владу, на правовий порядок. Для доби модерну в цілому характерними є сепараційні та кооперативні моделі державно-церковних відносин. При цьому сепараційні моделі відносин звичайно релігієзнавцями розділяються на антагоністичні та неантагоністичні, що зумовлене різним ставленням політичної влади до церкви при застосуванні норм законодавства, що передбачає різку сепарацію між державою та релігійними організаціями. Очевидно, що відділення церкви від держави та школи у Франції мало забезпечити панування в суспільстві світських ідеологій як нормативних, тоді

як релігійний світогляд був лише терпимим у якості приватної справи кожної особистості. У СРСР ця модель була радикалізована та синтезована із тотальним контролем держави над релігійним середовищем. У США сепараційна модель покликана забезпечити ідейну нейтральність. Держава не підтримує жодної церкви, відділена від них усіх, але й і не сповідує секуляризаційних ідеологій. Світоглядна нейтральність держави дозволяє навіть сприяти релігійним організаціям у певній обмеженій мірі, наприклад, через податкові пільги. Визнання великої соціальної ролі релігійних організацій пов'язується при цьому не із забезпеченням ними єдності соціуму, як це було характерно для традиційного суспільства. Релігійні організації мають певні права як об'єднання вільних громадян, чії права мають бути забезпечені та захищені як законодавчо, так і практично. Саме це дозволяє у США функціонувати інституту капеланства у військових підрозділах, при чому відповідне служіння капелани несуть як офіцери на професійній основі. Ідея прав віруючих та релігійних об'єднань була визначальною і при формуванні українського законодавства про свободу совісті. Така сепараційна модель є яскраво модерністичною, оскільки тут поєднуються дві фундаментальні для модерного лібералізму ідеї. По-перше, це ідея світської держави, покликаною служити окремим індивідам. По-друге, це захист основоположних прав особистості, в тому числі – від посягань державного апарату на визначення її світогляду та свободи її дій. Але не можна вважати лише ліберальну сепаратну модель модерною, а усі інші різновиди державно-церковних відносин, в тому числі партнерські, визначати як недостатньо модерні. У силу різного роду історичних обставин, які заслуговують на окремий аналіз, у цілому ряді країн Європи склалися партнерські державно-церковні відносини. При цьому церкви виступають як колективні суб'єкти громадянського суспільства, як соціальні партнери держави, що не просто представляють індивідів та їх інтереси, але діють саме як певні соціальні корпорації. Маючи на меті більш повне задоволення прав членів релігійних організацій та сприяння різноманітній діяльності цих організацій, держава сприяє соціальним проектам церков, частково їх фінансуючи, забезпечує реалізацію права на релігійну освіту через викладання відповідних предметів у школах, сприяє

богословським факультетам у державних ВНЗ, тощо. Як залишки домодерних привілеїв слід розглядати визнання державою церковних шлюбів, заборону прозелітизму у ряді країн. Також до такого роду рудиментів початково належала практика збирання релігійних податків у ряді країн Європи. Але поступові трансформації законодавства дають можливість громадянам перенаправляти відповідні кошти і нерелігійним організаціям, а відповідно церкви як соціальні інститути змагаються з світськими громадянськими організаціями за прихильність платників податків, чим зменшується вплив конфесійних ідентичностей.

У добу постмодерну спостерігається криза секуляризаційних процесів у соціумі. Релігія повертається у публічну сферу, відбувається релігійне відродження у цілому ряді регіонів, релігійна ідентичність стає політично та геополітично більш значимою. Разом із тим не можна говорити про просте відродження домодерного стану справ, оскільки цілий ряд соціальних груп активно борються за збереження модерного секулярного суспільства. Церкви та релігійні інституції не відчувають за собою такої сили, щоб претендувати на статус духовної влади, яка діє у суспільстві паралельно до влади світської. Єдиним винятком, коли така концепція пропонується в якості регулятивної моделі, є документ «Основи соціальної доктрини Руської православної церкви», що був прийнятий у 2000 році. У ньому держава та церква мисляться як дві інституції влади, які разом впливають на суспільство, визначаючи його розвиток. При цьому ідеалом держави вважається монархія, при якій церкві, через вплив на керівництво держави, було б легше здійснювати і власну владу. Однак, відносини «симфонії влад» мисляться як цілком можливі й за умов демократії. В таких концепціях проявляється світоглядний патерналізм, оскільки держава та церква мисляться як інституції влади над суспільством, яке саме по собі не здатне визначати правильні та ефективні шляхи власного розвитку, вибирати цінності та принципи свого життя. Цікаво, що у Росії РПЦ де-факто намагається реалізувати відповідну модель симфонії себе як «духовної еліти» та «духовної влади» через постійні системні зв'язки з державним керівництвом та наближеною до останнього олігархією. Намагання утвердити цю модель взаємодії керівництва РПЦ із керівництвом держави при сприйнятті

суспільства як пасивного об'єкту подвійного впливу були характерними за президенства В.Януковича. Але така модель може працювати лише за умов фактичного повного підкорення церкви як «духовної влади» державі як реальному інституту влади. Відповідно, при значному розвитку постсекуляризаційних процесів, церкви та релігійні організації зазвичай надають переваги позиціюванню себе як інституцій громадянського суспільства. А тому державно-церковне партнерство мислиться не як синергія зусиль двох інституцій влади, а як специфічний різновид соціального партнерства держави і віруючих громадян, держави та релігійних організацій.

В українському релігієзнавчому дискурсі та державницькій практиці все більше утверджується думка, що «не лише сепараційна, франко-американська модель, яку наслідувала Україна, відповідає міжнародним стандартам релігійної свободи» [74, с. 144]. Загальними рисами сепараційної моделі є: рівність усіх релігійних організацій перед законом; церква не виконує жодних державних функцій; держава не втручається у внутрішні справи церкви за винятком випадків правопорушень з боку останньої; держава не спонсорує церкву і не підтримує її в інший спосіб; релігійна освіта надається виключно в недержавних освітніх закладах [74, с. 145]. На нашу думку, повна реалізація сепараційної моделі неможлива хоча б через те, що релігійні організації мають певні пільги у оподаткуванні, і це вже є певною формою підтримки їх як спільнот громадян. Але все-таки, сепараційна модель в цілому передбачає відсутність законодавчого оформлення партнерства держави і церков.

Коопераційна модель передбачає співпрацю держави з провідними конфесіями країни [245, с. 91]. У Європі конституційне законодавство містить положення про привілейоване становище тих чи інших церков у таких країнах як ФРН, Данія, Швеція, Італія, Іспанія, Греція, Болгарія, Грузія, Вірменія, Литва. Відповідно, слід визнати, що корені коопераційної моделі – у середньовічному та модерному статусі церкви як владної інституції з певним колом власним повноважень. Залишками привілеїв є визнання державою у ряді країн церковного шлюбу, наявність законодавчих норм про певне віросповідання глав держав-

монархів чи ряду інших посадовців, наявність квот для церковних діячів у парламенті. Очевидним рудиментом є заборона прозелітизму в Греції та Вірменії.

Ряд характерних рис коопераційної моделі державно-церковних відносин можна вважати нормативними зараз та перспективними на майбутнє. По-перше, це – реалізація спільних соціальних проектів за умов часткового або навіть повного фінансування державою. По-друге, це запровадження та підтримка релігійної освіти у школі для бажаючих. По-третє, це підтримка державою духовної опіки вірних з числа військових або засуджених у місцях ув'язнення. По-четверте, це співробітництво в області збереження історичних та культурних пам'яток.

Особливим видом співробітництва є «пряма державна матеріально-фінансова підтримка церкви або стимулювання такої підтримки з боку приватних осіб та організацій через запровадження системи податкових пільг» [74, с. 150]. Така форма партнерства викликає певну критику у деяких державах, і платникам податків надається можливість фінансово підтримувати не лише церкви, а й громадянські організації. На нашу думку, такого роду явища теж все більше будуть оцінюватися як певний рудимент для європейських моделей державно-церковних стосунків і тому запровадження таких практик в Україні є нереалістичним.

Синтетична типологія державно-церковних відносин була запропонована С.Онищук [200]. Дослідниця цілком вірно відмічає: «Якщо узагальнити існуючі класифікації, наведені у фаховій літературі, беручи за основу історичні умови формування правового статусу церкви, можна виділити такі типові моделі: теократичну (папоцезаризм), цезаропапістську, протекціоністську (державна церква, клерикальна модель), секуляризаційну, партнерську» [200, с. 2]. С.Онищук вважає, що сьогодні теократія існує у Ватикані, Ірані та Саудівській Аравії. На нашу думку, це твердження дещо перебільшене, оскільки теоретичного правління у його чистому вигляді окремого типу сьогодні вже фактично не існує. Дослідниця вважає, що цезаропапізм відійшов у минуле разом із крахом Російської імперії. Однак, елементи традиційного підкорення церкви державній бюрократії існують в тій же Росії, і тому зовсім заперечувати існування цього типу відносин неможливо, якщо вважати реальність теократію. На нашу думку, як теократія, так і

цезарепапізм залишилися однаково у минулому, і сьогодні неможливо говорити про існування таких типів державно-церковних відносин. Протекціоністська модель, яка склалася в епоху Реформації, передбачає привілейований статус державної церкви, політичну підтримку церкви з боку державної влади. Прикладами протекціонізму на думку С.Онищук є сучасна Греція, Англія, Норвегія, Швеція, Данія, Фінляндія. Також з точки зору права саме ця модель існувала з часів Петра I до 1917 року.

Секуляризаційна модель згідно з дослідницею конституційно все більше розповсюджується. Але при цьому ця секуляризаційна модель С.Онищука поділяється на дві конкретні моделі: сепараційну та конфронтаційну [200, с. 3]. Сепараційна модель передбачає невтручання держави у справи церкви, тоді як конфронтаційна характеризується «обмеженнями або придушенням державою матеріального і правового становища». С.Онищук до конфронтаційної моделі відносин не лише ті відносини, що були в СРСР та країнах соціалістичного табору. Фактично, конфронтаційна модель – це те, що інші дослідники називають «сепараційною антогоністичною» моделлю. Сепараційна неантагоністична модель вдало називається С.Онищук просто сепараційною.

Партнерська (коопераційна, солідарна) модель розуміється дослідницею як співпраця держави і церкви як суспільних інститутів в інтересах цілого суспільства, засновуючись на системі конкордатів. У країнах ЄС система конкордатів поширилася з ініціативи папи Римського і сьогодні є дієвою у Польщі, Австрії, Угорщині, Литві, Словаччині, Італії, Португалії. Разом із тим, нам видається, що партнерська модель не може зводитися до системи конкордатів та договорів, а й засновуватися на особливостях національного законодавства.

Отже, для сьогодення переважно характерна переважно сепараційна та партнерська моделі. Конфронтаційна, теократична, цезоропапістська моделі скоріше належать минулому.

Ю.Кальниш [115] в основу власної класифікації покладає політичні аспекти взаємодії церкви і держави. Перша модель – «синкретична», коли держава і церква розглядаються як нероздільні частини суспільного організму, при підкоренні однієї

інституції інші. Тому в межах цієї моделі об'єднуються і теократія, і державна або національна церкви. Друга модель – антагоністична, коли держава не надає церкві простору для вільного розвитку. Третя модель – симбіотично-партнерська, при якій держава оцінює церкву як рівноправного суб'єкта взаємовигідних відносин та співпраці [200, с. 4]. У межах цієї моделі можливі різноманітні типи – по-перше, конкордату держави і церкви; по-друге, відносини при яких церкви виступають не як суб'єкти конкордатних відносин, а як суспільні корпорації; по-третє, ліберально-симбіотичну, коли відносини регулюються договорами на місцевому і галузевому рівнях. Ці класифікації Ю.Кальниша є ефективними для нас, оскільки можна сказати, що Україна відійшла від антагоністичної моделі, перейшла до ліберально-симбіотичної, типу конкордатних відносин чужа. Сьогодні відбувається становлення відносин держави як загальнонаціональної владної інституції та церков як суспільних корпорацій, жодна з яких не може бути рівною за впливом на суспільство із державою як такою.

На думку С.Сьоміна [266] державно-церковні відносини необхідно класифікувати за типом політики щодо релігії, релігійних організацій та віруючих. Теократичну модель на сьогодні представляє лише Іран, бо там релігія виступає єдиною державною ідеологією. Політика «релігійного ототожнення» як пом'якшений варіант теократії існує у ряді мусульманських країн. В Європі та світі існують політичні моделі, що передбачають функціонування державних церков. Також в окремий тип виділяється політика визнання з боку держави певних релігійних організацій як таких, що мають право на особливий захист згідно з конкордатами. Розповсюдженою є коопераційна модель відносин, що функціонує без конкордатів. Також впливовою є сепараційна модель. Дослідники зазначають, що політика державної ворожості до релігії відходить у минуле.

В.Єленський [83] виділяє особливу пострадянське модель, яка як перехідний тип включає у себе різні види державно-церковних відносин та динамічно змінюється від антагоністичної до коопераційної.

Ю.Решетніков звертає увагу на те, що коопераційна модель може бути або конкордатною, або ідентифікаційною. При цьому конкордат може бути не

встановлений юридично, але функціонувати як реальність державно-церковних відносин. Ідентифікація церкви з державою може відбуватися навіть всупереч положенням конституції – як це є у сучасній Росії [275, с. 75]. Сепараційна модель тлумачиться Ю.Решетніковим занадто вузько – як така, що «як правило не припускає співпраці між державою і церквою» [275, с. 80]. В цілому дослідник виступає за законодавче закріплення в Україні партнерської форми державно-церковних відносин.

Український правознавець Д.Вовк у монографії «Право і релігія» відмічає, що найдавнішою є модель теократична, що передбачає підкорення у тій чи іншій формі світського життя у державі релігійним нормам та інституціям, домінуюче становище церкви у всіх або більшості соціальних сферах [42, с. 176]. Вовк цілком вірно відмічає, що цілком теократичною державою сьогодні є лише Ватикан, тоді як навіть Іран є теократією лише частково [42, с. 177].

На думку Д.Вовка, друга модель - підпорядкування церкви державі характерне для ранньомодерного суспільства на Заході, але на Сході воно було реальним змістом того, що дістало назви «симфонії влади» [42, с. 177-178]. Особливою моделлю було «державно-церковне протистояння» [42, с. 178], наслідки якого лише долаються зараз у пострадянській дійсності [42, с. 179].

Третя модель – це автономне існування держави і церкви, яке передбачає можливість панування двох форм відносин – або сепарації або кооперації [42, с. 179-180]. Сепараційна форма відносин, повністю запроваджене у ЄС лише в Франції, передбачає наступні риси: «рівність усіх релігійних організацій перед законом, відсутність матеріальної підтримки релігійним організаціям з боку держави, невтручання держави у внутрішні справи церкви за винятком випадків правопорушень з боку останньої, відстороненість церкви від виконання державних функцій, надання релігійної освіти виключно в недержавних освітніх закладах» [42, с. 179]. Українські відносини згідно із законодавчим порядком є автономними, помірковано сепараційними [42, с. 180]. Це дозволяє уникати конфліктних ситуацій, які при протегуванні певних церков в українських умовах були б невідворотними [42, с. 180-181]. Коопераційну форму відносин в

Україні Д.Вовк вважає відсутньою оскільки законодавчо не передбачені такі її складові. Адже «коопераційна форма відносин держави і церкви зумовлює широкий спектр сфер їх можливої взаємодії, а саме: визнання релігійних шлюбів (Канада, Іспанія, Італія, деякі ісламські країни), наявність релігійної освіти у державних освітніх закладах, що, як правило, поєднується із правом відмовитися від неї (Велика Британія, Ізраїль), пряма державна матеріальна підтримка церкви та заохочення такої підтримки з боку приватних осіб (Данія, Швеція, Велика Британія), фінансування соціальних програм церкви та співпраця у галузі охорони культурних пам'яток, що мають релігійне значення і одночасно історичну цінність» [42, с. 180]. Ці складові в Україні дійсно відсутні, оскільки триває лише обмежене впровадження окремих елементів, наприклад, викладання релігії на факультативній основі у школах та комерційній основі у ВНЗ. Не існує також і системи конкордатів. А такі явища як капеланство в армії та місцях позбавлення волі можливі при сепараційній моделі відносин.

Отже, в цілому Україна знаходиться у пошуках національної моделі державно-церковних відносин, і теоретичні та практичні аспекти цих процесів потребують власного аналізу при уточненні того, якими саме є європейські державно-церковні відносини та яким є досвід їх впровадження в Україні.

Висновки до першого розділу

В розділі охарактеризовано джерельну базу дослідження, з'ясовано ступінь наукової розробки проблеми, запропоновано методологію дослідження. Виявлено, що застосування європейських моделей державно-церковних відносин в Україні відбувається в умовах неясності щодо нормативної класифікації цих моделей та ідейного оптимізму щодо переходу до систематичного партнерства держави і церкви, держави й суспільства. При цьому Україна переживає драматичний перехід від сепаратної до партнерської моделі державно-церковних відносин. Про необхідність становлення партнерської парадигми та навіть регуляції відносин за допомогою конкордатів вперше в кінці 1990-х років почали говорити провідні українські релігієзнавці (В.Бондаренко, В.Єленський).

Згодом відповідні пропозиції почали лунаати з боку лідерів церков. І лише загрози, що постали у зв'язку із сучасною кризою на Сході України, дозволили повністю перейти до практичного систематичного втілення моделі партнерства. Динаміка становлення партнерської моделі державно-церковних відносин привертає все більшу увагу науковців (Л.Владиченко, Л.Филипович, Ю.Чорноморець), але в цілому залишається малодослідженою. Доведено, що популярні уявлення про європейські моделі державно-церковних відносин потребують значної корекції через панування спрощених уявлень про типологізацію, історичну генезу та перспективи цих відносин у Європі. Міжнародне право передбачає нормативність сепараційної моделі державно-церковних відносин, але надає широкі можливості й для розвитку партнерства держави та релігійних організацій. Зумовлене це загальним постулатом про необхідність захисту свободи світогляду. Конкретні форми партнерства у різних сферах соціального життя переважно зумовлені історичними конфесійними і національними правовими традиціями. Незважаючи на складнощі типології наявних у сучасних європейських країнах моделей державно-церковних відносин, у роботі запропоновано авторську типологію європейських моделей державно-церковних відносин, що вибудовується не стільки на правових, як на емпіричних умовах взаємодії держави та церкви. У підсумку цього, виокремлено сепараційну і коопераційну моделі державно-церковних відносин у сучасній Європі. Поряд із вказаним підкреслено, що модель державно-церковних відносин визначається не стільки внутрішнім чи міжнародним законодавством, позаяк воно сьогодні позначене високим рівнем уніфікації, а тому вимагає відокремлення церкви та держави, а передусім історичним досвідом народу та специфікою його націостворення, особливо у випадках, коли релігія трансформується в національний символ та має високий рівень довіри суспільства, призводить до того, що держава змушена вибудовувати з релігійними організаціями партнерські стосунки через систему додаткових договорів про співробітництво. В цілому в європейському та українському просторі правових та політичних відносин відбувається формування

фактичного гнучкого типу відносин у межах від посткомуністичної помірковано сепаратної моделі до помірковано партнерської моделі. У Європі де-факто як пережитки осмислюються традиційні форми домодерного і модерного глибокого партнерства: існування державних церков, форм пріоритетного виділення певних церков, передання церквам ряду повноважень, здійснюваних державними органами. Разом із тим узвичайненими та закономірними сьогодні є форми співробітництва держави і церков у сфері забезпечення прав військовослужбовців та засуджених, у області освіти, у соціальній сфері. Часто до пережитків традиційного партнерства відносять наявність «релігійних податків», але і у цій області відбувається певна модернізація, в тому числі через розгляд церков як громадянських організацій, а не віросповідних інституцій. Важливе загальнотеоретичне та релігієзнавче значення має виокремлення формально-правових моделей та моделей реальної державної політики відносно церкви, її становища у суспільстві, її взаємодії з державою. Формально однакові правові рамкові норми дають можливість розвиватися різноманітним практичним формам співпраці, які, однак, вимагають власного правового закріплення. Де-факто мова йде про певну культуру державно-церковних відносин, яка породжує певні правові механізми. Ця культура динамічно розвивається, приводячи до зміни правових норм та практик їх застосування. В Україні важливе значення в умовах переходу від помірковано сепаратної моделі до помірковано партнерської моделі має постійний діалог держави та церкви, а тому і саме модель може бути названа діалогічною.

РОЗДІЛ 2

ІСТОРИЧНІ КОЛІЗІЇ РОЗВИТКУ ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН НА ЄВРОПЕЙСЬКИХ ТЕРЕНАХ

2.1. Світоглядні та соціокультурні витоки дуалізму держави та церкви у Західній Європі

Історія «нової» Європи сягає своїм коріння світоглядних змін Нового часу, які, поряд з іншим, виявилися у чіткій інтенції європейського інтелектуального дискурсу та, відповідно, суспільства на секуляризацію. Однак, остання, як доводить Х. Кокс, супроводжувала європейську цивілізацію протягом усієї історії її становлення [131, с. 33-44]. В цьому контексті, на думку дослідника, варто пригадати хоча б той факт, що перші християни були готові молитися за імператора, але не хотіли брати участь в його культурі. Таке відношення до державної влади мало ключове значення не тільки для подальшого розвитку християнства, але й процесу десакралізації політичної влади. Позаяк, молитва за імператора, який здійснював свою владу у певній обмеженій сфері була цілком закономірною дією – вона легітимізувала та водночас обмежувала імператорську владу. Натомість релігійні практики присвячені вшануванню імператора, для першохристиян були недопустимі. Істинним Богом і владикою, вони визнавали тільки Ісуса Христа, за допомогою якого був створений світ («Споконвіку було Слово, а Слово в Бога було, і Бог було Слово... Усе через Нього повстало, і ніщо, що повстало, не повстало без Нього» (Ів. 1:1-14)), і який незабаром повернеться в цей світ, оскільки тут «оселя Бога з людьми, і Він житиме з ними!» (Об'явл. 21:3). Важливе значення для утвердження інтенції на секуляризацію відіграло й тлумачення ранніми християнами процесу творення світу. Зокрема, вони акцентували увагу на тому, що земний світ – це творіння Бога, яким, як свідчить слова «І Бог побачив, що добре воно» (Бут. 1:10), Він милувався на кожному етапі творення. Первинної або «доброї» природи світу, не змінювали й твердження апостола Івана про те, що «ввесь світ лежить у злі»

(1Ів. 5:19), оскільки тут гріховність постає не стільки атрибутом світу, який сам по собі й надалі характеризується словами «добре воно», а є набутою, в результаті гріхопадіння людини, властивістю: зло увійшло у світ і спотворило його красу. Утім, як свідчить Святе Письмо, після другого пришестя, краса світу знову відродиться і постане «нове небо і нова земля» (Об'явл. 21:1). І в кінці часів засяє справжня краса Божественного творіння – очищена, врятована, перетворена.

Зважаючи на те, що зло увійшло у світ і спотворило його через людину, так само як і очищення світу від зла, має відбуватися через людину, а саме у підсумку її «обоження», повернення богоподібності. Фактично, людина мала знову відкрити свою внутрішню, духовну, природу, позаяк, за справедливим зауваженням Г. Гегеля, ідея спасіння у Христі означає розкриття духовної сутності людини, яка, відчужуючись від своєї земної природи, може досягнути істинного та вічного буття [49, с. 309]. В світогляді перших християн, продовжує свою думку мислитель, панувала думка, що саме завдячуючи життю і смерті Христа, проявилася єдність Бога і людини, а тому Його життєвий шлях має пройти кожен християнин, для того, щоб стати сином Бога та громадянином Його царства.

Без уваги на те, що альфою і омегою християнського віровчення є постать і вчення Христа, християнська релігія постала не стільки на привнесених Ним в європейський світогляд ідеї, як проповідях апостолів [49, с. 310]. Так, керуючись словами Христа «Бо де двоє чи троє в Ім'я Моє зібрані, там Я серед них» (Мт 18:20), зафіксованими у Євангеліє від Матвія, перші християни організовувалися в громади, які в цей час вважалися єдиною можливістю долучитися до християнської істини – вона відкривалася людині у живій традиції співжиття у християнській громаді [131, с. 61].

Ранні християнські громади поставали особливими, відокремленими спільнотами, які не реагували ані на постанови держави, ані на ті погляди, виразником яких була держава, ані на заходи, що проводилися державою. Відмова від участі у державному житті та заперечення сакральної влади

імператора, зумовлювала переслідування і порушувала ненависть до християн, які, саме завдяки нескінченній внутрішній свободі проявили незвичайну непохитність, позаяк муки і страждання терпляче переносилися заради вищої істини. Внутрішня сила християнства була викликана не стільки чудесами апостолів, як змістом самого вчення й, зокрема, словами Христа: «Багато хто скаже мені в той день: господи! господи! Чи не від твого імені ми пророкували? І не твоїм ім'ям бісів виганяли? І не твоїм ім'ям багато чудес творили? І їм оголошу Я тоді: «Я ніколи не знав вас; відійдіть від мене, хто чинить беззаконня!» [49, с. 310]. Як бачимо, головною інтенцією першохристиян був світ інший, світ майбутнього, який утвердиться після другого пришествя Христа. Цей світ буде позбавлений атрибутів світу земного, а цінності його змарніють перед обличчям вічного життя.

Констатуючи відокремлення ранніх християнських громад від держави та цінностей земного життя, все ж не варто ігнорувати їх органічної єдності з тогочасним соціокультурним буттям. Позаяк, формування християнських громад, відбувалося, з одного боку, на тлі їх ставлення до римського світу й передусім імператорської влади, а з іншого – до істини, втіленої в догматичному віровченні. Відповідно до останнього, християнська громада розглядалася як царство Христа, яке не тільки існуватиме в майбутньому, але й, через присутній в ньому дух Христа, існує в сьогоденні. В царстві Христовому діють несумісні з наявними в земного (зазвичай пов'язаному з язичництвом) закони та цінності, незважаючи навіть на його зв'язок зі світом мирським. Фактично, дух Христа проявляється саме у мирському житті громади, а тому, підкреслює Г. Гегель, «церква, як зовнішнє наявне буття, є не тільки релігія в протилежність іншої релігії, але в той же час і мирське наявне буття поряд з мирським наявним буттям» [49, с. 313].

Виходячи з того, що духовне життя у Христі у теперішньому, не можливе поза земним життям, з притаманним йому свавіллям індивідів, Царство Боже має бути спеціально організованим. Адже, одного лише знання людини про істину достатньо лише для добровільної відмови людини від злої волі, однак

воля людська ще не перейнялася божественністю, а тому «розуміння ще не самостійне, але існує лише в душі чужого авторитету» [49, с. 313]. Іншими словами, людина залишається позбавленою повноцінної суб'єктивної свободи, а тому християнська громада потребувала керівників та мирської організації, через яку встановлюється істина і забезпечується долучення до неї.

Сформована християнська церква від самого початку розглядалася як Царство Небесне, яке хоча й має визначену зовнішню форму, все ж залишається надбанням духовного світу, а тому протиставляється світській державі. Приміром, як духовне утворення, церква, на думку раннях християн, не повинна платити ніяких державних податків, а світська юрисдикція не може поширюватися на духовних осіб, позаяк церква сама керує своїм майном та особами, що належать до неї. У підсумку цього, підкреслює Г. Гегель, в тогочасному соціокультурному бутті формується виразний контраст, який полягає в тому, що на стороні мирського виявляються лише окремі особи і влада імператора, а на іншій стороні виявляється повна демократія громади, яка обирає собі своїх керівників [49, с. 314].

Поступово перетворюючись на інститут, керований Святим Духом, церква стала легітимним спадкоємцем апостолів в інтерпретації Святого Писання, у підсумку чого її існування набуло двоїстого характеру – вона була одночасно церквою духу та церквою культу. Така своєрідність її буття, на думку П. Козловські, була зумовлена тим, що церква, розглядалася як втілення завітів Христа апостолам, у підсумку чого вона керувалася тільки Святим Духом, а тому вважалася духовно вільною інституцією. Іншими словами, церква позиціонувала себе як носій апостольського авторитету, завдяки втіленню духовної свободи. На цій же концептуальній основі формувалися її претензії на легітимне панування і владу [130, с. 58].

У підсумку теологічного обґрунтування своєрідності релігійної організації, церква, вже за часів апостола Павла, мислилася за аналогією з політичною корпорацією, яка претендувала на створення Царства Божого на землі. Однак, своє класичне обґрунтування ця інтенція отримала у роботі Августина

Блаженного «Про град Божий» [1]. В цій праці, мислитель, спираючись на тогочасні соціокультурні реалії та Біблію (і передусім псалми), обґрунтовує думку про пріоритет граду божого перед градом земним, як мінімум завдяки тому, що в ньому перебуває Всевишній, який захищатиме град божий у всі віки. Натомість представники граду земного, обмежуються жалюгідною могутністю, створюючи для себе приватні володіння та вимагаючи від своїх підданих божественних почестей. Хоча у роботі Августина відсутнє пряме ототожнення граду земного зі світською владою та земною державою, ця інтенція є цілком очевидною. Це дає підстави припускати, що град божий, як громада християн, протиставляється Августиним владі римських правителів, яких вшановували подібно до богів [274]. Іншими словами, маємо всі підстави стверджувати, що Августин протиставляє граду божому або інституалізованій християнській громаді (церкві) земну державу, яка, на його думку, є суспільством нечестивих, які освячують свої дії ім'ям Христа, однак вони не живуть християнським життям, а тому під час страшного суду Христос відступиться від них. Очевидно, що таке тлумачення ролі та значення політичної влади, знецінювало її в очах спільноти та десакралізувало владу правителя, яка у підсумку цього поступово набувала секуляризованої форми.

Як бачимо, Августин висвітлює два типи держави, з одного боку, він ставить земну державу – її політика ґрунтується на самовихвалянні володарів, егоїзмі і прагненні до завоювань, а з іншого – небесну державу (християнську, Божу) – вона опирається на принципи справедливості та християнської любові. І хоча справжня справедливість і любов, на думку мислителя, можливі лише в християнській державі, з цього, зауважує Ю. Майка, ми ще не можемо робити висновок, що для Августина всі держави, в тому числі і язичницькі, погані. Навпаки, користуючись принципами суб'єктивної свободи, мислитель доводить, що Римська держава, з притаманними їй високими цивільними ідеалами, була державою у повному сенсі цього слова [179, с. 106].

Експлікуючи вчення про град божий, Августин особливу увагу приділяє питанню про відношення держави до релігії та, відповідно, Церкви. Його

вирішення залежить від того, чи вважає держава себе абсолютною цінністю. Адже, у випадку, коли правителі проявляючи егоїзм, не здатні виконувати свою основну функцію – захищати мир і порядок в суспільстві та державі, вони стоять в опозиції до церкви. Адже, пануючи над людьми, вони ігнорують настанови Всевишнього, який створив людину за власним образом і подобою, як істоту, що має здатність пізнавати, воліти, діяти та прагнути до свободи. Тобто, кожна людина за природою є вільною й має панувати тільки над світом тварним (не розумним), оскільки заповідав Господь: «оволодійте нею [землею – О.М.], і пануйте над морськими рибами, і над птаством небесним, і над кожним плазуючим живим на землі!» (Бут. 1:28). Натомість панування людини над людиною є результат гріхопадіння, яке спотворило природу людини, зумовивши не тільки панування людини над людиною, але й обожнення людей (правителів). Зважаючи на це, Августин подекуди протиставляє град божий, граду земному, називаючи зневажливо останній царством диявола, позаяк саме тут найбільше проявляються збочення в організації та формах державної влади та її інститутів [179, с. 108].

Без уваги на зроблені зауваги, Августин все ж не вважає земну державу абсолютним злом, позаяк у випадках, коли вона визнаючи своє інструментальне значення, виконує свою основну функцію – захищає громадян та релігію, вона сприяє утвердженню та розвитку граду божого на землі. Як бачимо, запропонована Августином інструментальна функція держави дає його підстави проголосити пріоритет церкви над державою [179, с. 109]. Водночас, подекуди складається враження, що ведучи мову про земний град – державу, Августин веде мову не стільки про взаємозалежність релігії (церкви) та світської держави, скільки прагне показати необхідність мирської організації християнської громади. Адже тільки, організований за зразком світської держави, град божий може забезпечити повноцінний розвиток християнської громади (християнського світу), водночас утверджуючи повноцінний пріоритет духовної влади над світською.

Обґрунтований Августином дуалізм держави та церкви, у єдності з підкресленою ним інтенцією на компліментарність цих двох соціальних інститутів, мав непересічне значення не тільки для подальшої секуляризації європейського суспільства, але й зумовив різке протистояння папи римського та світських правителів, які зазвичай намагалися отримати не тільки політичну, але і релігійну владу в західному світі. На соціокультурному рівні, це протистояння виявилось у спробі германських королів створити Священну Римську імперію німецької нації з метою отримання влади над німецьким єпископатом. В такому випадку, останній перетворювався на знаряддя зовнішньополітичної діяльності імператора на Сході, оскільки в той час тільки християнізація язичницьких народів видавалася ефективним засобом політичної експансії Німеччини [132].

Не менш амбітними були й наміри пап, які після інституційного оформлення церкви, «жадали володіти не тільки ключами собору св. Петра, а й мечем Імперії». Про це свідчать непоодинокі спроби теологічного обґрунтування включення світського в сферу духовного [131]. Ця інтенція чітко проявляється у вже згаданій нами роботі Августина Блаженного «Про град божий», в якій мислитель обґрунтовує неспроможність держави забезпечити благо життя та реалізувати кінцеву ціль людини, водночас підкреслюючи необхідність підпорядкування світської влади церковній [1]. На думку мислителя, повноцінне людське життя після гріхопадіння можливі лише в божественній державі, в церкві, в проекції очікування остаточного встановлення Царства Божого на землі. Така установка перетворює церкву в єдиного законного носія соціальних потреб. Натомість держава може на суто утилітарних підставах виконувати роль допоміжного засобу, стояти на службі церкви, без уваги навіть на те, що вона слугує справі земного світу, який, однак, у світлі християнського об'явлення є лише засобом досягнення Царства Небесного. У підсумку цього, зауважує П. Козловські, у вченні Августина, відношення церкви і держави, постає як відношення субординації: істинна цінність державних цілей – це істина релігії і церкви, що слугує релігії, а тому

доки відношення церкви і держави не розглядаються у відношенні субординації, церква не може примиритися з державою [130, с. 75].

Запропонована Августином ідея субординації у відношенні церкви та держави, що тлумачилася як свого роду проміжна ланка в процесі становлення християнського світу, а подекуди навіть як невдала альтернатива церкви під головуванням папи римського, поступово трансформувалося у доволі успішну ідеологією. Зневажливе ставлення католицької церкви до держави набуло свого апогею у діяльності папи Григорія VII (Гільдебранда), який завзято обстоював теократичний ідеал, субстанційним фундаментом якого має стати Римська церква, як берегині незмінної релігійної істини. В такій суспільній організації, духовенство пануватиме над світським життям, водночас беззастережно підкоряючись папі римському, позаяк, на думку папи Григорія VII, «один тільки папа має право видавати закони і зміщати єпископів, судити його ніхто не сміє і вирок його не допускає заперечень» [129].

Практична реалізація світоглядних інтенцій Григорія VII щодо теократії, була законодавчо оформлена у складеному за його підписом «Диктаті папи» (1075 р.). В цій законодавчій збірці, зауважує М. Козлов, містилося ряд положень, до яких ще ніхто не доходив. Серед них, приміром, твердження про те, що «папа є князем над царствами світу і має необмежену владу над усіма князями і монархами» [129], а тому кожен світський правитель має розглядатися тільки як уповноважений папи, якого подібно до єпископів призначатиме, а як наслідок і скидатиме папа за власним розсудом. Такі повноваження пояснювалися не тільки логічним наслідком надання папі статусу верховного правителя західного світу, але й 22-м пунктом документу авторства Григорія VIII (1075 рік) «Диктат папи», який стверджував, що Римська церква ніколи не помилялася, і ніколи не буде помилятися за свідченням Писання, а тому кожен Римський первосвященик, якщо він канонічно обраний, заслугами апостола Петра стане святим [133].

Зауважимо, що поряд з узаконенням необмеженої влади папи у світському житті, папський «Диктат» звільняв духовенство від світської влади, хоча б

тому, що «... королі та правителі ведуть свій початок від тих, хто знехтував Бога та вирішив через сліпу жадобу й нетерпиму самовпевненість зробити себе панамі над рівними собі, себто людьми, за допомогою насильства, зради, вбивства і мало не всіх відомих злочинів, до яких їх спонукав володар цього світу Диявол» [256, 226]. У світлі католицького віровчення, таке тлумачення світських правителів, було цілком закономірним, позаяк їх влада завжди біла пов'язана з примусом, однак у світлі тогочасних соціокультурних реалій, така норма викликала свавілля духовенства.

Загалом після «Диктату папи», світська держава починає розглядатися християнськими мислителями передусім як інструмент за допомогою якого має зреалізуватися град божий (Царство Боже на землі). Ця інтенція християнського світогляду поглиблювала та утверджувала різке протистояння держави та церкви. З одного боку, папи, підкреслюючи світський, гріховний характер держави, намагалися поширити свій вплив на сферу її функціонування, а з іншого – світські правителі, прагнули легітимізувати та сакралізувати владу завдяки підкоренню Святого Престолу. Як відомо, жодна сторона так і не досягла перемоги, у підсумку чого у середньовічному світогляді утвердилося розвинуте Томою Аквінатою компромісне бачення державно-церковних відносин.

Зокрема, розробляючи одну із найболючіших проблем епохи середньовіччя, а саме проблему державно-церковних відносин, Аквінат залишається під впливом своїх попередників і, особливо, вчення Августина [179, с. 141], обстоюючи пріоритет церковної влади над світською. Разом з тим, мислитель дистанціюється від притаманних Григорію VII теократичних інтенцій та обмежує церковну владу її духовними рамками і всім, що пов'язане з вищою метою людини. Таке розуміння державно-церковних відносин Аквінатою, на думку Ю. Майки, зумовлене тим, що він, перебуваючи під впливом Отців Церкви, уподібнює світську владу тілу, а церковну – душі. Як наслідок, втручання церковної влади у справи держави можливе лише у випадку, коли остання обмежує духовний розвиток своїх підданих, або ж

самого правителя. Поряд з вказаним, Аквінат повністю поділяє думку папи Григорія VII про те, що відлучення імператора від Церкви звільняє підданих від обов'язку зберігати йому вірність [179, с. 142].

Незважаючи на ряд відмінностей, які проглядаються у оцінках провідних західноєвропейських мислителів державно-церковних відносин, та неоднозначність їх утвердження в конкретно-історичному вимірі, започаткована ще першохристиянами інтенція на секуляризацію політичної влади залишалася незмінним вектором розвитку державно-церковних відносин епохи Середньовіччя. У підсумку цього, влада правителів поступово втрачала сакральний зміст, а держава та церква стали розглядатися як два відмінні соціальні інститути, які відіграють різні, й водночас однаково важливі функції в процесі організації суспільства. Паралельно з цим, у рамках християнського віровчення формувалися категорії секулярного і сакрального, на тлі яких мислителі поставили питання про взаємини сакральної та світської сфер буття або, за термінологією Августина, «мирського граду» і «божого граду» [59, с. 108].

Підкреслений нами дуалізм світ секулярного і сакрального, який на рівня соціокультурного буття виявляється у антагонізмі держави та церкви був чужим і незрозумілим східнохристиянській релігійній традиції, оскільки державно-церковні відносини у східній імперії формувалися на світоглядному тлі вчення Діонісія Ареопагіта про небесну ієрархію. Остання тлумачилася як прообраз ієрархії земної [67]. Відповідно, людина, яка була створена, з одного боку, за образом і подобою Бога, а, з іншого – «з пороку земного» (Бут. 2:7), знаходиться на межі двох світів – світу божественного і світу земного. Останній, будучи створеним Богом, несе в собі образ Творця, однак цей образ відображається у світі тільки через людину як ієрархічно вищу ланку. Іншими словами, акт творення світу розглядається в східному віровченні, як акт надання Богом світові образу. Все створене Богом існує в світі завдяки наданню йому образу Божого [304, с. 36].

У підсумку цього, в межах східнохристиянського вчення, світ, земне життя саме по собі не є гріховним, позаяк зло в якому він лежить прийшло у світ через людину, так само як через людину прийде у земний світ спасіння [312]. Відповідно, немає підстав знецінювати земне життя. Однак, на відміну від першохристиян, які, не маючи вчення про ієрархічне буття, розглядали Христа як істинного владика світу земного, започатковуючи інтенцію на секуляризацію, в східнохристиянському віровченні в результаті того ж вчення про божественну ієрархію, формуються підвалини для сакралізації влади. Як приклад, можна згадати візантійського василевса, якого вважали намісником Бога на землі. Під час урочистих процесій імператора вітали як «христоролюбивого», «рівноапостольного», «другого Давида». Крім того, він мав вільний доступ у вівтар святої Софії, праворуч з яким розташовувалося для нього спеціальне приміщення. Самі ж імператори вважали себе не тільки представниками світської влади, але й первосвящениками. «Я цар і первосвященик», – говорив Лев III Ісавр [111, с. 103]. На перший погляд може здатися, що імператор у Візантії всесильний: в його руках були зосереджені казкові багатства цієї держави, він розглядається як священна особа, його влада носить абсолютний характер, позаяк він вважається намісником Бога на землі. Позірний блиск і сила імператорського трону, зауважує О. Каждан, тісно співвідносилася з його хиткістю, оскільки «важко уявити собі більш нетривку монархію, ніж візантійське самодержавство» [там само]. Результатом цієї хиткості стало те, що половина візантійських імператорів були насильно отруєні, втоплені, осліплені, інших – закрили в монастир. Загалом перебування на візантійському троні, яке передбачало звеличення до рівня живого Бога, супроводжувалося позірною приниженістю. Адже, тримаючи в руках державу з її невичерпними багатствами в одній руці, імператор іншої – тримав мішечок із пилом, який мав йому нагадувати про тлінність усього існуючого. Крім того, за давньою традицією імператор відразу ж після вступу на трон, мав вибрати мармур для власного саркофагу [111, с. 105–106]. Загальну ідею християнського смирення символізував звичай омивати ноги дванадцяти

найбіднішим громадянам у Великий четвер. «Цар, – пише В. Лазарєв, – прагнув до того, щоб піддані сприймали його вірним сином церкви, безособовим знаряддям у руках божественного провидіння. І всі його перемоги повинні були здаватися виконанням визначеного богом. Так ідея ромейської величі непомітно переходила в своє заперечення – в ідею християнського смирення» [163, с. 12].

Органічне поєднання світських та духовних функцій в образі візантійського василевса сприяло утвердженню у Візантії цезарепапізму, у підсумку чого, антиномічність і дихотомічність християнського світогляду на православному Сході значно пом'якшувалися. Антиномії віри і розуму, земного і небесного, світського і церковного, зауважує В. Гура, були перманентно присутніми в ученнях представників латинської патристики і схоластики, у підсумку більш складних умов розвитку християнства на Заході. Тут воно формувалося на світоглядному тлі римської культурної традиції з її «юридичним» мисленням та за відсутності єдиного правителя, який би, подібно до візантійського імператора, міг піднятися над богословськими сутичками та самою церквою, перетворивши її у налагоджений державний механізм [59, с. 108]. Своєрідність соціокультурного буття католицької церкви у Римській державі, й передусім її свобода від прямого державного диктату, стимулювала розвиток творчого начала в Західній культурі. Саме йому західний світ зобов'язаний виникненням університетів та розвитком богословських шкіл, які намагаючись розкрити таємниці буття людини і світу, далеко не завжди керуючись освяченими Церквою догмами і схемами [там само]. До прикладу, можемо згадати суперечку номіналістів та раціоналістів, яка повідривала схоластику зсередини, руйнуючи «єдність» віри й «науки», формуючи тим самим передумови для розвитку емпіризму та відповідно подальшої секуляризації.

Не менш важливе значення для утвердження ідеалу секуляризованого суспільства відіграла й Реформація й, зокрема, вчення М. Лютера про взаємодію світської та духовної влади. Він, подібно до своїх попередників

знаходився під впливом вчення Августина Блаженного про два гради, й подібно останньому акцентував увагу на тому, що «Всемогутній Бог зробив наших князів божевільними і вони вважають за можуть чинити і розпоряджатися своїми підданими, як їм заманеться; (І піддані також помиляються, вірячи, що вони зобов'язані всьому тому коритися)... князі почали наказувати людям відмовитися від [читання деяких] книг, вірити і жити за вказівкою. Князі скоро ризикнуть сісти на Престол Господній, розпоряджатися совістю і вірою, повчати божевільним розумом своїм Святого Духа. Проте, вони вимагають, щоб їм не сміли говорити про це, і до того ж хочуть називатися милостивими дворянами. <> Вони... роблять вигляд, що вони слухняні християнські князі, начебто ніхто не бачить бруду за їх вухами» [177]. Незважаючи на очевидну паралель в оцінці світської влади Августином Блаженным та Мартіном Лютером, все ж у самих висловлюваннях криється ряд ідей, які мають ключове значення для оцінки світської влади. Так, на відміну від Августина, Лютер пише про те, що усяка влада є результатом Божої волі та припису. Ці висновки, мислитель обґрунтовує наводячи непоодинокі приклади зі Святого Письма. Серед них, приміром вимога: «Нехай кожна людина кориться вищій владі, бо немає влади, як не від Бога, і влади існуючі встановлені від Бога. Тому той, хто противиться владі, противиться Божій постанові; а ті, хто противиться, самі візьмуть осуд на себе. Бо володарі пострах не на добрі діла, а на злі. Хочеш не боятися влади? Роби добро, і матимеш похвалу від неї, бо володар Божий слуга, тобі на добро. А як чиниш ти зле, то бійся, бо недарма він носить меча, він бо Божий слуга, месник у гніві злочинцеві! Тому треба коритися не тільки ради страху кари, але й ради сумління» (Рим. 13:1-5). Подібні думки, пише Лютер, зустрічаємо й у апостола Павла: «Отож, коріться кожному людському творінню ради Господа, чи то цареві, як найвищому, чи то володарям, як від нього посланим для карання злочинців та для похвали добродійців. Бо така Божа воля, щоб добродійці гамували неучтво нерозумних людей, як вільні, а не як ті, що мають волю на прикриття лихого, але як раби Божі. Шануйте всіх, братство любіть, Бога бійтеся, царя поважайте» (1 Пет. 2:13-17). Крім того,

зауважує Лютер, право меча було встановлено в світі спочатку. Адже коли Каїн убив свого брата Авеля і дуже боявся, що його за [вчинений злочин] позбавлять життя, то Бог наклав на це особливу заборону і підняв заради нього меч, і ніхто не міг убити його [177].

Як бачимо, за Лютером, існування світської влади є цілком закономірним. Вона стала логічним наслідком гріхопадіння людини, у підсумку чого сини Адама розділилися на два табори, з одного боку, були ті, хто істинно повірив Христа, а з іншого – грішники, які потребували вдосконалення на шляху до спасіння [177]. Так, розвиває думку М. Лютер, коли б весь світ складався тільки з християн, тобто істинно віруючих, то не було б необхідності та користі ні в князях, ні в королях, ні в панах, ні в мечі, ні в законі. Адже, в такому випадку у серці людини перебував би Дух Святий, який вчив і наставляв би її нікому не завдавати несправедливості, любити кожного та противитися беззаконню. «Там, – пише М. Лютер, – де програє несправедливість і де чинять справедливо, не потрібні суперечки, ворожнеча, суд, судді, покарання, право або меч. Тому, неможливо, щоб в середовищі християн застосовувалися світський меч і право, так як вони роблять самі набагато більше від того, що можуть від них вимагати всі права і вчення» [177]. А тому, узагальнює Лютер, спираючись на слова апостола Павла: «закон не даний для праведника, але для беззаконних і непокірливих, безбожних і грішників, несправедливих і нечистих, для тих, що ображають батька й матір, для душоубців, розпусників, мужоложців, розбійників, ошуканців, кривоприсяжників і для всього іншого, що противиться здоровому навчанню, за доброю вісткою слави блаженного Бога» (1 Тим. 1:9-11).

Іншими словами, світська держава та закони дані Богом не для праведників, а тільки для грішників – вони виступають тим зовнішнім примусом, який зобов'язує людину творити добро. Між тим, на думку Лютера, жодна людина від природи не є благочестивим християнином. Навпаки, всі грішні і злі. А тому, Бог за допомогою закону ставить людині перепони, які не

дають їй можливості для зовнішнього прояву своєї злості, стимулюючи їх на християнське життя [177].

Крім того, виникнення світської держави, за Лютером, зумовлене ще й тим, що більшість віруючих людей не живуть християнським життям, противлячись злу, вони самі не спроможні відмовитися від нього. А тому, поряд з християнським станом (Царством Небесним, або градом божим), Бог заснував інший порядок, який би підпорядковував людей мечу, зумовлюючи силою примусу відмову від зла.

Загалом, на думку Лютера, Бог говорить з людиною двома зовсім різними способами. По-перше, Він діє через Слово Євангелія, через безумовне прощення і порятунок грішників. Сповідання цього Слова є прямим і безпосереднім завданням церкви. По-друге, Бог діє через мирські інститути, закони і порядки. Завдання державної влади, громадсько-політичних і економічних інститутів – піклуватися про земне благо людей, вирішувати їх зовнішні проблеми і стримувати зло. Ця сфера життя теж керована Богом, однак, тут діють інші закони, ніж в проголошуються у Євангелія. Наприклад, цілком може бути застосоване насильство з метою протистояння злу (необхідність поліцейських сил або армії обґрунтовується саме цим).

Головне завдання держави і суспільства, на думку Лютера, полягає в опіці про благо людини. Церква повинна визнавати це завдання держави, поважати і приймати його. Це може виражатися в молитві про державу, владу, про успіхи в політичній або економічній життя. Церква, будучи соціальним інститутом, не може ухилятися від виконання інших, нехай другорядних для неї, але все ж важливих завдань. Там, де держава не виконує своє головне завдання або виконує їх недбало, церква може і повинна критикувати його, пропонуючи шляхи вирішення проблем: закликати відмовитися від надмірного застосування насильства або протистояти ксенофобії, поширеної в суспільстві тощо. Разом з тим, церква не може брати на себе проблеми держави, хоча повинна чинити опір державі, якщо воно нав'язує їй форми життя, що суперечать Євангелію [177].

Змістовні корективи у протестантське тлумачення взаємодії церкви та держави, вносить Ж. Кальвін, який, на противагу Лютеру, доводив, що держава прямо і позитивно сприяє встановленню Царства Божого, а тому «шанування Бога» є безпосередньою метою держави, яка так само як і церква має орієнтуватися на досягнення вічних цінностей. Таке, тлумачення держави, пише Ю. Майка, може зумовлювати думку про те, що Ж. Кальвін, надаючи державі релігійного характеру, робить її ближчою християнським ідеалам. Однак, насправді, зауважує дослідник, справа полягає в іншому [179, с. 182]. Так, на думку Ж. Кальвіна не тільки держава має релігійні цілі і походить від Бога, а й влада в державі призначається безпосередньо Богом. Це наслідок прямого здійснення Богом влади над світом та ідеї передвизначення (приречення), яка зумовлює віру визначеність долі людини від народження, а то й раніше. Водночас, християнство декларувало можливість врятуватися Божим милосердям та увійти у Царство Небесне разом з іншими обраними. Звісно, «обраність» у кальвіністській теології мала дещо інше змістовне наповнення у порівнянні з біблійним уявленням про богообраний народ. Однак, поступово ця ідея набувала старозавітного змісту, оскільки за аналогією з Ізраїлем, який став обраним завдяки тому, що дослухався до слів Господа, християни зможуть увійти в Царство Небесне у підсумку розкриття змісту слова Господа даного у Святому Письмі [258, с. 143-176].

Саме крізь призму християнського концепту «богообраності», який пов'язувалася з вірою в Христа та християнським життям, Ж. Кальвін розвиває вчення про два народи, дві нації, з одного боку, він виділяв тих, хто дослухався до слів Господа, а з іншого – тих, хто відкидав їх. Саме на цьому тлі, мислитель утверджує ідеал держави національної, громадяни якої, підпорядковуються закону та живуть християнським життям. Водночас, Ж. Кальвін виступає проти обґрунтованого схоластами пріоритету монархічного ладу, вважаючи найбільш прийнятною для розвитку внутрішньої та зовнішньої свободи особистості республіканський лад.

В цілому, запропонована Ж. Кальвіном ідея божественного обрання народів, мала непересічне значення для спростування католицького універсалізму та утвердження національних держав як нового соціокультурного феномена, який визначав розвиток європейського суспільства не тільки в період модерної доби, а й сьогодні.

В цілому, закладені у період пізньої античності, середньовіччя та Реформації моделі державно-церковних відносин передбачали у тих чи інших формах як дуалізм сакрального і світського, так і наявність певних відносин церкви та держави як самостійних соціальних інституцій, навіть якщо ця самостійність була цілком умовною.

2.2 Специфіка розуміння державно-церковних відносин у модерну добу

Обґрунтованій теоретиками протестантизму пріоритет партикулярних інтересів правителів, ослаблення духовного зв'язку з Церквою в результаті утвердження принципу доцільності індивідуального тлумачення Святого Письма, виправдання вірою, і, нарешті, доведення до крайності вчення про приречення і визнання успіхів в мирському житті як зовнішнього критерію – це лише деякі, а можливо навіть ключові чинники утвердження європейського індивідуалізму. У підсумку вказаних світоглядних трансформацій формується докорінно новий тип суспільства, яке, на думку Д. Травіна, О. Марганія, є всі підстави називати суспільством активної участі [273]. В такому суспільстві, окремі індивіди приймають власні рішення у питаннях, які, водночас є питаннями суспільної значимості. Відповідно такі рішення часто вступають у суперечність з ідеями та рішеннями інших індивідів та груп. Іншими словами, модерне суспільство, для того щоб мати можливість існувати, має в тій чи іншій формі забезпечувати консенсус [там само].

Звичайно, суспільство активної участі – це не «Deus ex machina» («Бог з машини»), оскільки, як справедливо зауважує В. Бліхар, його формування відбувалося під впливом новоєвропейського емпіризму, що зумовлював подальший процес секуляризації та відповідно трансформацію соціокультурної

ролі держави та церкви. Цей процес йде у напрямку до секуляризму, тобто відвернення від релігії як такої в суспільстві, сім'ї, політиці тощо» [16, с. 117], зумовлюючи зменшення ролі релігії в політичному, соціальному та особистому житті, де все більше домінує принцип світськості.

Зміни у відносинах держави та релігії, йшли паралельно із утвердження нових форм легітимації державної влади. Вони народжувалися під впливом тих світоглядних змін, які заклали роботи Й. Альтузія, Ж. Бодена, Г. Гроція, Т. Гоббса та ін. Ці мислителі надали державі етичного виміру, обґрунтувавши концепти природного права та державного суверенітету. Останній заперечував будь-яку партикулярну незалежність в державі (якого тривалий час була церква) й підкреслював її самостійність від будь-якої сили поза державою. Натомість носієм державної суверенності і осередком державної політики визнавався лише володар, який прагнув організувати країну і населення навколо себе й стати носієм загального (державного) інтересу.

Так, приміром, у «Республіці» Ж. Боден одним із перших виступив на захист політики, й передусім держави, від непомірного впливу партій. Ця робота була опублікована через чотири роки після Варфоломіївської різанини, а тому відображала настрої найбільш поміркованих політиків та мислителів. Вони прагнули усіма можливими засобами захистити тогочасні державні утворення від розбрату зумовленого релігійними суперечками. Ця тенденція була зумовлена усвідомленням релігійного розколу, й зокрема того, що жодній із сторін цього антагонізму не вдасться ані силою слова, ані силою меча переконати інших у своїй правомірності. У підсумку цього, політики почали шукати можливостей для співіснування в одному державному організмі різних релігійних течій та напрямків, а тому ідеї, які відстоювали в цей час провідні політичні мислителі, як ніколи раніше, були спрямовані вберегти від краху те, що ще можна вберегти, легітимізувати ті релігійні розбіжності, які не вдасться усунути, утримавши в єдності державу.

Єдино можливий шлях реалізації вказаної мети у XVI – XVII століттях, вбачався в укріпленні монархічної влади, навколо якої об'єднуються всі

провідні родини та інші суспільні угруповання. Влада суверена, на думку Ж. Бодена має бути необмеженою: на неї не поширюються мораль та закони, які регулюють діяльність родин та релігійних угруповань. Якщо ж, зауважує мислитель, «трапиться, що суверенний правитель, замість того, щоб грати роль вищого судді, створить собі партію, він буде лише головою партії. Він піддасться небезпеці втратити життя також і тоді, коли причина заколотів корениться не в державі, як це відбувається ось уже п'ятдесят років у всій Європі, де війни ведуться через питання релігії. Безсумнівно, що правитель, який виявляє прихильність до одної секти і зневажає іншу, знищить останню без застосування сили, примусу і якого б то не було насильства, якщо тільки Бог її не збереже. Бо дух рішучих людей стає тим наполегливішим, чим більше з ним борються... Крім того, немає нічого більш небезпечного для правителя, ніж спроба пустити в хід проти своїх підданих силу, коли немає впевненості в тому, що це призведе до бажаної мети. Я тут не говорю про те, яка релігія найкраща (хоча існує лише одна релігія, одна істина, один божественний закон, оголошений устами Бога), але якщо правитель, який володіє певною упевненістю в тому, яка релігія істинна, хоче залучити на бік цієї релігії своїх підданих, розділених на секти і партії, то, на мою думку, не потрібно, щоб він для цього застосовував силу, бо, чим більше піддається насильству воля людей, тим менше вона поступлива... Діючи так, володар не тільки уникне народних хвилювань, смут і громадянських воєн, а й відкриє шлях до брами порятунку заблукали підданам» [18]. Незважаючи на високий рівень декларативності зауваг та висновків Ж. Бодена, все ж не можна оминати увагою тих парадигмальних змін у тлумаченні державно-церковних відносин, що відбулися у Європі після Реформації. В цей час, завдячуючи працям Лютера значно пом'якшується притаманний Середньовіччю антагонізм світської та релігійної влади, зумовлюючи водночас зміну політичної кон'юнктури цих своєю соціальних інститутів. Зокрема, обидва напрямки (католицизм і протестантизм), перебуваючи у стані перманентної боротьби за власне утвердження на соціокультурній та політичній арені, змушені були заручатися підтримкою

світських правителів, тим самим формуючи підвалини для визнання пріоритету світської влади над духовною. Водночас, релігійне протистояння формувало підвалини для утвердження концепту свободи совісті та віросповідання, як одного із чинників збереження суспільної стабільності, яку в той час міг забезпечувати тільки суверен, що стояв над релігійним розбратом.

Започатковані Ж. Боденом ідеї, знайшли своє концептуальне оформлення у праці Т. Гоббса «Левіафан», в якій англійський мислитель запропонував нове виправдання абсолютної монархії [112, с. 154]. Зокрема, акцентуючи увагу на притаманному для новоєвропейського суспільства егоїстичному прагненні до емансипації від традиційних форм соціальної організації, Т. Гоббс вводить в центр суспільної уваги та інтелектуального дискурсу людину-індивідуаліста, яка переймається тільки приватними інтересами. Він доводить, що кооперація з іншими та утвердження хоча б тимчасової суспільної єдності можлива тільки заради потреб особистої вигоди. Зважаючи ж на те, що індивіди майже рівні в силі та підступності, ніхто не може почуватися в безпеці, а стан, у якому вони перебувають – «війна всіх проти всіх». В такому стані відсутня цивільна влада, яка б могла регулювати людську поведінку, – людина немає ні правильного, ні хибного, ні справедливого, ні несправедливого, – її власністю може бути лишень те, що вона сама здобула, і може утримувати. Іншими словами, природний стан людини цілком деструктивний, позаяк він руйнує будь-яку можливість для розвитку індустрії, навігації, будівництва, мистецтва, літератури тощо [53].

Підкреслені Т. Гоббсом колізії природного стану людини, на перший погляд, мали б виправдати притаманну середньовічному мисленню ідею пріоритету граду Божого над природним станом. Між тим, беручи до уваги тогочасні політичні реалії Англії та інших європейських держав, передусім, тогочасні релігійні війни, мислитель, намагається віднайти раціональні засади самозбереження, а відтак апелює не до релігії та церкви, які розглядають християнську спільноту як добровільне суспільне об'єднання заради спасіння у Царстві Божому, а до сили авторитету, меча та волі. Так, Т. Гоббс стверджує,

що побудувати суспільство на взаємній довірі надзвичайно складно, оскільки немає підстав сподіватися, що люди, взаємодія яких характеризується словами «*homo homini lupus est*», спонтанно погодяться шанувати права один одного. Як бачимо, за Т. Гоббсом, громадянське суспільство, яке утворюється заради безпеки, з необхідністю передбачає врядування, що має силу утримувати мир і вживати санкцій, потрібних для приборкання природжених асоціальних нахилів людини. Іншими словами, верховна влада стає головною умовою легітимації громадянського суспільства і може зосереджуватися лише в руках конкретного суверена. Його влада має бути спадкова, а відтак не потребує «баристів», які забезпечуватимуть її здобуття, водночас руйнуючи силу. На цьому ж тлі, Т. Гоббс обґрунтовує необхідність підтримки верховної влади, а не свободи індивіда, взятого окремо поза владою.

По суті, теорія мислителя зводиться до думки, що монархія повністю відповідає інтересам народу, а не санкціонується спадковістю чи божественним помазанням [112, с.154], позаяк, на думку Т. Гоббса, жодне суспільство не може користуватися суспільними благами, за відсутності монарха, який примиряє не тільки прагнення та жадобу окремих індивідів, а й суспільних угруповань, в тому числі й релігійних. І тільки влада монарха відкриває можливість перетворювати несхожих і відособлених індивідів, приречених вести постійну боротьбу між конкуруючими приватними інтересами, в соціально організоване тіло – народ. Якщо ж монархія відповідає інтересам народу, то останній не може називатися суспільством (спільнотою) у відсутність монарха, а також висувати групові претензії проти монарха.

Ідеї Т. Гоббса сприяли внутрішній зміні політичної традиції суспільства, позаяк утверджувалася думка про необхідність абсолютного підкорення правителю. Це, зі свого боку, змінювало державно-церковні відносини. Приміром, мислитель переконаний, що виникнення релігії, має такі ж раціональні підвалини, як і виникнення держави – воно зумовлене природою людини. Так, ключовими чинниками виникнення релігії, на думку Т. Гоббса, були страх перед невідомим, і особливо турбота про своє майбутнє [53].

Антропологічну природу релігії засвідчують ті почесті, які люди віддають невидимим силам, позаяк вони завжди мають ті ж самі форми вираження, які застосовувалися для вшанування людей – дари, прохання, подяки, покірність, шанобливі звертання, скромна поведінка, обдумані слова, присяги (тобто, взаємозапевнення у виконанні даних обіцянок). Нічого окрім цього, розум людині не підказує, пропонуючи або ж задовольнятися цими формами, або покладатися щодо подальших церемоній на тих, кого вони вважають розумнішими себе.

Перші релігії, зауважує Т. Гоббс, були сформовані правителями для того, щоб тримати народ у покорі, а тому вони зазвичай дбали про те, що щоб вселити народу віру, ніби ті настанови, які вони дали йому відносно релігії – це не їхній власний винахід, а воля бога (богів, зазвичай язичницьких). Зважаючи ж на те, що ця воля транслюється широким народним масам через правителів (або ж жерців), яких зазвичай вважали намісниками бога на землі, утверджувалася думка, що ці верстви вищі простих смертних, а тому встановлені ними закони, мають беззастережно прийматися широкими народними масами.

Звичайно, Т. Гоббс, будучи новоевропейським матеріалістом, не був відвертим атеїстом, а тому поряд з штучно сконструйованими інструменталістськими язичницькими релігійними утвореннями, притаманними раннім етапам розвитку суспільства, розглядав і справжню релігію. Остання, на його думку, була заснована самим Богом, за допомогою надприродного Об'явлення. Формування такої релігії, відбувалося подібно до творення держави, адже справжня релігія актуалізувалася у вигляді особливого Царства Божого, з наперед встановленими законами, що регулювали поведінку людини стосовно Бога та один одного. Іншими словами, Т. Гоббс, експлікуючи державно-церковні відносини притримується протестантської моделі – мислитель переконаний, що Царстві Божому політика і цивільні закони є частиною релігії, тут немає відмінності між світською та духовною владою.

Без уваги на позірну інтенцію аргументів Т. Гоббса на утвердження своєї симфонії держави та релігії, все ж його позиція залишається вкрай однозначною. Церква та релігія має повністю підкоритися волі суверена, хоча б у силу того, що релігія заснована на вірі та релігія заснована на догматах – феномени далеко не тотожні. Так, відзначає Т. Гоббс, зародження будь-якої релігії потребує передусім віри в людину, яку вважають не тільки мудрою, але й святою, оскільки саме через неї Бог оголошує свою волю. Відповідно, люди через яких транслюється Об'явлення Господнє та, відповідно, організовується релігійна громада, мають постійно підтримувати віру в своє божественне помазання, щоб у народі не виникало сумнівів щодо їх покликання. Однак, коли трапляється так, як сталося з римською церквою, яка почала проголошувати догмати спрямовані на отримання нею певного матеріального та нематеріального зиску, а священники поводитися всупереч утвердженим догматам, віра в божественне помазання поступово згасала, водночас дискредитуючи все те, що пропонувалося на підставі нібито надприродного об'явлення. Власне, саме з цих причин, на думку Т. Гоббса, в Англії і в багатьох інших частинах християнського світу, була скасована католицька церква. Там, де цього не відбулося завдяки владі правителів, народ самотужки повстав проти здеморалізованого католицького духовенства, як це можна було спостерігати у Франції та Голландії.

Гостра критика католицизму Т. Гоббсом, не зумовила до апології англіканської церкви. Навпаки, мислитель тільки в окремих випадках звертається до критики саме католицизму, розвиваючи концептуальний підхід до відношення церкви та державі. Це відношення не залежить від специфіки та змісту релігії, оскільки кожна релігія транслює зміст Об'явлення через пастирів, які уточнюють та розвивають догматику керуючись принципом корисності, натомість суверен, якому делегована спадкова влада, не боїться за майбутнє своєї влади, а тому має можливість силою примусу підтримувати закон та цивільний порядок.

Загалом, Т. Гоббс хоча й спеціально не займається питанням державно-церковних відносин, все ж, керуючись тогочасними обставинами, не оминає увагою цієї проблеми. Її вирішення він вбачає у формуванні, передусім в Англії, такої моделі державно-церковних відносин, в межах якої держава та церква будуть поставати відокремленими одна від одної соціальними інститутами, які взаємодіючи між собою таким чином, щоб не порушити пріоритету держави. Іншими словами, обґрунтоване Т. Гоббсом відокремлення, є досить поміркованим, хоча б у підсумку глибокого консерватизму англійського світогляду та політикуму.

Незважаючи на правомірність ряду ідей Т. Гоббса, все його погляди отримали неоднозначну оцінку у тогочасному англійському суспільстві. Це значною мірою зумовила загроза утвердження католицької династії в Англії, яка зумовила не тільки безкровну революцію 1688 р., але й утвердження такої моделі державно-церковних відносин, яка визначить розвиток не тільки англійського, а й усього європейського суспільства в подальшому. Починаючи з кінця XVII ст. релігія і політика більше ніколи не зможуть поєднатися настільки, як за часів Реформації, позаяк саме в цей час розвіюється міфологічна віра у можливість міжрелігійної толерантності, у підсумку чого сформується підвалини для утвердження універсальної толерантності започаткованої цивільною владою. Зважаючи на це, держава поступово дистанціюється від вирішення церковних суперечностей і зосередить свою увагу на розбудові громадського суспільства.

Концептуальне оформлення усі вказані зміни отримали у творчій спадщині Дж. Локка, життя якого, за твердженням Дж. Себайна, «було втіленням найкращих якостей пуританства» [256, с. 462]. Саме з цих позицій підійшов мислитель до вирішення державно-церковних відносин. Зокрема, він вважав, що толерантність є суттю справжньої християнської Церкви. Це, звичайно, зовсім не означає, що тут ніколи не було переслідувань за віру, адже Дж. Локк цілком свідомий того, що забути про Варфоломійську ніч, про спалення святою інквізицією Дж. Бруно та інші криваві церковні розправи буде

надзвичайно складно. Між тим, для Дж. Локка, ці події є свідченням хибності світоглядних підвалин тих церков, які відповідальні за ці події, позаяк головним критерієм істинності церкви є терпимість. Більшість чвар та злочинів, зауважує мислитель, породили не догматичні відмінності чи розходження у поглядах на природу та спосіб вшанування Бога, а передусім нетерпимість до інакомислячих. Церковні прелати, сповнені користолобством і спрагою влади, всіляко підбурювали і спонукали державних правителів, зазвичай охоплених нестримним честолюбством, і народ, який завжди живе під владою порожніх забобонів ... всупереч заповітам Євангелія, всупереч вимогам людинолюбства, закликали грабувати і знищувати схизматиків і єретиків, змішуючи дві несумісні речі – церкву і державу» [170]. На думку, Дж. Локка, нетерпимість в християнстві, зумовлена передусім жадобою до влади, а тому її походження не релігійне, а політичне.

Як бачимо, на думку Дж. Локка, першою і головною причиною нетерпимості, а значить, ворожнечі і злочинів «проти законів божественних і цивільних», виступає ненаситна жага до влади церковних діячів. Саме вона спотворила лик християнства в середні віки, перетворивши його з соборної релігії в «папізм», саме вона відповідальна за женецьку інквізицію Кальвіна, а тому суспільство мусить позбутися цих недоліків, провівши чітку межу між небом і землею взагалі та церквою й державою зокрема.

В той час як держава створена для збереження земних благ та життя людини, церква існує заради турботи про її безсмертну душу. Подібно до держави, церква є добровільним об'єднанням громадян заради спільного вшанування Бога з метою спасіння душі. Зважаючи ж на те, що церква організовується цілком добровільно, кожен її член повинен мати право настільки ж добровільно вийти з товариства. Крім того, церква, так само як держава, має власні закони. Між тим, закони церкви не мають примусового характеру, оскільки будь-який примус позбавляє віру характеру вільного акту, а тому перешкоджає їй стати дієвим засобом порятунку безсмертної душі. Він може бути тільки добровільним, а тому утримувати членів спільноти в рамках

їх обов'язків, церква може тільки за допомогою вмовляння, проповіді, навчання, повчання. Водночас, підкреслює Дж. Локк, відлучення від церкви у жодному разі не має позначатися на цивільному стані винного.

Намагаючись обґрунтовуючи думку про те, що державно-церковні та міжцерковні відносини мають вибудовуватися на толерантності, Дж. Локк неодноразово акцентує увагу на тому, що більшість спірних питань в християнстві належить до «дрібниць», які не мають до порятунку душі ніякого взагалі відношення. Акцентуючи увагу на змісті міжконфесійних суперечностей, мислитель тим самим підходить до необхідності розмежування «релігії», тобто того, що необхідно для порятунку душі, і церква – спільнота віруючих. На відміну від релігії, яка керується тільки божественним об'явленням веде людину до спасіння душі, церква може мати і закони, і традиції, проте їх виконання не можна розглядати як за поруку спасіння душі.

Зважаючи на те, що відмінності у християнському богослужінні не істотні, а тому не мають жодного значення для спасіння душі, Дж. Локк доводить необхідність толерантного ставлення не стільки до інакомислення, як до відмінностей в обрядовій практиці. Позаяк мислитель, розвиваючи цілком протестантський підхід, намагається дистанціюватися від усього того містичного, на тлі якого побудована обрядова практика католицизму (й передусім Таїнство Євхаристії).

Сьогодні маємо всі підстави говорити про прогресивність поглядів Дж. Локка на релігію та церкву. Разом з тим, така прогресивність проявляється тільки у світлі розвитку протестантизму ключові ідеї якого зумовили виникнення так званої неінституціолізованої релігійності [48, с. 94]. Проте, у світлі класичних християнських конфесій, зокрема, католицизму та православ'я, містичні елементи та обрядова практика, на кшталт Євхаристії, відіграють ключове значення для спасіння душі. Іншими словами, толерантність Дж. Локка є цілком протестантською. Очевидно, що вказане твердження тісно в'яжеться з протестантським раціоналізмом та думкою про доступність Святого Письма будь-якій людині. Якщо кожен може тлумачити

Писання, то, взагалі кажучи, відпадає необхідність у посередництві Церкви: кожен рятується індивідуально, а церковна організація є лише добровільним співтовариство віруючих.

Як бачимо, Дж. Локк намагався показати не стільки богословські, як політичні підвалини відокремлення держави та церкви. Його аргументація будувалася на гострій критиці всіх тих концепцій, які намагалися показати нерозривний зв'язок церкви та держави, обґрунтовуючи пріоритет теократії, яка змістовно була абсолютно несумісна з християнством. Вона була притаманна тільки для іудаїзму, позаяк тут сам Бог був законодавцем. За Дж. Локком навіть тоді, коли церковна і політична влада представлені у вигляді теократії, держава, як добровільне об'єднання, спрямовує свої зусилля не на спасіння душі, а на підтримку громадського порядку, тим самим ігноруючи проблему спасіння душі. На противагу цьому, сам Дж. Локк вважає, що держава виникає тому, що Бог не має енергій, які могли б визначати земну реальність, позаяк Бог трансцендентний світу, а людський розум не може пізнати Його. Між тим, сприймаючи за очевидне трансцендентний характер Бога, необхідно водночас визнати, що реальне земне життя не має ніякого божественного освячення, а тому й потребує держави як добровільного союзу індивідів, сформованого заради реалізації «особливих і обмежених цілей вирішення суперечностей, збереження порядку і захисту свободи і власності» [328, р. 58]. Незважаючи на весь лібералізм мислення Дж. Локка обґрунтована ним всезагальна толерантність, зазвичай стосувалася тільки протестантизму.

Започаткована у англійській політичній філософії інтенція на формування нової моделі державно-церковних відносин розвивалася та утверджувалася аж до середини XVIII ст., тобто часу доки висіла загроза реставрації прихильної до католицизму династії Стюартів. Однак згодом тут наступило певне світоглядне затишшя, яке значною мірою було зумовлене глибоким консерватизмом та традиціоналізмом англійського суспільства. Між тим, ключові ідеї сформовані в межах англійської політичної традиції не тільки продовжували жити, але й розвивалися на новому світоглядному та соціокультурному тлі. Приміром, ряд

французьких мислителів (передусім Вольтер та Ш. Монтеск'є), проживаючи деякий час в Англії, були змушені визнати, що політична свобода залежить не від вищої добродетності або божого помазництва, а розумного впорядкування. Утвердженню цієї ідеї сприяла загальна просвітницька віра в здатність розуму вирішити ключові суспільні проблеми та особливо спроба І. Ньютона сформулювати «наукове» доведення існування розумного Творця. Звичайно, більшість французьких просвітників (зокрема Ш. Монтеск'є, Вольтер) не дійшли до піднесення крайнього атеїзму, а тлумачили Бога в дусі деїзму, вважаючи Його творцем світу та суддею за моральні вчинки. Водночас вони заперечували безпосередню можливість втручання Бога в хід земних подій. Цьому сприяло тлумачення людини як природної істоти та виведення з цього факту феномену моралі – як природного явища. У підсумку цього, вони не бачили необхідності в релігії для обґрунтування моралі в суспільстві [16, с. 127].

Загалом французькі мислителі XVIII століття, спираючись на висновки Дж. Локка та І. Ньютона, прагнули показати, що розум є тим абсолютним мірилом, яке дозволяє виправдати або дискредитувати будь-яку людську поведінку й суспільні засади. Завдяки розуму, будь-які світоглядні принципи можуть стати який момент стати виправданими або ж дискредитованими. Тактична цінність цього припущення для критики корумпованих чи гнобительських урядів цілком очевидна [256], позаяк, з одного боку, вона виступала проти сформованого у Франції за правління Людовіка XIV автократії, а з іншого боку, показувала, що мораль не потребує жодної релігійної доктрини. Власне саме тому, Просвітництво у Франції чи не найповніше виявилось у боротьбі проти релігійної та політичної цензури, у підсумку якої формувалися проекти нових моделей державно-церковних відносин.

Ключові інтенції французької просвітницької боротьби чи найповніше були втілені у творчій спадщині Вольтера. Він став одним із найбільш активних супротивників усього того, що поневолює людину й особливо обмежує свободу її волевиявлення, у підсумку чого його діяльність була тісно пов'язана з різкою

критикою релігійною догматики. Так, приміром, Вольтер, спираюсь на досягнення ньютонівської механіки, протиставляє віру засновану на Об'явленні, дійстичній концепції, яку підтверджувало розумне впорядкування світу. Разом з тим, Вольтер переконаний, що в людини немає жодного доказу того, що Бог має якесь відношення до неї, позаяк, капітан корабля ніколи не переймається тим, наскільки зручно щурам, які плывуть на кораблі. Людина у всесвіті подібна до таких щурів, а тому їй залишається тільки скоритися, жити і померти [171].

Обґрунтовуючи дійстичну концепцію з притаманним для неї розривом небесного та земного світі, Вольтер зосереджується на непохитній критиці зла, яке було породжене людиною і пронизувало все суспільне життя авторитарної католицької Франції. Головною причиною більшості тогочасних проблем, він вважав релігійну традицію та інститути, що панували в освітньому та культурному житті Франції. Джерело всіх бід він бачив у християнській релігії та її інститутах. Вольтер доводив, що християнські богослови раціоналізували й інституалізували стародавнє вчення для того, щоб правити і маніпулювати людьми, обмежуючи водночас їх розвиток релігійною цензурою. Різкій критиці з боку мислителя, були піддані й християнські обряди та звичаї, які, на його думку, вражали своєю безглуздістю і нелюдськістю.

Незважаючи на те, що Вольтер протиставляв своє вчення християнству, заразом він не стверджував атеїзм, позаяк, на думку мислителя, релігія виступає важливою перепорою для вияву почуттів неосвіченої «черні». Іншими словами, Вольтер виступав не стільки проти самої релігії, як проти інституалізованої та авторитарної в своїй основі католицької церкви та її духовенства, яке придушувало свободу наукового пошуку та волевиявлення тогочасного третього стану.

Виходячи з розуміння місця та ролі церкви та релігії в соціокультурному бутті тогочасної Франції, Вольтер пропонує власну модель державно-церковних відносин. Кожен законодавець та правитель повинен бути віротерпимий, позаяк релігії ґрунтуються передусім на основі тлумачення

певних книг, а не фактів та доказів. Більше того, кожен свідомий правитель та законодавець добре розуміє, що до всіх релігій належали люди освічені і добродійні, що протилежні думки можуть підтримувати люди сумлінні, які все життя міркували про ці питання. А тому, навіть у тих випадках, коли думки інших людей, входять у суперечність з релігійними поглядами правителя, їх не варто вважати ворогами, бо переконання кожного з нас не виступають юридичним доказом. У випадках, коли релігійне інакомислення сприймається правителем як вороже або злочинне, а тому може піддатися переслідуванням, правитель відкриває для них можливість для такої ж «законної» боротьби.

Ще більш показовими, на думку Вольтера, є приклади з людьми, які не сповідують жодної релігії, а тому вважають релігійні догмати «безглуздими байками». Очевидно, зауважує мислитель, що такі люди будуть віротерпимими, адже їх переконання вибудовуються на докорінно інших, у порівнянні з релігійними, засадах. Водночас, коли ті, хто не сповідують жодної релігії, дивляться на прихильників різних релігій, як на божевільних, то чи можуть вони вважати сповідування таких поглядів злочином, безумством, що порушує громадський порядок. Відповідь Вольтера на це питання, цілком очевидна: звичайно, ж ні. Адже, якщо ми терпимо велику кількість злочинців та лицемірів, які насаджують певні погляди заради власного збагачення, ми маємо бути віротерпимими й до тих, хто сповідує якусь безглузду думку. Нетерпимими ж, на думку мислителя, можна бути тільки до тих думок, які проголошують смуту та вбивство власним обов'язком, позаяк в такому випадку мова вже йде не стільки про особливості віросповідання, як про порушення громадського порядку.

Незважаючи на різку критику релігії та особливо церковного духовенства, Вольтер доводив необхідність віротерпимості у тій мірі, як якою вона не завдає шкоди правам іншої людини. На його думку, практична реалізація релігійної віротерпимості, призведе до того, що жодна з численних релігійних сект не може претендувати на панування, а тому кожна релігійна конфесія буде

залишатися спокійною у своїх владних амбіціях, сприяючи утвердженню та розвитку законної державної влади.

Загалом відсутність спеціальної розробленої програми державно-церковних відносин у творчій спадщині Вольтера, не дає підстав вважати, що мислитель залишив це питання поза своєю увагою. Запропонована ним в різних працях модель-церковно державних відносин, була такою ж секуляризованою, як і вся його філософська концепція. Зокрема, Вольтер добре усвідомлював, що релігія є важливим засобом регулювання почуттів і політичних амбіцій великої кількості французької черні, а тому ми не можемо так просто від неї відмовитися. Водночас, коли мова йде про взаємодію держави та церкви у тогочасних соціокультурних та громадських реаліях, дослідник цілком свідомий того, ці соціокультурні феномени мають бути відокремленими один від одного, оскільки у протилежному випадку свобода наукового пошуку, так само як свобода волевиявлення громадян будуть обмежуватися релігійним цензом.

Поряд з Вольтером, концепт віротерпимості і поділу влади розвивав Ш. Монтеск'є. Водночас, мислитель не заперечує соціокультурного та світоглядного значення релігії, й передусім християнства. Водночас, мислитель подібно до його сучасників, розуміє зумовлені міжконфесійними чварами деструктивні процеси, які може вирішити тільки віротерпимість, яка стабілізує суспільство. «Якщо закони держави, – стверджує Ш. Монтеск'є, – знаходять за потрібне визнати терпимими багато релігій, необхідно, щоб вони зобов'язали ці останні дотримуватися терпимості і у відношенні одна до одної. Можна прийняти за загальне правило, що релігія, яку гноблять, в свою чергу виявляє схильність утискати, адже як тільки випадок дозволить їй звільнитися від утисків, вона нападає на релігію, яка її гнобила, не як на релігію, а як на тиранію. Тому корисно, щоб закон зобов'язував ці різні релігії не порушувати спокою не тільки держави, а й одна одної» [194, с. 553]. Загалом визнаючи непересічну роль релігії в соціокультурному буття, Ш. Монтеск'є все ж наполягає на тому, що на відміну від державних законів, яких мають

беззастережно дотримуватися всі, законами релігії керуються тільки віруючі і то лише тією мірою доки вони не суперечать законам держави. Іншими словами, мислитель намагався показати необхідність звуження влади церкви і розширення влади держави та закону. З цього приводу він писав: «Законои релігії більш величні, закони цивільні мають більшу широтою ... Таким чином, якими б поважними не були самі по собі поняття, що впливають безпосередньо з релігії, вони не завжди мають служити керуючим початком для цивільних законів, тому що ці останні мають інше керівний початок – благо суспільства» [194, с. 565].

Як бачимо, концепт міжконфесійної віротерпимості утверджувався разом зі світоглядною інтенцією на розмежування церкви та держави з наданням виразного пріоритету останній. Водночас такий напрям думання, як свідчить творчість Ж.-Ж. Руссо був далеко не абсолютним. Зокрема, Ж.-Ж. Руссо стверджував, що віра в Бога є необхідним атрибутом людського життя, позаяк саме нерозуміння цього «догмату буває основою кривавої нетерпимості і причиною всіх тих безплідних настанов, які наносять смертельного удару людському розуму, привчаючи його користуватися тільки словами» [243]. Водночас, мислитель чітко розмежовує віру в Бога і релігійні догмати, на яких вибудовується відмінності між конфесіями, які, на його думку, для спасіння не мають жодного значення, оскільки віра кожної людини вибудовується на тому, що передано їй від предків. Іншими словами, приналежність людини до певної конфесії, на думку Ж.-Ж. Руссо, зумовлена місцем проживання людини, та тими традиціями, які панують в певному регіоні.

Здавалось би дещо апологетичне ставлення Ж.-Ж. Руссо до релігії, виводить його погляди за межі просвітницькому інтелектуальному дискурсу. Проте, це далеко не так, позаяк мислитель підкреслюючи засадниче значення віри та релігії для утвердження віротерпимості, все ж чітко розмежовує віру в Бога та інституціолізовану релігію. Зокрема, він акцентує увагу на тому, що догматична відмінність релігій, зазвичай супроводжується спільністю тих етичних принципів, які всі вони сповідують. Як бачимо, відмінність висхідних

підстав у творчій спадщині у різних мислителів епохи Просвітництва, так і не сприяла формуванню різних світоглядних концептів. Різні мислителі по-різному ставляться до релігії, водночас всі вони визнають необхідність утвердження такої моделі державно-церковних відносин, в межах якої ці два соціальні феномени будуть чітко розмежовані, хоча б тому, що вони виконують докорінно відмінні соціокультурні функції. Поряд з іншим привертає увагу й той факт, що практично всі мислителі епохи Просвітництва доволі упереджено ставляться до інституціолізованої релігії, вважаючи її засобом утвердження особистого інтересу, між тим, вони доводять важливе значення релігійної віротерпимості, позаяк тільки вона може гармонізувати суспільство, яке мало знає про догматичні розбіжності.

Загалом, є всі підстави говорити, що мислителі епохи Просвітництва не тільки завершили розпочатий самим християнством процес секуляризації, але й підготували світоглядний фундамент французької революції та тих, соціокультурних процесів, як визначають розвиток європейського суспільства. Адже, саме в епоху Просвітництва набула повноти свого розвитку думка про те, що людина власними силами може побудувати нове суспільство, засноване на розумі і загальній злагоді. Апелюючи в своїх аргументах до природного стану, просвітники не закликали повернутися до нього, навпаки вони шукали спосіб піднятися над ним. І саме в цьому, концептуально розійшлися державна ідеологія та християнський церковний світогляд з притаманною йому обрядовою практикою. Перманентно апелюючи до вчення гріхопадіння, церква намагалася засобами обрядової практики, повернути людині втрачену нею «подобу Бога» забезпечуючи тим самим можливість повернутися у первісний стан. Натомість у світському світогляді, у підсумку високого рівня поневолення людини церквою, формувалася зовсім інша світоглядна інтенція – пошук можливостей побудови досконалого та справедливого суспільства (спільноти). Ідея цієї спільноти хоча й була суголосна християнському віровченню про град божий, однак утверджувалася в конкретно-історичних умовах різними шляхами. Так, в країнах де домінує значення належало протестантизму,

звільнення відбувалося поступово й не характеризувалося антагонізмом з церквою. Натомість у країнах, де сильними залишалися позиції католицької церкви зазвичай ситуація була позначена високим рівнем політичною та суспільної напруги.

Загалом філософія Просвітництва відзначалися надзвичайно упередженим ставленням до релігії, позаяк визнання абсолютного могутності Бога і засноване на цьому втручання церкви в справи держави не сприяє розвитку демократичних прав і свобод, які в якості природних і громадянських прав складають суть людських прав. У підсумку цього обґрунтовувалася необхідність чіткого розмежування сфери цих двох інститутів з метою забезпечення всебічного розвитку людської особистості.

Обґрунтована французькими просвітниками модель церковно-державних відносин, відіграла ключове значення в процесі розвитку та становлення модерної французької нації та відіграє сьогодні. Її утвердження розпочалося після Великої Французької революції (1789–1799) та принесених нею соціальних зрушень. Зокрема, інтелектуальними зусиллями ряду тогочасних французьких мислителів та політичних діячів, серед яких провідне значення відігравали Ж. Ж. Руссо, абат Сієс, А. де Сен-Симон, Ф. Гізо, французька нація починає розглядатися як соціальна спільнота не обмежена буржуазно-ліберальним середовищем, що об'єднана спільним духом, спільністю інтересів, ідей і почуттів, які сприяють подоланню соціальної ворожнечі. Разом із тим, європейські моделі державно-церковних стосунків не повторювали французьку модель, а багато у чому залежали від національного менталітету кожного народу, на що звернули увагу представники історичної школи філософії права, в тому числі – Гегель.

Аналізуючи відмінності у ставленні французів та німців до релігії, Гегель акцентує увагу на тому, що французи, усвідомивши необхідність утвердження свободи, розпочали її практичну реалізацію не враховуючи особливостей конкретноісторичної дійсності, натомість німці у своєму мисленні дійшли до вищого рівня самосвідомості, оскільки змогли зрозуміти, що саме релігія може

стати тим невичерпним джерелом правового змісту, який регулює і приватне, і громадське життя. Іншими словами, в основу в основу моральної та правової дійсності німці поклали внутрішню, протестантську релігійність з притаманною їй ідеєю вільного спілкування з трансцендентним» [49, с. 411-412]. У підсумку цього, формувалися не тільки два відмінні типи державно-церковних відносин, але й національних спільнот. Зокрема, зважаючи на те, в країнах, де сильними залишився вплив католицизму, відбувалося своєрідне роздвоєння святого (сакрального) та світського (громадського), яке тягнуло за собою вилучення зі сфери релігійного світогляду концепту абстрактної свободи. «Тепер, – зауважує Гегель, – ця формальна, власна воля покладається в основу: правом в суспільстві виявляється те, чого вимагає закон, і воля існує як одинична; отже держава як агрегат багатьох окремих осіб не є в-собі і для-себе субстанційною єдністю і не є істиною права в-собі і для-себе, з якою повинна узгоджуватися воля окремих осіб, для того щоб бути правдивою, щоб бути вільною волею, за вихідний пункт приймаються вольові атоми і всяка воля безпосередньо представляється як абсолютна» [49, с. 412]. У підсумку цього, зауважує мислитель, «слід прямо сказати, що при католицької релігії неможливо ніякий розумний державний устрій, тому що уряд і народ повинні взаємно мати цю останню гарантію яка полягає в переконанні, і вони можуть мати її лише в такий релігії, що не суперечить розумній державному ладу» [2, с. 415].

У країнах, де переміг протестантизм, такого роздвоєння совісті не відбулося, і вони, за оцінкою Гегеля, проявили вражаючі результати своєї міцності. Приміром, Англія завдяки розвитку протестантизму, зберегла історично сформовані цінності, незважаючи на те, що завдяки парламенту і схильності до публічного обговорення проблем, тут легко міг поширитися французькі концепти свободи і рівності. Однак, цього не сталося, позаяк англійський державний лад з повагою ставився до партикулярних прав і особливих привілеїв, а тому охороняв інтереси всіх станів і класів, які самостійно дбали про себе. Саме в цьому полягало те, що англійці називали

свободою, яка протиставлялася французькому її тлумаченню. Зокрема, утвердження формальної свободи у Франції відбувалося у єдності з процесом централізації, яку зумовлювала повага до закону, який, виступаючи найвищою цінністю, не давав можливості для розвитку партикуляризму. У підсумку цього, у Франції навіть в маленькому селі мер призначається міністерством або підлеглими останньому чиновниками. У Франції менш, ніж де б то не було, допускалося, щоб інші що-небудь робили – репрезентацією влади виступав адміністративний центр – Париж. Натомість у Англії, навпаки, кожна громада, кожен незначний гурток і всяка асоціація мають своє коло справ. У підсумку цього, спільний інтерес виявляється конкретним, в ньому чітко представлений партикулярний інтерес, виразники якого не допускають ніякої загальної системи. Тому абстрактні і загальні принципи не кажуть англійцям нічого і проходять повз їх вуха. Ці партикулярні інтереси мають свої позитивні права, які виникли в давні часи феодального права й збереглися в Англії більш, ніж в будь-якій іншій країні [49, с. 419–420]. Тут, пише мислитель, навіть відвертий підкуп за отримання місця в парламенті розглядається як прояв партикулярного інтересу, позаяк є проявом партикулярного знання та досвіду, якими володіє зазвичай аристократія. Таким чином, виявляється повне протиріччя між сенсом абстрактних принципів, які сформульовані у всіх конституціях і хартіях та конкретноісторичним досвідом, який визначає особливості соціокультурного буття, змушуючи відмовитися від насильства, водночас поважаючи право власності та гостинності.

Не менш показовою, на думку Гегеля, виявилася доля Німеччини, де приводом до визнання закону став французький гніт, під впливом якого зникла ілюзія існування єдиної імперії зовсім зникла. Вона розпалася на суверенні держави, а з нею зникла і васальна залежність, натомість принципи свободи власності і особистості стали основними принципами. Доступ до державних посад відкритий кожному громадянину, але вміння і здатності залишалися необхідними умовами. Державою хоча й керує світ чиновників, однак над усім стоїть особисте рішення монарха. Ця особливість, на думку Гегеля є вкрай

важливою, оскільки саме воля монарха виступає тим верховним та остаточним рішенням, що зберігає державну стабільність. Водночас наявність непорушних законів та чітко сформованої організації держави, позбавляє монарха свавілля, тим самим стабілізуючи державу [49, с. 421].

Загалом від початку XIX ст. у європейському суспільстві проявилася чітка інтенція на досягнення консенсусу. В цей час виразно проявилася потреба «змінити базову структуру Європи... й облаштувати суспільство цілком по-новому. На зміну становому суспільству привілеїв мав прийти такий суспільний устрій, який надав би індивіду можливості вільного вибору й широкі права на участь у політичному житті... йшлося ні про що інше, як про контрпроект історично успадкованого суспільного й державного устрою – більше демократії, більше соціальної справедливості, політична й правова рівність усіх чоловіків, забезпечення основних людських прав» [164, с. 184]. Сформований таким чином, демократичний проект «нової» Європи хоча й докорінно відрізнявся від фундаменту цінностей середньовічної Європи, але разом з тим спадкував притаманний останній місіонерський потенціал та глибоку побожність, які не «втратили свого насильницького характеру порівняно з тими, які під державу й суспільство підвели й далі підводили релігійну основу. Нові головні ідеї також претендували на універсальну значущість, а їх поборники відчували за собою право насильницьким шляхом домагатися такого жаданого демократичного щастя для багатьох людей» [Там само]. «Внутрішньою» метою цих поборників була модерна нація громадян, «зовнішньою» – Європа національних держав, які всі без винятку визнавали б ті самі засади державного устрою. «Демократія як формотворчий принцип для окремої держави й усієї Європи, устрій якої уявлявся національно-державним – ось суть радикального контрпроекту тодішньої дійсності» [Там само]. Ця програма майбутнього, зауважує Д. Лангевіше, передбачала створення мирної Європи як ансамблю демократичних держав, однак шлях до омріяного європейського світу, де панує мир, від самого початку був вимощений насиллям. Приміром у боротьбі тривало формування французької нації

громадян, яке розпочалося після 1789 р.: всередині – насилля проти захисників успадкованого монархічного устрою, зовні – війна проти ворожих сусідніх монархічних держав. І тільки після Віденського конгресу 1815 р. починають формуватися нові принципи європейської міжнародної політики, яка, протиставляючи себе революційному насиллю, була замислена як Європа розмаїття – політичного, суспільного, культурного. Разом з тим, така відкритість щодо суспільного устрою не могла погасити принципового конфлікту між двома головними засадами тогочасних державних устроїв – суверенітету народів і легітимністю монархії. Ця суперечність була обумовлена тим, що в умовах виразного прагнення значної кількості європейських етнічних спільнот на самовизначення, тільки великі держави, зазвичай монархії, були настільки сильні, що могли втрутитися у внутрішні справи іншої держави [164, с. 185].

Незважаючи на концептуальні принципи формування «нової» Європи, все ж у XIX ст. право на самовизначення та самостійну внутрішню політику зазвичай було обмежена зовнішнім примусом або ж найбільш сильних тогочасних держав (зазвичай монархій), або завдяки здатності європейського міжнародного співтовариства діяти спільно передусім заради оборони власних інтересів. Така одностайність «великих європейських держав...», – твердженням Д. Лангевіше, – спрацьовувала як єдність, спрямована лише на оборону. Тому така єдність не мала майбутнього. Єднатися лише заради того, щоб стати чомусь на заваді, – цього було недостатньо для того, щоб протистояти натиску прагнення до перемін» [164, с. 188]. Відповідно, боротьба між двома державами за певну територію тепер оберталася на боротьбу за національність цієї території. Тепер уже недостатньо було завоювати якусь територію й приєднати її до держави-переможниці, тепер переможець мав інтегрувати в свою націю завойоване населення. Такою ж була ситуація в розподілі сфер політичного впливу у тогочасній Європі, оскільки поширення впливу хоча й відбувалося завдяки мілітарному тиску, але не обмежувалося ним. Необхідним залишалося й впровадження нових європейських цінностей.

Утвердження принципу національності та впровадження нових європейських цінностей у ХІХ ст. відбувалося у тісному і нерозривному зв'язку з розвитком церковно-державних відносин. Позаяк, саме релігія у ряді етнічних спільнот, які в той час виявили прагнення до політичного самовизначення, була одним із ключових чинників формування етнічної ідентичності. Приміром, французи за цю проблему спочатку взялися дистанціюючись від релігійного принципу, використавши давній принцип асиміляції французької периферії паризьким центром. Однак швидке виявлення його практичної неспроможності зумовило різке повернення до «старого режиму», в межах якого формувалися світоглядні підвалини утвердження секуляризованого суспільства. Зауважимо, що утвердження відбувалося на тлі тих же політичних механізмів, якими користувалася влада у періоди, коли католицька церква відігравала важливу роль в суспільному та політичному житті країни. Зокрема, так само як і в період, коли монарх був носієм та виразником релігійних інтересів і вполюбань усього населення, в період становлення світської держави був використаний принцип поширення на представників усіх конфесій, перенісши релігію у сферу приватного життя. У підсумку цього громадянська політика уникала релігійних суперечностей, які зазвичай і зумовлювали суспільну дезінтеграцію [25, с. 311].

Притаманна «німецькому духу» (Гегель) цілісність була зовсім чужою для французів, етнічна ідентичність (характер) яких, на думку Гегеля, стала результатом поєднання «римської і німецької крові» [49, с. 392]. Внутрішня роздвоєність (різномірність) їх характеру, переконує мислитель, поєднуючись з зовнішнім насильством та мілітарним протистоянням католицизму та протестантизму, стали головними причинами неприйняття французами Реформації [49, с. 392]. Будучи позбавлені внутрішньої цілісності, а тому в процесі фіксування абстрактного, вони виходили за межі самих себе та дистанціюючись від роздумів про дух сам по собі. Глибина внутрішнього світу не охоплювалася їхнім почуттям, так як вони завжди були зосереджені на тих інтересах, в яких немає нескінченності духу. Постульована протестантизмом

ідея внутрішнього світу, на думку Г. Гегеля, була їм зовсім чужою, цей світ завжди залишався в іншому, окремо відведеному для нього місці.

Місцем зосередження духовного світу у французів стала церква. Саме тут вони зустрічалися з духовним, яке однак залишається не стільки справою індивідуальної зустрічі з трансцендентним (божественним), у підсумку якої з'являється індивідуальна свобода, як результат колективної дії, обрядової практики. «Eh bein, каже Наполеон, ми будемо знову бути присутніми на месі, і мої усачі скажуть: такий пароль!» [49, с. 393].

У підсумку цього, Франція стала однією з тих країн, де найбільш повно розвинута сепараційна модель державно-церковних відносин, відповідно до якої не створюється спеціального законодавства, яке б регулювало ці відносини. Більше того, в умовах функціонування такої моделі, між державою й релігійними організаціями споруджується своєрідний «мур», який не дає їй можливості проникати у державні сфери діяльності. Така практика, передбачає рівність усіх релігій перед законом, водночас залишаючи можливість обмежувати права будь якої конфесії, забезпечуючи тим самим секуляризм у різних сферах державного та громадського життя [205, с. 30-31].

Що стосується протестантизму, то, за твердженням Гегеля, освічені французи почувають до нього антипатію. Їм він здається чимось педантичним, похмурим, дріб'язково моралізаторським, як мінімум тому, що в ньому дух і мислення самотійні у пошуку трансцендентного, в той час як меса і інші обряди позбавляють від необхідності думати в той час, коли вони відбуваються, водночас демонструючи зору значне, чуттєве видовище, так що, коли вони присутні при ньому, можна навіть зовсім неухважно базікати і все-таки виконати те, що потрібно [49, с. 393].

Аналізуючи розвиток системи відносин між державою та церквою в країнах Європи варто визнати, що в перші десятиліття XIX століття ніякого розриву в порівнянні з попереднім періодом не відбувалося. Зміни, що розпочалися в період Просвітництва, вже дали свої результати, у підсумку чого, поступово росло невдоволення тими церквами, які вийшли переможницями з

хаосу реформації і контрреформації, яке поєднувалося з втратою тієї релігійної єдності, що визначила розвиток Європи як соціокультурного простору. У підсумку цього, переосмислення потребувала й започаткована ще за імператора Костянтина, т. зв. костянтинівська модель церковних відносин. З одного боку, вона включає в себе складну систему внутрішньоцерковних взаємовідносин, а з іншого – не менш складну систему взаємовідносин з монархами, які незважаючи на усі суперечки, передбачала своєрідне партнерство та взаємодію між монархом та церквою. Зауважимо, що ересь тривалий час розглядалася як кримінальний злочин [288, с. 103]. Відносини церкви та держави після Французької революції починають швидко змінюватися, позаяк у підсумку національних та соціальних рухів до влади у різних країнах приходили вороже налаштовані щодо католицької церкви та папи політичні сили, які за допомогою Конституцій, які обмежили владу церкви надавши їй підпорядкованого щодо держави статусу. Так, приміром, після об'єднання Італії (1870 р.) була ліквідована Папська область, а папа втратив світську владу. Натомість монополію державних церков порушував принцип свободи совісті та віросповідання, який з кінця XIX ст. стає конституційною нормою [288, с. 105]. Іншими словами, XIX ст. – постало своєрідним занепадом костянтинівської епохи в житті церкви. Цей занепад був спричинений не тільки руйнуванням давнього союзу монарха та церковного духовенства, а й інтенсивною урбанізацією – масове переселення сільського населення в міста зумовило руйнування традиційної церковної інфраструктури. Світогляд робочого класу хоча й залишається релігійним, однак не визначався тільки церквою. У підсумку цього маємо всі підстави погодитися з Б. Філіповим в тому, що починаючи з другої половини XIX ст. починає змінюватися соціальний склад пастви. Вона стає більш грамотною і соціально активною [Там само].

Без уваги на антирелігійні інтенції в світогляді XIX ст.. що були зумовлені новим спалахом наукового розвитку та філософськими концепціями, що проголошували «смерть Бога» (передусім Ф. Ніцше, однак не менше значення відіграла й концепція Л. Фейєрбаха та марксистська критика релігії), в цей

час було здійснено нову спробу сформувавши таку модель церковно-державних відносин, яка б була дієвою у всіх країнах Європи. Звичайно, така спроба, в умовах, коли більшість населення була позбавлена політичних прав, а відтак ідентифікувала себе не стільки з громадською, як з конфесійною приналежністю, з позиції нашого часу видається нездійсненим проектом. У підсумку чого, в цей час сформувалися три основні моделі церковно-державних відносин, які визначали напрям руху цієї взаємодії не тільки в XIX, а й XX ст.

Зважаючи на те, що європейська демократизація життя не завжди зумовлювала зміну політичного ладу, зберігаючи незмінним монархічний принцип, в європейському житті чільне місце почав займати *йосифізм (регалізм)*. В межах цієї моделі церковно-державних відносин, законодавчо утверджувався чітко виражений пріоритет держави над церквою. Така модель зазвичай була притаманна великим монархічним державам, на Європейському соціокультурному і політичному просторі, які представляла Австро-Угорська імперія.

Зауважимо, що утвердження йосифізму у Австро-Угорській, так і в Російській імперії, було тісно пов'язане з Просвітництвом та концептом «освіченого монарха», однак впровадження та особливості цих процесів були дуже відмінні. Російська імперія від часу правління Петра I почала активно втручатися в справи православної церкви, зумовлюючи формування цезаропапізму. Натомість у Австро-Угорській імперії процес був дещо складнішим, оскільки він став своєрідною кульмінацією давнього протистояння монархічної та церковної влади. Водночас, тепер це протистояння доповнилося принципами свободи совісті та суспільного договору, які легітимізували владу монарха в очах суспільства без освячення церквою [305]. Не менш важливим чинником утвердження йосифізму (регалізму) у XIX ст. залишалося «право сильного» (Д. Лангевіше), яке відкрило можливість визначати не тільки внутрішню, але й зовнішню політику.

Зародження *йосифіської* моделі церковно-державних відносин, пов'язане з просвітницькими реформами Йосипа II у всіх сферах життя. Не стала

виключенням і католицька церква. Зокрема, ще у 1781 р. він видав указ про віротерпимість і скасував ті монастирі і духовні ордени, які не сприяють справі народної освіти або піклування хворих. У наслідок цього, на території імперії було закрито велику кількість монастирів, а церква потрапила під залежність від держави. Зв'язок церкви з римською курією значно обмежився. Католицька церква хоча й залишилася панівною, але православним, лютеранам і кальвіністам були даровані цивільні права, а іудеї отримали різні полегшення. З 1782 року відпадиння від панівної віри перестало вважатися злочином, однак свободу совісті в цей час уряд так і не наважився вводити [107]. Однак, в останній чверті ХІХ ст., ситуація докорінно змінюється – взятий в цей час курс на мадяризацію та відповідно асиміляцію підкорених народів, зумовлював дискримінацію за релігійним чинником, позаяк пріоритет і надалі надавався католицизму.

Загалом йосифізм був надзвичайно прогресивною моделлю церковно-державних відносин, позаяк тут всебічно проявлялася дія розвиненої а тільки у ХХ ст. тріади «держава–церква–суспільство». На противагу попереднім етапам у розвитку церковно-державних відносин, які у конкретно-історичному вимірі есплікувалися через взаємодію «правитель (світська влада)–духовенство», а залучала у дискурс і суспільство, яке як мінімум у Австро-Угорській імперії діяло через посередництво церкви.

Ті ж самі інтенції спостерігаються і у Франції періоду імперії. Наполеон, на відміну від своїх попередників, вважав, що народу «потрібна релігія, і потрібно, щоб ця релігія була в руках уряду» [50, с. 170]. Як наслідок, Н. Бонапарт відновив релігійний мир підписанням Конкордату з Пієм VII 1801 р. У короткому тексті з 17 статей Бонапарт залишив деяку двозначність, у підсумку чого конкордат був доповнений «Органічними статтями» (77 статей), одностороннім актом французького Уряду, який ніколи не був прийнятий Римом, але в той же час був проголошений як конкордат (Закон від 18 жерміналя X р). Він, зауважує Б. Бадеван-Годме, використовувався всіма подальшими урядами в ХІХ в. У Органічних статтях були чітко сформульовані

відносини між церквою і державою. Вони дозволили світській владі здійснювати жорсткий контроль за священнослужителями і розвитком релігійного життя. До цього закону Бонапарт додав 44 органічних статті, які стосуються до протестантських церков, з метою поставити усі протестантські церкви під контроль держави [7, с. 595].

Загалом у XIX ст. у Франції, як і в інших країнах, релігійні інтереси були частиною фундаментальних політичних дебатів для всіх урядів. Революція заклала основи майбутніх конфліктів і, починаючи з Липневої монархії (1830), потоки різних думок як всередині Католицької церкви, так і в політичних колах перетворилися в дві конкуруючі групи. Перша складалася з прихильників традиційного порядку, була зацікавлена у відродженні старих порядків та клерикальної влади. Інші групу складали прихильники нового порядку – вони були прихильниками цінностей 1789 року і непохитними противниками Католицької церкви і її духовенства. За цією простою картиною двох конкуруючих груп ховалася складніша структура, але дві протилежні тенденції перетворювали правовий статус Католицької церкви в політичне питання першорядної важливості. Довгий час це питання не мало достатніх підвалин для вирішення. Однак, коли у кінці XIX ст. до влади прийшли республіканці, було взято остаточний курс на секуляризацію.

В той час, як одні країни у стосунках із церквою орієнтувалися на йосифіську модель, в інших утвердилася інтенція на створення *національної церкви* з сильними політичними позиціями. Ця модель найбільш повно була представлена у Сполученому Королівстві, формування та життя якого визначалося не стільки політичними як релігійними чинниками, зокрема, боротьбою католиків за встановлення рівноправ'я католицької та англіканської церкви. Незважаючи на дебати і суперечності, англійські монархи й надалі залишалися не прихильниками англіканства, але верховними правителями єпископальної церкви в південній частині свого королівства. Натомість статус інших церков залишався до кінця не визнаним, а тому держава та її інституції в цей час активно втручаються і визначають релігійне життя в державі [180, с.

67]. Така ж сама ситуація в цей час спостерігається і в Фінляндії, національна (лютеранська) церква якої, завдячуючи пануючому тут вченню про владу, досить легко погодилася на підпорядкування правителів, в тому числі й православних руських князів [294, с. 575]. Подібною була ситуація у Швеції та інших країнах Північної Європи, тут тривалий час залишалося невирішеним питання про умови взаємозв'язку держави та церкви та пріоритет влади кожної з них.

Третьою моделлю церковно-державних відносин у Європі ХІХ ст., стала коопераційна модель церковно-державних відносин. Ця модель була виразно представлена не тільки у Німеччині, а й Греції у період становлення її незалежності, позаяк важливу роль в цьому процесі відіграла православна церква. Зокрема, як відомо, грецька ідентичність після падіння візантійської імперії тривалий час зберігалася саме завдяки християнству, яке сповідувала більшість грецького населення. Крім того, незважаючи на те, що зародження боротьби за незалежність розпочалося під впливом спільного для усіх європейських країн національного підйому, однак не варто ігнорувати того, що переломним моментом у спочатку досить ситуативній боротьбі стала Пасха 1821 р., коли під час богослужіння в був схоплений і повішений патріарх Константинопольський. Після цього його тіло проволокли вулицями, виявляючи тим самим помсту проти грецьких повстань. Не стали себе чекати й страти, руйнування церков, пограбування і насильство. Відповіді греків чекати не довелося, і вже за кілька тижнів після повстання вони прийняли тверде рішення не підкорятися більш турецькому пануванню ні в якому разі, ні в якій формі і ні при якому посередництві [76]. Зауважимо, що жорстокий вчинок турків щодо православного патріарха був зумовлений своєрідністю сформованої після завоювання ними Константинополя (1453 р.) моделі церковно-державних відносин. Зокрема, визнаючи непересічну роль релігії і церкви в суспільному житті, Мехмет II оголосив Вселенського патріарха Константинопольського відповідальним перед Оттоманської державою за всі дії православних християн, що стосуються державного устрою [Там само].

Відповідно постання, які сколихнули православні регіони тогочасної Греції стали відповідальністю патріарха. Зауважимо, що ключове значення православ'я у процесі національного становлення Греції, в цей час ще не стало достатньою підставою для конституційного його визнання державною релігією. Навпаки, Конституція 1844 р. закріплювала верховенство державного права над церквою, і визнавала свободу совісті та віросповідання легалізуючи тим самим інші релігії. Як підсумок, після здобуття Грецією незалежності, церква, так само як і в Османській імперії, мала підпорядкований статус. Однак у Конституції 1864 р. цього положення вже не існувало, навіть незважаючи на те, що формально церква була підпорядкована закону. І тільки у Конституції 1975 р. було чітко встановлено автокефалію православної церкви та законодавчо закріплено статус її як державної релігії [148]. Водночас Конституція обмежила можливість прийняття законопроектів пов'язаних з релігією без участі Священного Синоду.

Сформовані у XIX ст. моделі церковно-державних відносин хоча й не відзначалися високим рівнем стабільності, все ж стали тим базисом, який визначив вектор їх подальшого розвитку. Адже, саме в цей час сформувалися концептуальні засади тієї кооперації, яка, з одного боку, відокремлювала церкву та державу, закріплюючи їхній вплив у різних сферах суспільного буття, а з іншого – притаманна західноєвропейському суспільству інтенція на реалізацію принципу свободи совісті та віросповідання. Іншими словами, різноманіття європейських моделей церковно-державних відносин у XIX ст., було зумовлено загальною інтенцією суспільного світогляду цього часу на звільнення людини.

Висновки до другого розділу

В результаті аналізу, виявлено, що проблема державно-церковних відносин у європейському інтелектуальному просторі постає закономірним підсумком утвердження на історичній арені світу християнства з притаманним йому антагонізмом секулярного та сакрального. Вказане протиставлення є наріжним

світоглядним принципом християнського віровчення, й зокрема, концепту сходження Духа Святого на апостолів, які вважалися носіями духу Христа, а тому розглядалися не тільки як цілком легітимні спадкоємці Його справи, але й виразники Його вчення. У підсумку цього, апостоли, спираючись на окремі вислови з Євангелій, розвинули вчення про свободу та вічне життя у Христі, яке реалізувалося через вільну від цінностей земного світу християнську громаду.

Сформований у межах християнського віровчення антагонізм сакрального та секулярного отримав своє концептуальне оформлення у вченні Августина Блаженного, який розвинув вчення про два гради – земний і небесний. Два протилежні гради постали в результаті гріхопадіння людини, яка, втративши зв'язок з Богом, шляхом насилля та примусу, намагалася здобути славу, рівноцінну божественній. Запропоноване Августином вчення про два гради стало концептуальною основою світоглядних інтенцій світської і церковної влади, які у прагненні встановити свою безроздільну владу намагалися узурпувати функції одна одної, позаяк тільки мирська організація Царства Божого могла стати плідним світоглядним тлом його утвердження на землі. Іншими словами, виразне протистояння церкви та держави у період Середньовіччя супроводжувалося ідеєю компліментарності двох світів, позаяк тільки у випадку поєднання духовної та світської влади можливий повноцінний розвиток християнської громади (церкви).

Незважаючи на взаємну інтенцію світської та духовної влади узурпувати функції одна одної, все ж у Середньовіччі на Заході так і не склалося єдиної управлінської системи, яка мала би всю повноту влади в тогочасному суспільстві. Це було зумовлено як соціокультурними чинниками, серед яких ключове значення відіграло соціокультурне тло пізньої Римської імперії з притаманною йому відсутністю сильної централізованої влади, що й зумовлювало протистояння держави та церкви, так і світоглядними інтенціями самого християнства, яке орієнтувалося на справжнє звільнення у світі прийдешньому.

На протизагу римо-католицькїй свїтогляднїй та обрядовїй традицїї, у християнствї схїдного зразка земному життю та людинї не винесли вирок на вїчну грїховнїсть – в них був присутнїй образ Бога та реалїзувалася телеологїчна мета християнства – їнтенцїя на вїдродження в людинї подобї Бога та, вїдповїдно, спасїння. У пїдсумку цього, тут не сформувалося свїтоглядних пїдвалин для секуляризацїї державної влади, навпаки, вона була сакралїзована через образ василевса, якого вважали наїсником Бога на землї та первосвящеником. Експлїкацїя небесної їерархїї в земному свїтї не зумовила пїдвалин для розвитку дуалїстичного вчення про владу та сприяла утвердженню цезаропаїзму. Фактично, схїднохристиянська свїтоглядна традицїя не знала антагонїзму мїж державою та церквою, а тому проблема державно-церковних вїдносин не ставала предметом їнтелектуального чи богословського дискурсу.

Виявлено, що утвердження необхідностї тїсної спївпрацї мїж державою ї церквою, якї ї надалї вважалися функцїонально та змїстовно рїзними соцїальними феноменами, сформувалася в межах протестантизму, який, акцентуючи увагу на специфїцї насильницької природи держави, все ж вважав її необхідним елементом на шляху до спасїння. Ця свїтоглядна пїдвалина сформувалася на тлї вчення про грїховну природу людини, яка не завжди спроможна самостїйно дотримуватися заповїдей Божих ї досягти спасїння. Їншими словами, у протестантизмі держава постає автономним, однак не вїдокремленим непохитним муром вїд християнського вїровчення феноменом – держава слугує церкві, так само як церква слугує державї.

Мїжрелїгїйнї вїйни та суперечки, якї досягли свого апогею в перїод раннього модерну, зумовили не тїльки значне пом'якшення у вїдносинах держави та церкви, але ї сприяли утвердженню концептїв, якї обґрунтували доцїльнїсть толерантного ставлення до їновїрцїв, тим самим мотивуючи до визнання права на свободу совїстї ї вїросповїдання. Гарантом такої толерантностї мав стати монарх, який стояв над партїями та конфесїями, водночас не пїдтримуючи вїдкрито жодної з них.

Світоглядною основою нового світогляду став найбільш повно розвинений у праці Т. Гоббса «Левіафан» концепт суспільного договору, у відповідності до якого утверджувалася думка про те, що мораль не може бути достатньою підставою для формування стабільного суспільства – для цього необхідна сильна влада монарха, позаяк тільки вона, силою меча, здатна приборкати індивідуальні амбіції та егоїзм. У підсумку цього обґрунтовувався пріоритет державної влади, яку уособлював монарх, над індивідом та суспільними інституціями, зокрема і церквою.

Перші прояви інтенції на обґрунтування необхідності відокремлення держави та церкви зустрічаємо у працях Дж. Локка, який, виходячи із соціокультурних та політичних обставин тогочасної Англії, обґрунтував необхідність толерантного ставлення до інакомислення в релігійній сфері, позаяк, на його думку, відмінності між різними конфесіями зумовлені «дрібницями», які не мають істотного значення для реалізації головного завдання релігії – спасіння людської душі.

Сформована в англійській інтелектуальній традиції інтенція на відокремлення держави та релігії знайшла своє продовження у представників французького просвітництва, й передусім у Вольтера, який, не заперечуючи ідеї Бога, виступав із різкою та непохитною критикою церкви, спрямованою на поневолення людини.

На тлі аналізу політичних колізій XIX ст. було виявлено, що запропонована французькими просвітниками ідея секулярної держави потребує високого рівня самосвідомості, позаяк у протилежному випадку сприятиме формуванню нових форм поневолення, що й відбулося у тих країнах, де у міжконфесійній боротьбі переміг католицизм із притаманним йому дуалізмом секулярного та сакрального. Натомість країни, де домінуюче значення посідав протестантизм, у межах якого обґрунтовувався не дуалізм, а єдність інтенцій держави та церкви, проблема поневолення не була настільки гострою, а тому не зумовлювала гострого протистояння держави та церкви. Навпаки, повага до земного життя, праці та освіти стали тими світоглядними засадами, які

забезпечили більш органічний розвиток цих країн, водночас сприяючи зародженню та розвитку громадянського суспільства, позаяк у результаті обґрунтованого в межах релігійного віровчення індивідуалізму у єдності з повагою до справ земних уможлилювали індивідуальну та колективну реалізацію свободи.

Незважаючи на те, що у ХІХ ст. провідне значення відіграє національний принцип, проблема державно-церковних відносин залишається у центрі суспільної уваги, оскільки у ряді конкретно-історичних випадків національного становлення релігія виступає одним із ключових чинників національного самовизначення або етнодемаркації. У підсумку цього, в державно-церковних відносинах, передусім у католицьких країнах, посилюється інтенція на регалізм, у межах якого церква мала відігравати суто інструментальне значення – забезпечувати стабільність держави.

Виявлено чітку відмінність державно-церковних відносин у країнах із пануванням католицизму та протестантизму. Так, у країнах, де провідне значення посідав протестантизм, не було різкого протистояння держави та церкви, натомість формувалася інтенція не тільки на кооперацію між державою та церквою, але й міжконфесійну взаємодію. В свою чергу, в країнах із виразним домінуванням католицизму чіткою була інтенція на сепарацію або регалізм, в межах якого церкві відводилося інструментальне значення. Утвердження регалізму в Західній Європі було зумовлене не тільки історичними чинниками (протистояння держави та церкви), але й утвердженням у цей час «права сильного», яке забезпечило можливість визначити вектор розвитку зовнішньої та внутрішньої політики. На відміну від цезаропапізму, він був важливим кроком для становлення і розвитку демократичних засад громадянського суспільства, позаяк, поставши на світоглядних засадах просвітницьких концептів, він заклав світоглядні підвалини для трансформації пануючої у католицьких країнах бінарної опозиції «церква–держава» у тріаду «держава–церква–суспільство», забезпечуючи тим сам не тільки стабільний розвиток держави, але й формуючи (прямо або

опосередковано) підвалини для розвитку етнічної ідентичності. Поряд із регалізмом, досить виразною у Європі ХІХ ст. була інтенція на створення національної церкви. В умовах утвердження такої моделі державно-церковних відносин церква хоча зазвичай і була підпорядкована державній владі, однак володіла вагомими привілеями, як це спостерігалось у Сполученому Королівстві.

Однією з найпоширеніших моделей державно-церковних відносин у Європі ХІХ ст. була коопераційна модель. Вона утверджувалась зазвичай у тих країнах, де боротьба за незалежність або ж формування етнічної ідентичності відбувалися за допомогою релігійного чинника чи у підсумку тісної взаємодії держави та церкви.

Поряд із вказаним, виявлено, що різноманіття моделей державно-церковних відносин у Європі ХІХ ст. поєднувалося з інтенцією на відокремлення держави та церкви, де остання здобувала своє місце у суспільному житті у підсумку та своєрідності своєї взаємодії з державою.

РОЗДІЛ 3

СВІТОГЛЯДНІ ТА ПРАВОВІ АСПЕКТИ РОЗВИТКУ ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН У СВІТЛІ ІНТЕГРАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ У ЄВРОПІ

3.1 Проблема державно-церковних відносин у міжнародних документах ХХ століття

Європейський Союз, як один з ключових політичних та економічних гравців сучасної міжнародної політики, зародився у результаті тривалого інтеграційного процесу передусім передових країн Західної Європи, які після Другої світової війни усвідомили необхідність формування протидії економічній та мілітарній гегемонії США та СРСР [202, с. 94]. Так, у 1946 р. прем'єр-міністр Великобританії У. Черчіль виступаючи в університеті Цюриху висловив думку про необхідність формування «Сполучених Штатів Європи», які зможуть стати підвалиною для франко-німецького примирення та формування нової сили на міжнародній політичній арені. Цією силою, на думку У. Черчіля, має стати федерація некомуністичних країн Західної Європи, яка поступово займе свою нішу між США і СРСР та закладе підвалини формування нового вектору міжнародної взаємодії [325].

Декларуючи необхідність створення федерації некомуністичних країн Західної Європи У. Черчіль водночас застерігав, що Великобританія не буде інтегруватися в цей союз, а візьме на себе роль зовнішнього спостерігача [Там само]. Раціональність аргументів У. Черчіля хоча й не відразу, та все ж отримала чималий політичний та інтелектуальний резонанс не тільки за межами, але й всередині Європи. Це яскраво засвідчує скликаний з ініціативи європейських політиків, промисловців, релігійних лідерів та інтелектуалів у травні 1948 р. Конгрес у Гаазі, на якому провідні тогочасні політичні діячі неодноразово апелювали до того, що політична фрагментація Європи є головною причиною її слабкості у тогочасній міжнародній політиці. Поряд з обґрунтуванням необхідності євроінтеграції на Конгресі сильною залишалася

політична інтенція на збереження традиційної політичної та культурної різноманітності європейської спільноти. Без уваги на це, все ж Гаазький Конгрес, як ніколи раніше, виявив факт чіткого усвідомлення провідними політичними діячами та інтелектуалами демократичної частини Європи гострої потреби у євроінтеграції. Так, у підсумку запеклих дебатів щодо подальшого європейського майбутнього, учасниками Конгресу були прийняті резолюції та розроблені рекомендації, які закликали до якнайшвидшого створення європейський дорадчих зборів, розробки Хартії прав людини, утворення європейського економічного союзу та культурного центру Європи. Загальне піднесення та ентузіазм учасників не змусив довго чекати результатів, оскільки у жовтні того ж року (а саме, 1948 р.), було започатковано Європейський рух, а у травні 1949 р. десятьма країнами підписано Лондонську угоду, яка увійшла в історію під назвою Статут Ради Європи. Відповідно до нього, головною умовою для вступу країни до Ради Європи (РЄ) стало визнання принципу верховенства права та зобов'язання забезпечувати права та основні свободи людини всім особам, які знаходяться під її юрисдикцією. Поряд з іншим, держава-кандидати брали на себе зобов'язання ефективно співпрацювати з іншими державами з метою досягнення цілей РЄ [335].

Наступним етапом європейської інтеграції можна вважати 50–70-ті рр. ХХ ст. Саме в цей час реалізується загальновідомий «план Шумана», спрямований примирити Францію та Німеччину та запобігти між ними війни в майбутньому, завдяки створенню спільний ринок вугільної і сталеливарної продукції. Найскладнішим елементом цього задуму стало створення механізму наднаціонального контролю на виробництвом і торгівлею вугіллям та сталлю, які мали стратегічне значення передусім для військових потреб. Незважаючи на складнощі, все ж у квітні 1951 р. було підписано Паризький договір про створення Європейського співтовариства вугілля і сталі (ЄСВС), до складу якого увійшли шість країн: Бельгія, Італія, Люксембург, Нідерланди, Німеччина та Франція, які в історії були названі «європейська шістка». Згодом саме вони стали головним рушієм європейської інтеграції.

Започатковане в Парижі міжнародне співробітництво дуже швидко набрало небувалих обертів у підсумку чого керівники «європейської шістки» у березня 1957 року підписали договори про заснування Європейського економічного співтовариства (ЄЕС) та Європейського співтовариства з атомної енергетики (Євратом). Однак, доля цих організацій виявилася не довговічною, оскільки вже у 1965 року було підписано Договір про злиття виконавчих органів ЄСВС, Євратому та ЄЕС, у підсумку якого було створено єдину структуру інститутів, що забезпечували розвиток міжнародних співтовариств у напрямку європейської інтеграції. Основними інститутами стали Європейська Комісія, Рада Європейських Співтовариств, Європейський Парламент та Суд Європейських Співтовариств. Дещо згодом була утворена Європейська Рада, до складу якої входили глави держав та урядів країн-членів Європейських Співтовариств [79; 269].

В кінці 60-х рр. ХХ ст. інтеграційний процес досягає свого апогею завдяки створенню зони вільної торгівлі та митного союзу, які відкривали широкі перспективи для міжнародної взаємодії, сприяючи тим самим до розширення європейської міжнародної співпраці завдяки залученню нових членів. Так, у 1973 року до Європейського економічного союзу приєдналися Велика Британія, Данія, Ірландія, дещо згодом Греція, Іспанія та Португалія. Свого класичного вигляду Європейський Союз набув в період з 1992 р. (підписання Маастрихтського договору про створення Європейського Союзу) по 2004 р., тобто часу коли було підписано текст Конституції Європейського Союзу підписаний главами держав та урядів 25 країн-членів ЄС у Римі.

Як бачимо, навіть побіжний огляд основних етапів євроінтеграційного процесу, дає підстави стверджувати, що провідне значення в процесі його створення посідали економічні чинники. Разом з тим, такий висновок не можна вважати однозначно правомірним, оскільки відразу ж після Другої світової війни в європейському соціокультурному просторі, поряд з економічними змінами, виразно проглядаються й зміни в гуманітарній політиці, які визначатимуть долю державно-церковних відносин у Європі. Позаяк, саме в

цей час спостерігається новий, цивілізований і демократичний підхід до принципу свободи совісті, в утвердженні якого провідне значення відіграла Організація Об'єднаних Націй (ООН). Ретельна розробка всіх сторін принципу свободи совісті, детальна фіксація її гарантій, правових і моральних нюансів, відображені в ряді засадничих документів, серед яких Загальна декларація прав людини, прийнята Генеральною Асамблеєю ООН 10 грудня 1948 року [45], Міжнародний пакт про громадянські і політичні права від 10 грудня 1966 р. [190], Заключний акт Ради з безпеки і співробітництва в Європі (Гельсінкі 30 червня – 1 серпня 1976 р.) [91]. Підсумковий документ Віденської зустрічі 1989 року представників держав-учасників Ради з безпеки і співробітництва в Європі [108], Декларація про усунення всіх форм нетерпимості та дискримінації в зв'язку з релігією і переконаннями (ухвалена Генеральною Асамблеєю ООН 25 листопада 1981 р.) [61], Паризька хартія для нової Європи (1990 р.) [209] та інших. Усі згадані документи доповнюють і уточнюють Статут ООН [282], 13 стаття якого говорить: «Генеральна Асамблея організує дослідження і робить рекомендації з метою:

- а) сприяння міжнародному співробітництву в політичній сфері та заохочення до прогресивного розвитку міжнародного права і його кодифікації;
- б) сприяння міжнародному співробітництву в сфері економічній, соціальній, культури, освіти, охорони здоров'я і сприяння здійсненню прав людини та основних свобод для всіх, незалежно від раси, статі, мови і релігії» [Там само].

Уточнення цього положення, які регулюють міжнародне соціальне співробітництво. Зокрема, у 55 статті Статуту ООН підкреслено: «З метою створення умов стабільності і благополуччя, необхідних для мирних і дружніх відносин між націями, заснованих на повазі принципу рівноправності і самовизначення народів, Організація Об'єднаних Націй сприяє... загальній повазі і дотриманню прав людини та основних свобод для всіх, незалежно від раси, статі, мови і релігії» [Там само].

Як бачимо, один із перших документів, що регламентує міжнародну гуманітарну співпрацю побудований на світоглядних засадах обґрунтованого в епоху просвітництва принципу толерантності. Мова в даному випадку йде не про моделі державно-церковних відносин, а про формування нового відношення до проблеми самовизначення людини в спільноті, без уваги на сформовану в певній країні модель державно-церковних відносин. Іншими словами, Статут ООН встановлює рівноправність для всіх, підкреслюючи чотири підстави, за якими неприпустима дискримінація, а саме: раса, стать, мова, релігія.

Ті положення Статуту ООН, що стосуються прав людини, дещо згодом були конкретизовані і розвинені в різних міжнародних документах, провідне значення серед яких безумовно посідає Загальна декларація прав людини (1948 р.) [Там само]. Цей документ уточнював зафіксовані в Статуті ООН положення щодо забезпечення «усіх прав і свобод», серед яких, як свідчить стаття 18 Декларації особливе місце посідають свободи думки, совісті і релігії. Їх реалізація передбачає «свободу змінювати свою релігію або переконання і свободу сповідувати свою релігію або переконання як одноосібно, так і спільно з іншими, публічним або приватним порядком в навчанні, богослужінні і виконанні релігійних та ритуальних порядків» [Там само].

Як бачимо, в Декларації відбувається повторне підкреслення права на свободу совісті і віросповідання, як базового права людини. Очевидно, що в період, коли були прийняті ці положення можливість їх реалізації не викликала істотних труднощів, оскільки зазвичай її національна єдність формувалася на основі принципу «одна культура, одна нація, одна держава», що мали історично сформовані моделі державно-церковних відносин [24, с. 122]. Зазвичай вони формувалися в прямій залежності від конфесійної приналежності більшості громадян певної країни. Цей процес значно полегшувало те, що Європа, як соціокультурний, політичний та правовий простір, сформувалася на тлі загальнохристиянських цінностей, конфесійні відмінності яких проявлялися виключно на догматичному рівні [24, с. 100]. Однак, якщо взяти до уваги, що

більша частина європейського населення сповідувала католицизм[24, с. 122], проблема полягала зазвичай у запобіганні дискримінації за конфесійною приналежністю.

Більш складаною та неоднозначною видається дана проблема в умовах мультикультурності, яка поступово руйнує етнічну своєрідність європейського співтовариства, водночас ставлячи під сумнів такі базові європейській цінності як свобода совісті та віросповідання. Вказана культурна, а з нею й правова колізія, зумовлені тим, що у таких великих містах як Амстердам, Брюссель або Париж, кожна третя або четверта молода людина походить з родини іммігрантів. Приміром, в Парижі проживає 14,5 % іноземців, 2/3 з яких – це вихідці з Португалії, Алжиру, Марокко та інших країн Африки [323, с. 75, 334]. Приблизно така ж ситуація Брюсселі та Амстердамі [24, с. 122]. Етнічно неоднорідним є й Лондон – кожен п'ятий його житель не білий.

Етнічна неоднорідність провідних політичних та культурних центрів Європи зумовлює суттєві складнощі й у релігійному питанні, оскільки конфесійна приналежність була і залишається одним із засадничих чинників етнічної ідентичності [266; 233, с. 7]. Відповідно, зміна етнічної ідентичності населення провідних європейських держав, буде призводити до необхідності зміни або уточнення правового поля громадянської політики. Позаяк практична реалізація принципу свободи совісті і віросповідання, може і входить у суперечність з основними нормами державного права. Приміром, якщо загальноприйнятим вихідним у більшості європейських країн, відповідно до християнської традиції є неділя, а держава має велику юдейську чи мусульманську громаду, закономірно виникає питання про те, яким чином реалізувати положення статті 18 Декларації прав людини ООН щодо забезпечення свободи «богослужінні і виконанні релігійних та ритуальних порядків» [45].

Ситуація може набувати різноманітного вигляду навіть у випадках коли йдеться виключно про християнську традицію. В цьому контексті достатньо згадати хоча б про християнські релігійні свята, дати яких відрізняються за

юліанським та григоріанським календарем, у підсумку чого римська і протестантська церкви відзначають їх в інші дати, ніж православна. Ще більше ситуація загострюється у випадку коли йдеться про іудейські та ісламські свята, які зазвичай випадають на робочі дні [24, с. 124].

Поряд з вказаним, істотні суперечності може зумовлювати і час відправлення релігійного культу (молитви, релігійної церемонії, святкування), особливо у випадках коли релігійні практики виходять зі сфери приватного простору і переміщуються в сферу простору громадського, і перш за все у тих випадках, коли час виконання цих практик не збігається з часом, виділеним для цього суспільством, яке взяло за основу традиції тієї релігійної конфесії, що історично домінувала в регіоні. Як приклад, можна згадати намаз, який в країнах, де домінує християнська релігійна традиція може зумовлювати деякий громадських дисонанс. Не менші суперечності викликає й мусульманське право, яке «при очевидному зниженні рівня громадянських прав [мусульман – уточ. О.М.], що відбувається в результаті розширення сфери дії релігійних законів в правову і соціальну сфери, не може бути вирішена за допомогою прийнятого в міжнародному приватному праві механізму визначення держави, право якої буде в тому чи іншому випадку застосовано» [24, с. 104]. Оскільки для представників мусульманського світу, релігійне право, засноване на божественному одкровенні має перевагу перед підпорядкуванням державі. Ця норма може входити у суперечність з громадським порядком, державними та міжнародними законами, оскільки в багатьох мусульманських громадах, питання громадянства має другорядне значення: головну роль грає приналежність до умми, мусульманської громади. Відповідно, щодо мусульманина суддя має використовувати закони шаріату незалежно від права країни, в якій він проживає.

Відповідно, коли мова йде про громадянина мусульманського віросповідання, який проживає в європейській державі, що ратифікувала Декларацію ООН, логічним видається питання про те, яким законодавством повинні регулюватися норми його життя. Адже, у випадку коли він буде

користуватися правом свободи совісті і віросповідання, тоді варто визнати, що він має підпорядковуватися мусульманському праву. Водночас визнання правомірності цього положення зумовить до нового типу дискримінації, позаяк в мусульманських країнах жінка займає принижене становище в суспільстві. Зокрема, у ряді країн мусульманського світу жінці заборонено водити автомобіль, вона немає права з'являтися на людях без супроводу родича-чоловіка, або приймати участь у музичних та театралізованих дійствах. Ці та інші заборони входять у пряму суперечність з 1-ю статтею Декларації ООН, в якій стверджується, що всі «люди народжуються вільними і рівними у своїй гідності та правах. Вони наділені розумом і совістю і повинні діяти у відношенні один до одного в дусі братерства» та статті 2, де наголошується, що кожна «людина повинна мати всі права і всі свободи, проголошені цією Декларацією, без якої б то не було різниці, як-то у відношенні раси, кольору шкіри, статі, мови, релігії...» [45].

Складнощі практичної реалізації принципу свободи совісті та віросповідання проявляються не тільки коли мова йде про організацію приватного життя, але й інколи входять у суперечність з правом на освіту. Позаяк, складнощі можуть виникати навіть тоді, коли формується шкільний розклад занять, оскільки тут мають враховуватися права людини й громадянина, які передбачають в тому числі й право на свободу совісті та віросповідання, однак у випадку коли, розклад буде сформовано без врахування конфесійної приналежності учнів, він обов'язково порушуватиме чиясь право, оскільки у представників різних конфесій вихідні або святкові дні можуть відрізнятися.

Показовим прикладом тих складнощів, які виникають в практичному вимірі реалізації принципу свободи совісті і віросповідання, на думку Ф. Брільо, може стати спроба італійського уряду продовжити на один додатковий день вибори, заплановані на неділю, щоб дати можливість проголосувати представникам релігії меншини, яким законодавство на певних умовах дозволяє відпочивати не в неділю, а в один з інших днів тижня, а також

дотримуватися важливих релігійних свят своєї конфесії, заздалегідь попередивши про це відповідні органи влади. Дата ж, на яку були призначені вибори, якраз співпадала з одним з таких свят, проте перенести їх на наступну неділю було не можна, оскільки тоді сталося б перетин з важливим святом релігії більшості [24, с. 125].

Якщо дивитися об'єктивно і неупереджено, то варто визнати, що зафіксована у Конституції Італії охорона свободи індивідуума в релігійних питаннях та гарантування системи співробітництва між державою та церквами, зафіксована у статті 19: «Всі мають право вільно сповідувати свої релігійні вірування в будь-якій формі, індивідуальної і колективної, пропагувати їх і відправляти відповідний культ в приватному порядку або публічно, за винятком обрядів, противних добрим звичаям» та статті 20 «церковний характер і релігійні або культові цілі суспільства або установи не можуть бути приводом для спеціальних законодавчих обмежень» [149], то згадана Ф. Брільо спроба заслуговує тільки схвалення, оскільки вона спрямована уникнути дискримінації частини громадян і відмовитися від моделі «виборчого рівності», що узгоджується з розкладом життя представників переважаючої релігії [187, с. 55]. Між тим, на думку Ф. Брільо, в умовах європейського плюралізму та мультикультуралізму вона межує з небезпекою розщеплення правового устрою країни на безліч окремих режимів і роздроблення правового регулювання релігійного феномену зі складними наслідками для рівності громадян і конфесій [24, с. 125-126].

Не менш неоднозначною є вирішення проблеми мультикультурності в Великій Британії, правові норми якої значною мірою формувалися під впливом канонічного церковного права. У підсумку цього, канонічне право за своєю юридичною силою прирівнюється до закону, прийнятому парламентом, а тому воно наділене деякими функціями контролю. Норми церковного права найбільш широко використовуються в регулювання питань шлюбу, дітей та спадщини [24, с. 102], оскільки одруження проводиться або в Церкві Англії або Церкви Уельсу – і в цьому випадку церква бере на себе відповідальність за

проведення всіх відповідних заходів аж до попереднього оголошення про намір, або служителем іншої релігії, але в такому випадку, обряд супроводжують деякі цивільні формальності. Крім того, в Англії неангліканська шлюбна церемонія повинна проводитися в приміщенні, спеціально обраному для цієї мети священиком відповідної релігії (якщо він має право робити такий вибір), або ж громадянським чиновником [24, с. 114].

В той час як Англія демократичним шляхом вирішує проблему мультикультурності, в Греції її реалізація може супроводжуватися високим рівнем складності. Адже, незважаючи на те, що Конституція Греції (1975 р.), спираючись на норми міжнародного права, й передусім Декларації прав людини та громадянина ООН, визнала свободу совісті та релігійного віросповідання, що засвідчує стаття 13 Конституції, де сказано: «Свобода релігійної свідомості є недоторканною. Користування особистими і політичними правами не залежить від релігійних переконань кожного.

Будь-яка відома релігія вільна, і відправлення її культових обрядів здійснюється безперешкодно під охороною закону. Відправлення культових обрядів, що зневажають громадський порядок або моральні норми, не допускається. Прозелітизм забороняється...

Ніхто не може з причини своїх релігійних переконань бути звільнений від виконання обов'язків перед державою або відмовитися підкорятися законам» [148]. Водночас у статті 3 головного закону стверджується: «Панівною релігією в Греції є релігія східно-православної Церкви Христової. Православна Церква Греції, що визнає своїм главою Господа нашого Ісуса Христа, нерозривно пов'язана в своїх догматах з Великою константинопольською Церквою і зі всякою іншою єдиновірною Церквою Христовою, неухильно дотримується, так само як і вони, святі апостольські і соборні канони і священні традиції. Вона є автокефальною і управляється Священним Синодом архієреїв, які перебувають на церковній службі, і обирається ними Постійним Священним Синодом, який створюється в порядку, передбаченому статутом Церкви, з дотриманням положень Патріаршого томосу від 29 червня 1850 року і акту Синоду від 4

вересня 1928 року» [там само]. Як бачимо, Конституція Греції повністю позбавлена того секуляризованого змісту, який зустрічається у більшості країн Європи (Франції, Італії, Німеччини та ін.). У підсумку цього, надзвичайно складно говорити наскільки практично можливою є реалізація права на свободу совісті та віросповідання. Зокрема, цілком очевидно, що в Греції не може виникнути навіть подібних до італійського прецедентів щодо забезпечення прав нацменшин. Позаяк, свобода совісті і віросповідання тут поєднана не тільки із державним визнанням національної церкви, але й підпорядкована йому, у підсумку чого, ті самі норми можна витлумачити зовсім іншим чином: ніхто немає права на свободу совісті і віросповідання, якщо вони суперечать державному законодавству, відповідно до якого православна церква є пануючою, а її статут має статус державного закону. Крім того, у країні, де більша частина населення є православними, певні труднощі може зумовлювати й відправлення богослужіння, яке може сприйматися як порушення громадського спокою.

Вирішення проблем пов'язаних з регулюванням неправославних церков у Греції регулюється законом про статус інших церков (1939 р.), згідно якого можуть реєструватися, якщо не містять таємних догм і культової практики [259, с. 79]. Між тим, побудова храму, синагоги, мечеті, вимагає дозволу місцевого православного владики, який хоча й не носить характеру адміністративної заборони, однак, відповідні органи та міністерства завжди вирішують питання на користь православного населення [266, с. 60].

Сумнівною для розвитку основних громадянських свобод видається і заборона прозелітизму, який в окремих випадках може прирівнюватися до кримінального злочину, а саме: коли він створюється систематично і під тиском, прямим чи непрямым чином, із застосуванням незаконних і аморальних засобів, включаючи насилля над совістю віруючих різних релігій, що спонукає їх до зміни релігії [Там само]. На перший погляд, така правова норма видається цілком очевидною. Водночас в умовах наявності державної релігії, духовенство якої прирівняне до цивільного населення та державних службовців, завдяки

пенсійному утриманню, кримінальна відповідальність за прозелітизм видається вкрай дискусійною, позаяк у в такому випадку населення позбавлене цілковитої свободи у виборі віросповідання. Крім того, такий вибір завжди зумовлений певними цивільними передумовами та історично сформованими традиціями, які транслуються на рівень державного та цивільного життя. Загалом, заборона прозелітизму, на наш погляд, суперечить статті 19 Загальної декларації прав людини, в якій стверджується, що «Кожна людина має право на свободу переконань і на вільне їх виявлення; це право включає свободу безперешкодно дотримуватися своїх переконань та свободу шукати, отримувати і поширювати інформацію та ідеї будь-якими засобами і незалежно від державних кордонів» [45].

Поряд з іншим, свобода віросповідання у Греції, а відповідно й право на свободу совісті, хоча й затверджена як конституційна норма, все ж має деякі обмеження, які виявляються на рівні богослужінь, адже згідно конституції релігія повинна бути «відомою», «визнаною» і не мати культових обрядів, що порушують громадський порядок або моральні норм [148]. Водночас коли мова йде про мораль та громадський порядок та спокій питання релігії завжди буде стояти в центрі уваги.

Важливою залишається й роль православної школи в початковій освіті, яка будується у відповідності з нормами православної церкви. Звичайно, представники інших релігій, мають повне право не відвідувати православні курси, а батьки виховувати своїх дітей у відповідності із прийнятими в родині релігійними нормами та переконаннями. Крім того, кожна визнана деномінація має право відкривати власні школи [266, с. 60]. Проте, як уже було зазначено, їх відкриття залежить від православного духовенства.

Особливо ж складними у Греції є регулювання шлюбних відносин, де православна церква приймає надзвичайно активну участь. Звичайно, їх укладення можливе і без участі церкви, хоча це не обмежує її вплив на цю сферу життя. Приміром, до цього часу в православній церкві є обмеження на шлюб з неправославними, заборона на третій шлюб тощо. Крім того. Церква

може брати на себе зобов'язання щодо примирення подружжя під час розлучення [там само].

Загалом визнання православної церкви у Греції державною, відкрило можливість для активного її втручання у справи, які у більшості країн світу або ж набули цивільного виміру, або здійснюються в межах інших релігійних догматів. Вказана особливість консервує історично сформовані норми громадянського співжиття, тим самим дещо нівелюючи основні права та свободи європейських громадян.

Вказані та багато інших прикладів тісного взаємозв'язку релігії та держави чітко демонструють ті складнощі, що виникають в процесі реалізації зафіксованих у Декларації прав людини ООН. Ймовірно, ці складнощі добре розуміли і в час її прийняття, позаяк її прийняття та проголошення було пов'язане передусім з необхідністю встановлення нового міжнародного устрою, оскільки «зневага й нехтування правами людини призвели до варварських актів, які обурюють совість людства», а тому необхідно створення такого світу «в якому люди будуть мати свободу слова і переконань», які будуть «охоронялися силою закону з метою забезпечення того, щоб людина не була змушена вдаватися як до останнього засобу до повстання проти тиранії і гноблення» [45]. Іншими словами, в Декларації прав людини, мова йшла передусім про визначення тих прав, які мають лягти в основу європейської національної та міжнародної політики, і які в подальшому мають бути зафіксовані відповідними документами.

Власне саме це й призвело до того, що практично відразу ж після прийняття Декларації прав людини ООН, була прийнята Конвенція про права людини (1950 р.), що мала вже не стільки декларативний, скільки практичний характер. Зокрема, в преамбулі до Конвенції стверджувалося: «підтверджуючи свою глибоку віру в ті основоположні свободи, які становлять підвалини справедливості та миру в усьому світі і які найкращим чином забезпечуються, з одного боку, завдяки дієвій політичній демократії, а з іншого боку, завдяки спільному розумінню і додержанню прав людини, від яких вони залежать,

сповнені рішучості, як уряди європейських держав, що є однодумцями і мають спільну спадщину політичних традицій, ідеалів, свободи і верховенства права, зробити перші кроки для забезпечення колективного гарантування певних прав, проголошених у Загальній декларації» [146]. Чільне місце серед таких прав посідало й право на свободу совісті, яке було затверджене у статті 9: «Кожен має право на свободу думки, совісті та релігії; це право включає свободу змінювати свою релігію або переконання, а також свободу сповідувати свою релігію або переконання під час богослужіння, навчання, виконання та дотримання релігійної практики і ритуальних обрядів як одноособово, так і спільно з іншими, як прилюдно, так і приватно». Водночас, п.2 цієї ж статті відразу ж уточнює, що «свобода сповідувати свою релігію або переконання підлягає лише таким обмеженням, що встановлені законом і є необхідними в демократичному суспільстві в інтересах громадської безпеки, для охорони публічного порядку, здоров'я чи моралі або для захисту прав і свобод інших осіб» [там само]. Подібне уточнення зустрічалося ще у Декларації, зокрема, статті 29: «При здійсненні своїх прав і свобод кожна людина повинна зазнавати тільки таких обмежень, які встановлені законом виключно з метою забезпечення належного визнання і поваги прав і свобод інших та забезпечення справедливих вимог моралі, громадського порядку і загального добробуту в демократичному суспільстві» [45]. Ці обмеження встановлюються з метою забезпечення визнання та поваги прав і свобод інших людей, а також з міркувань моральності, з метою забезпечення громадського порядку і добробуту в демократичному суспільстві. Такі обмеження можуть мати місце лише за умови, що вони прямо встановлені законом.

Загалом Загальна декларація прав людини та Конвенція про права людини ведучи мову про свободу совісті виділяють такі її соціокультурні прояви як право на сповідання будь-якої релігії, право не сповідувати ніякої релігії, рівність прав громадян незалежно від їх релігійної приналежності або неналежності, рівність всіх релігій перед законом, відсутність якого б то не було примусу щодо сповідання або не сповідання релігії, невтручання

держави у внутрішні (богослужбові, канонічні) справи церкви, невтручання церкви у справи держави. Ці основні елементи складають дійсну свободу совісті, закріплюють право громадянина користуватися юридичними і фактичними гарантіями сповідання релігії, будь-якого її напрямку, або бути невіруючим, виходячи з переконання в істинності своєї віри або свого безвір'я, в їхніх моральних перевагах. Визнання за кожною людиною права віросповідного або світоглядного вибору, а також права цей вибір змінити, оскільки історично ці питання вирішувалися не добровільно, а державою або політичною партією.

Загальну декларацію прав людини доповнив Міжнародний пакт про громадянські і політичні права [190], прийнятий ООН в грудні 1966 р. Він постановив: «Кожна держава, яка бере участь у цьому Пакті, зобов'язується поважати і забезпечувати всім, хто перебуває у межах її території та під її юрисдикцією особам права, визнані в цьому Пакті, без будь-якої різниці щодо раси, кольору шкіри, статі, мови, релігії, політичних чи інших переконань, національного чи соціального походження, майнового стану, народження чи іншої обставини» [там само]. Говорячи іншими словами, у справі свободи совісті, Пакт був спрямований ще раз підкреслити, що ні держави, ні окремі групи осіб не мають права займатися діяльністю, спрямованою проти прав і свобод, визнаних Загальною декларацією прав людини. Крім того, в пакті містилися важливі доповнення про те, що право на свободу мати або приймати релігію або переконання здійснюється особисто. Цей вибір не може здійснюватися під примусом.

Загальне визнання країнами, які входили до складу ООН засадничих міжнародних документів, що регулювали міжнародну гуманітарну політику, як вже частково було показано, супроводжувалося їх національним регулюванням. Одним із найбільш показових прикладів в цьому контексті, виступає законодавство Греції. Натомість державно-церковні відносини у Франції, доцільно позначити терміном «лаїцизм» (Ж. П. Віллем), який виводить релігію та церкву зі сфери публічного життя у сферу приватного, вважаючи здійснення

богослужіння суто приватною справою. Ця норма була закріплена у Конституції Франції зафіксованому у статті 1: «Франція є неподільною, світською, соціальною, демократичною Республікою. Вона забезпечує рівність перед законом усіх громадян незалежно від походження, раси чи релігії. Вона поважає всі віросповідання. Її устрій є децентралізованим» [153]. Ця норма стала своєрідним уточненням закону 1905 р. про взаємне відокремлення церков та держави, у підсумку чого держава «не сповідує й не підтримує жодного культу», водночас гарантуючи «свободу совісті» та «вільне відправлення культів» (стаття 1 закону 1905 р.). Тут всі культу мають рівне перед законодавством становище, позаяк жоден з них не набув автономного чи державного статусу. Вказана світськість держави зумовлює визнання внутрішньої організації кожної релігії, водночас церква, як центр релігійного та громадського життя, поступово заміщається а мерією, яка стала новим центром громадського життя спільноти [37, с. 260].

В той час як Франція постає виключно світською державою, де релігійне життя зноситься у сферу приватного життя, а тому, окрім випадків, коли воно порушує правопорядок чи норми суспільного життя, не регулюється державним правом, в США релігійне питання не було «винесене за дужки» цивільного життя. Приміром, «Американська Декларація прав і обов'язків людини» (1948 р.) проголошує право на релігійну свободу, свободу відправлення культів (ст. 3) і право на свободу трансляції власних ідей, право на декларацію релігійних ідей та їх поширення (ст. 4). Згодом ці права були затверджені «Американською конвенцією про права людини» (1969 р.). Зокрема, в статі 12 досить однозначно окреслені можливості права на свободу совісті, а саме:

«Кожна людина має право на свободу совісті та релігії. Це право включає свободу дотримуватися своєї релігії і переконань і змінювати їх, а також свободу сповідувати або розповсюджувати свою релігію або переконання як одноосібно, так і спільно з іншими, публічним або приватним порядком.

Ніхто не підлягає застосуванню обмежень, які можуть применшувати його свободу дотримуватися своєї релігії або переконань або міняти їх.

Свобода відкрито сповідувати релігію або переконання може підлягати лише обмеженням, встановленим законом і необхідним для охорони суспільної безпеки, порядку, здоров'я або моралі, так само як і прав та свобод інших осіб.

Батьки та у відповідних випадках опікуни мають право забезпечувати релігійне і моральне виховання своїх дітей або підопічних згідно зі своїми власними переконаннями» [4].

На перший погляд, законодавчо затверджена американська модель державно-церковних відносин, повністю співпадає з французькою лаїчністю та сформованою тут сепараційною моделлю державно-церковних відносин. Проте, якщо уважніше придивитися до американської історії, то нескладно буде помітити, що роль релігії у державотворчому процесі та громадському житті докорінно відрізняється від того, що спостерігається у Франції. Адже, на відміну від французів, які вилучили релігію зі сфери публічного життя, перетворивши її виключно на приватний феномен, в американському соціокультурному бутті релігія відіграє дещо іншу функцію, як мінімум тому, що тут більш чітко усвідомлюється відмінність, що лежить між законом і звичаєм. Так, відповідно до американського законодавства, церква та держава є розділеними, однак за звичаєм, в Америці релігія займає помітну роль в суспільному та приватному житті громадян [160].

Американська модель відносин держави і церкви, на думку одного із перших її дослідників, а саме А. де Токвілля, сформувалася у результаті особливостей заселення цього регіону. Іммігранти, які потрапляли в Новий Світ, зазвичай залишали в Старій Англії не тільки бідність, а й політичні і релігійні суперечки [270, с. 45]. Велику частину поселенців становили англійські пуритани та релігійні дисиденти, які були незадоволені тим, що панівна англіканська церква схиляється до ідей католицизму, а тому бажали створити незалежну церкву, яка могла визначати стосунки людини з Богом, водночас визначаючи етико-моральні норми суспільства. Іntenція на створення незалежної церкви, спочатку у відокремлених одна від одної громадах та колоніях, йшла у єдності з високим рівнем суверенності політико-

адміністративних інституцій, зокрема, колонії самостійно призначали посадових осіб, укладали мир і оголошували війну, регламентували діяльність поліції, приймають закони, таким чином, ніби вони підвладні самому Богу [270, с. 49].

Законодавство в колоніях приймалося шляхом безпосереднього голосування, однак зазвичай воно вибудовувалося на пуританській етиці та цінностях. Сформований звід кримінальних законів спочатку був спрямованим на підтримку моральності і добродійності в суспільстві, а тому богохульство, чаклунство, прелюбодіяння, зґвалтування каралися смертю, так само як і образа завдана сином своїм батькам. Як наслідок, держава постійно втручалася в сферу людських почуттів, позаяк навіть звичайні відносини між людьми, які не перебувають у шлюбі, суворо припинялися [270, с. 50].

Сформована в період колонізації Америки етика сектантського світогляду, зауважує А. де Токвіль, дивним чином поєднувалися з незрозумілими для населення тогочасної Англії та більшості країн Європи, конституційними принципами, які передбачали участь народу в громадських справах, вільне голосування з питання про податки, відповідальність представників влади перед народом, особиста свобода і суд присяжних [270, с. 50-51]. Водночас, держава вбачала у релігії свою союзницю, позаяк саме вона тривалий час оберігала мораль, яка тривалий час залишалася гарантією реалізації політичної свободи.

Поступове послаблення пуританської етики та зумовлена внутрішніми і зовнішніми причинами необхідність об'єднання колоній та прийняття Конституції (1787 р.), яка встановлювала норми політичної та адміністративної організації. Що стосується питання свободи совісті, то воно було поставлене дещо згодом. Зокрема, у першій поправці до Конституції, прийнятій у 1791 р. вказувалося: «Конгрес не повинен ухвалювати законів, що запроваджували б будь-яку релігію чи забороняли б вільне відправлення релігійних обрядів» [118, с. 146]. Вказана поправка обмежувала Конгрес у втручанні у релігійні справи, залишаючи водночас необмеженими права релігії, оскільки, як слушно

зауважує Д. Каррі, влада «не може: забороняти релігійних відправ узагалі або ж карати людей за сповідування тих чи інших релігійних поглядів. Він не може звільняти членів тієї чи іншої релігійної громади із державної служби, оскільки подібні адміністративні дії не прямо обмежували б релігійну свободу» [118, с. 92]. Так само не може штат усувати з державної служби лих осіб, що не вірують у Бога. Хоча це положення говорить лише про вільне відправлення релігійних обрядів, мета його була встановити загальну свободу совісті; отже, воно захищає також право зовсім не сповідувати ніякої релігії [118, с. 93].

Вказана поправка стала основою для ствердження, з одного боку, релігійної рівності, а з іншого – відокремлення держави від церкви, яка офіційно була проголошена тільки у ХХ ст. Між тим, свобода віросповідання у США від самого початку не була абсолютною, адже навіть релігійні переконання не могли стати виправданням для принесення в жертву дітей, або ж звільнення від закону або громадського обов'язку. Як приклад, можна згадати полігамію мормонів, що суперечила загальноприйнятим громадським нормам, а тому не могла бути визнана державою. Крім того, в США не викликали жодних дискусій такі питання як необхідність військової підготовки в Університеті тих осіб, що з релігійних міркувань заперечують військову службу; віруючих, які святкують суботу, від загального трудового законодавства, або ж солдатів, що воліють носити особливі релігійні головні убори, замість військової уніформи.

Відокремлення церкви від держави не означає, звісно, що світські й релігійні приписи ніде і ні в чому не збігаються. Так, крадіжка та вбивство засуджуються як гріхи, але це не заважає карати за них і як за злочини. Подібно до цього: через те, що закон, який забороняє працю в неділю, служить законній світській меті – забезпечити загальний день відпочинку для всі. Однак, у випадках, коли неможливо знайти світську мету, як, наприклад, проблема вирішується на основі цивільних правових норм та основі принципу нейтральності щодо релігійного питання, оскільки держава не може надавати переваги жодній з релігій [118, с. 94].

Загалом автори Першої поправки Дж. Медисон і Т. Джефферсон, розмежовуючи державу та церкву, не збиралися вилучати релігію з політичного життя. Єдине, що зафіксовано в Конституції, так це те, що держава не повинна підтримувати якоїсь конкретної релігії, дискримінуючи водночас іншу. Це положення, так само як і в ряді європейських країн, спиралося на історично сформовану традицію взаємодії держави та церкви, які в Америці, від початку виникнення перших колоній і до нашого часу тісно перепліталися. Водночас, історично сформована тут свобода відразу до формальностей та ієрархізму, ставила в центр розгляду проблеми не стільки певну конфесію, як саму віру в Бога. Не релігія, а віра були тим осердям, навколо якого кипіло релігійне життя громади, яка будучи наділена високим рівнем свободи, в питаннях етичних і релігійних могла з легкістю коритися авторитету. Іншими словами, американське розділення церкви та держави, було зумовлено не церковною дискримінацією (як це відбувалося в Європі), заради того, щоб кожна з них могла краще виконувати власну функцію.

Заборона дискримінації релігії в США межує із заборонаю дискримінації проти релігії, у підсумку чого в тут релігії постає як особливий світ, в якому править священнослужитель, але при цьому він намагається ніколи не виходити за його межі, втрачаючись у справи громадського життя [270, с. 332]. Водночас, американські священники не намагаються заманювати людини з тим, щоб всю свою увагу він зосередив на майбутньому бутті, спонукаючи залишити час для турбот поточного життя. Нагадуючи віруючому про загробний світ як головну мети її життя, священники не забороняють людям чесним шляхом домагатися добробуту на цьому світі, позаяк в Америці, розмежованій різними релігійними громадами, ніколи не було спроб довести, що ці два світи різні і несумісні, вони, мабуть, намагаються виявити точки дотику і взаємозв'язку між ними [270, с. 333].

Іншими словами, в Америці сепараційна модель державно-церковних відносин не зумовила винесення релігії у сферу приватного життя, навпаки американців об'єднує віра в Бога, яку можна вважати одним із національних

символів. Так, зазвичай, виступи президента, або його звернення до народу закінчується словами «Боже, благослови Америку», які сприймаються без жодної конфесійної обумовленості, об'єднуючи все населення. У підсумку цього, сепараційна модель державно-церковних відносин поєднується з переконанням, що релігії, яка винесена за рамки державного життя, все ж відіграє надзвичайно важливу роль в становленні громадянського суспільства та розвиває демократичні цінності. Ця віра, вперше була публічно представлена у знаменитій промові А. Лінкольна у Геттисберзі. Увагу привертають наступні слова президента: «наша нація з Божою поміччю відродиться в свободі і що влада народу волею народу і для народу не зникне з лиця Землі» [51]. Підкреслений А. Лінкольном, нерозривний зв'язок релігій та держави, й передусім демократичних свобод, на думку А. де Токвілля, був зумовлений тим, що в Америці, на відміну від багатьох інших країн, громада, організована на релігійній етиці, не тільки зародилася раніше від держави, але й зберегла своє ключове значення у соціокультурному та політичному житті держави [332; 329; 116].

Загалом приклад США та країн Європейського Союзу, дає всі підстави стверджувати, що незважаючи на всі міжнародні договори, пакти та декларації релігійне питання та можливості реалізації свободи совісті і віросповідання залишаються відкритими. Значною мірою це зумовлено тим, що у більшості країн світу державно-церковні відносини хоча й вибудовуються на основі міжнародних вимог пов'язаних з реалізацією базових прав і свобод, все залишаються залежними від історично сформованих традицій та особливостей процесу державотворення. У підсумку цього, виникає постійна загроза порушення з боку держави чи інших цивільних інституцій права на свободу совісті та віросповідання. Її усунення, так само як і інших прав людини, здійснюється зазвичай рішенням Європейського суду (діє з 1955 р.), або ж Європейської комісії з прав людини. Обидві інституції при розгляді звернень громадян у своїй діяльності здійснюють двоступеневу процедуру, що відображає структуру статті 9 Конвенції про захист прав людини і

основоположних свобод, а саме: «1. Кожен має право на свободу думки, совісті та релігії... 2. Свобода сповідувати свою релігію або переконання підлягає лише таким обмеженням, що встановлені законом» [146]. Іншими словами, спочатку Європейський суд має визначити, чи є обмеження свободи совісті в діях уряду відповідно до статті 9 п.1. Конвенції. Якщо дії уряду не порушують цей пункт, то звернення відхиляється. Якщо є порушення, то суд і комісія визначають, наскільки ці порушення сформовано згідно з критеріями п. 2 ст. 9.

Без уваги на важливість релігійного питання для великої кількості громадян тих країн, які підписали чи ратифікували Конвенцію ООН, все ж не варто ігнорувати того, що зазвичай європейська судова практика здійснюється подібно до американської. Зокрема, Європейський суд розглядаючи справи чітко розмежовує такі поняття як «релігійні переконання» та «релігійні дії». Щодо останніх, у вже загаданих нами міжнародних документах практично не йшлося. Відповідно, коли мова йде про релігійні переконання, то справа видається цілком очевидною, між тим, як «релігійні дії» зазвичай не підпадають під статтю 9., п.1. Зауважимо, що під такі дії підпадають: відмова від військової служби з міркувань совісті, відмова від альтернативної служби, відмова від сплати податків на військові потреби, відмова від виплат по обов'язковій страховці, відмова від сплати податків на голосування і навіть відмова від сплати церковних податків. У цих випадках Комісія не вважає за потрібне визначати чи мали уряди відповідних країн законні підстави примушувати їх діяти проти їх волі. Натомість Комісія стверджує, що в таких випадках стаття 9 не порушується [327, с. 14].

Незважаючи на те, що доводити неправомірність дій держави в Європейському суді надзвичайно складно, все ж такі випадки зустрічаються. В цьому контексті показовим може стати відомий позов послідовників Свідків Єгови подружжя Коккінакісів, які займалися прозелітизмом на о. Крит. Однак, як було зазначено вище, Конституція Греції забороняє прозелітизм, а тому суд засудив подружжя до чотирьох місяців в'язниці, штрафу з конфіскацією проповідницької літератури. Однак, подружжя звернулося до Європейського

суду, який визнав дії грецького суду та відповідно Конституції такими, що суперечать Конвенції про захист прав людини і засадничих свобод, оскільки в даному випадку відбулося «втручанням у здійснення містером Коккінакісом свободи сповідання релігії або переконань» [334, р. 329] та зауважив: «Хоче особа змінити свою релігію чи ні – справа не держави, а значить, і не справа держави, чи хоче вона переконати іншого змінити свою релігію» (параграф 14 рішення)», присудивши уряду Греції виплатити Коккінакісів компенсацію моральної шкоди та погасити вартість судових витрат [207]. Таке рішення Європейського суду хоча й не зумовило зміни чи уточнення Конституції Греції, однак неформально заборона прозелітизму була відмінена.

Загалом рішення Європейського суду у справі «Коккінакіс проти Греції» є радше виключенням, ніж правилом, оскільки зазвичай його діяльність зводиться до визнання пріоритету національного законодавства та його права надавати державну підтримку будь-якій релігії на території країни. Незважаючи на підписання ряду вже згаданих нами документів, державно-церковні відносини залишалися суверенною сферою діяльності будь-якої держави.

Розкриваючи особливості міжнародно-правових актів, що регулюють проблеми прав людини на свободу совісті не можна оминати увагою й Декларації про ліквідацію всіх форм нетерпимості та дискримінації на основі релігії або переконань (1981 р) [60] та Декларації про права осіб, що належать до національних або етнічних, релігійних і мовних меншин (1992 р.) [64]. Так, стаття 4 Декларації про ліквідацію всіх форм нетерпимості та дискримінації на основі релігії або переконань ставить завдання перед державами вимогу «вживати ефективних заходів для попередження і ліквідації дискримінації на основі релігії або переконань у визнанні, здійсненні і реалізації прав людини і основних свобод... докласти усіх зусиль щодо прийняття або скасування законодавства, коли це необхідно, для заборони будь-якої подібної дискримінації, а також для прийняття всіх відповідних заходів по боротьбі проти нетерпимості на основі релігії чи інших переконань» [там само].

Найбільш докладно розроблені основні принципи, що забезпечують свободу особи сповідувати релігію або віру або не сповідувати ніякої релігії, в Підсумковому документі Віденської зустрічі (1989 р.) представників держав-учасниць Ради з безпеки і співробітництва в Європі (НБСЄ). Держави взяли на себе зобов'язання:

- вживати ефективних заходів щодо запобігання і ліквідації дискримінації осіб чи об'єднань на ґрунті релігії або переконань щодо визнання, здійснення і користування правами людини і основними свободами у всіх областях цивільної, політичної, економічної, соціальної та культурного життя і по забезпечення дійсного рівності між віруючими і невіруючими;
- сприяти клімату взаємної терпимості і поваги між віруючими різних об'єднань, а також між віруючими і невіруючими;
- надавати на їхнє прохання об'єднанням віруючих сповідують або готових сповідувати свою віру в конституційних рамках своїх держав статус, передбачений для них в їх відповідних країнах;
- поважати право цих релігійних об'єднань;
- засновувати і утримувати вільно доступні місця богослужінь або зібрань;
- організовуватися відповідно до своєї власної ієрархічної та інституційної структури;
- вибирати, призначати і замінювати свій персонал відповідно до своїх вимог і стандартів, а також будь-яким вільно досягнутим домовленостям між ними та державою;
- просити і отримувати добровільні фінансові та інші пожертви;
- вступати в консультації з релігійними культурами, установами та організаціями з метою досягнення кращого розуміння потреб релігійних свобод;
- поважати право кожного давати і здобувати релігійну освіту мовою на свій вибір індивідуально або спільно з іншими;
- поважати свободу батьків забезпечувати релігійне і моральне виховання своїх дітей відповідно до своїх власних переконань;

- дозволяти підготовку релігійного персоналу у відповідних закладах;
- поважати право віруючих і релігійних об'єднань купувати і використовувати священні книги, релігійні видання мовою за своїм вибором і інші предмети і матеріали, що відносяться до сповідання релігії або віри, і володіти ними;
- дозволяти релігійним культам, установам і організаціям проводити, імпортувати і поширювати релігійні видання і матеріали;
- доброзичливо розглядати зацікавленість релігійних об'єднань в участі в суспільному діалозі, в тому числі через засоби масової інформації [215, с.193].

Очевидно, що окреслення широких можливостей для реалізації права на свободу совісті та віросповідання Підсумковим документом Віденської зустрічі, зумовлювало необхідність перегляду окремих законів та Конституцій деяких держав, як приміром у Греції. Водночас, цей документ не зумовив активної діяльності в цій сфері, оскільки згадані права йшли у єдності з обмеженнями, що встановлені національним законодавством та міжнародним правом. В цьому контексті, важливого значення в процесі становлення міжнародного права, яке регулювало державно-церковні відносини в країнах, що входили до ООН стало підписання Декларації про права осіб, що належать до національних або етнічних, релігійних та мовних меншин (1992 р.). Зокрема, відповідно до статті 1, вказаного документу держави зобов'язувалися захищати на їх «територіях існування та самобутність національних чи етнічних, культурних, релігійних та мовних меншин та заохочують створення умов для розвитку тої самобутності, а також вжити належних законодавчих та інших кроків для досягнення цих цілей [64]. Поряд з вказаним у Декларації проголошувала право нацменшин «користуватися досягненнями своєї культури, сповідувати свою релігію та відправляти релігійні обряди», брати участь «у в культурному, релігійному, громадському, економічному та державному житті», «створювати свої власні асоціації [в тому числі й релігійні об'єднання – уточ. О.М.] та забезпечувати їх функціонування» [там само].

Натомість держави зобов'язувалися «вживають при необхідності заходів для забезпечення того, щоб особи, що належать до меншин, могли повною мірою та ефективно здійснювати свої права людини та основні свободи без будь-якої дискримінації» та вжити «заходів для створення сприятливих умов, які дозволять особам, що належать до меншин, виражати свої особливості та розвивати свою культуру, мову, релігію, традиції та звичаї» [там само].

На перший погляд, вимоги Декларації про права осіб, що належать до національних або етнічних, релігійних та мовних меншин цілком суголосні усім тим міжнародним документам, які були прийняті раніше. Водночас, даний документ цікавий тим, що поряд з правами, він висуває вимогу забезпечення прав нацменшин. Зазвичай, осередням та каменем спотикання у процесі реалізації вказаних прав стає релігійне питання та пов'язані з його реалізацією права та свободу совісті та віросповідання.

Незважаючи на вкрай позитивну тенденцію міжнародного співтовариства у вирішенні питання забезпечення права на свободу совісті і віросповідання, все ж не варто забувати й істотного уточнення вказаного документу. Зокрема, у п.2.статті 4. вказано, що реалізація усіх прав нацменшин, в тому числі й права на свободу совісті та віросповідання має забезпечуватися державою завжди, «о «за винятком тих випадків, коли конкретна діяльність здійснюється з порушенням національного законодавства та суперечить міжнародним нормам» [там само]. Іншими словами, є всі підстави вважати, що реалізація права на свободу совісті та віросповідання є питанням тільки національного законодавства.

Зроблені нами зауваги не применшують ваги та значення вказаного документу, оскільки Декларація про права осіб, що належать до національних або етнічних, релігійних та мовних меншин, як жоден інший документ засвідчив інтенцію міжнародного співтовариства на формування сепараційної моделі державно-церковних відносин, позаяк в умовах глобалізації та мультикультурності, вона може стати засобом вирішення багатьох громадянських конфліктів. Толерантність до інакомислення та до сповідання

відмінної віри, є тим світоглядним осердям на якому має і вибудовується вибудовуватися міжнародна гуманітарна політика.

3.2. Роль та значення церкви в процесі європейської інтеграції

Інтеграція європейського співтовариства та створення спільного міжнародного законодавства, яке б забезпечило б право на свободу совісті і віросповідання, традиційно йшла у єдності зі збереженням історично сформованих моделей церковно-державних відносин. Забезпечуючи права та свободи окремої особистості, як альфи й омеги європейського інтелектуального, правового і соціального дискурсу, європейські громадські та політичні, зазвичай намагалися дистанціюватися від національних традицій церковного життя та релігійних проблем кожної країни. Ця особливість досить повно проявилася в діяльності Європейського Союзу, що виник у підсумку усвідомлення європейською спільнотою необхідності формування широкого інтеграційного процесу. Цю інтенцію європейської спільноти чітко засвідчує Договір про утворення Європейського Союзу (Маастрихт, 7 лютого 1992 р.). Зокрема, як свідчить стаття 3, п. 3, Європейський союз «бореться з соціальною маргіналізацією і з дискримінацією, сприяє соціальній справедливості і соціальному захисту... сприяє економічному, соціальному і територіальному згуртуванню і солідарності держав-членів... шанує багатство свого культурного і мовного різноманіття та піклується про збереження і розвиток європейської культурної спадщини» [70]. Від часу підписання Договору про утворення Європейського Союзу інтеграційний процес включає вже не тільки економічну інтеграцію, а й об'єднання культурних і соціальних компонентів життя суспільства. Розширення сфери інтеграційного процесу не могло оминати церковно-державних відносин.

Усвідомлення непересічного значення релігійного чинника у процесі формування базових європейських цінностей, йшло у єдності з усвідомлення того важливого значення, яке відіграло християнство у житті європейських народів. Можливо саме тому, незважаючи на різноманіття історично

сформованих моделей церковно-державних відносин, неоднозначну роль різних християнських конфесій у процесі державотворення та загальну інтенцію європейського суспільства на розмежування держави та церкви, остання продовжувала відігравати важливу роль не тільки в приватному чи державному, а й міжнародному житті європейської спільноти.

Найбільш показовим свідченням інтенції європейського суспільства на збереження релігійності європейського населення та формування нової моделі взаємодії між державою та церквою може бути правовий статус та міжнародна діяльність Святого Престолу (Римо-Католицької церкви). Сучасні форми цієї діяльності стали результатом угоди, підписаної Святим Престолом та Італійською державою у 1929 р., що ознаменувало появу міста-держави Ватикан. Тепер Католицька церква вже не тільки сама розглядає себе як первинний правовий інститут, але набуває особливо статусу у правовому вимірі та на законних підставах стає суб'єктом міжнародної політики у статусі Святого престолу та держави Ватикан. Відношення між цими двома суб'єктами, зауважує Ф. Брільо, права широко і детально обговорювалося і отримало авторитетну визначення «єдиного в своєму роді органічного союзу», де «державо-апарат, позбавлена елементів спільноти» набула не менш авторитетного статусу, ніж Святий престол [24, с. 115].

Зауважимо, що католицизм сьогодні є єдиною релігією, яка від першої особи провадить міжнародну політику та регулює проблеми релігійного права через договори і угоди (конкордати) за допомогою традиційних дипломатичних відносин (дипломатичні відносини з близько ста тридцятьма країнами). Крім того, Ватикан в різних якостях представлений у всіх основних міжнародних організаціях і в більш, ніж ста міжнародних неурядових організаціях. Що стосується власне європейських інститутів, то слід нагадати, що з 1974 року Святий престол має постійного представника при ОБСЄ і постійного спостерігача в Раді Європи, де також окремо представлений в Раді з культурного співробітництва і в Постійній конференції міністрів освіти. Вказана діяльність та представництва Святого Престолу відкривають Йому

можливість не тільки впливати на вирішення проблем пов'язаних з релігією, а й апелювати до європейського співтовариства заради формування пріоритетної для Ватикану моделі церковно-державних відносин, а також з метою максимального забезпечення права на свободу совісті та реалізації свободи віросповідання вірян тощо [72].

Дещо привілейоване положення Римо-католицької церкви в різних міжнародних організаціях, на наш погляд, зумовлене не тільки тим, що вона отримала статус суб'єкта міжнародного права, але передусім тим, що за оцінками соціологів 55,4 % населення Євросоюзу вважають себе католиками, без уваги на дотримання/недотримання ними відповідної релігійної практики. Водночас нерелігійними та тими, що не належать до жодної з провідних (католицизм, протестантизм, іудаїзм, іслам тощо) конфесій, за даними наведеними Г. Робберсом, належить 18,25% населення Європейського союзу [240, с. 702]. Іншими словами, є всі підстави гіпотетично припускати, що визнання католицької церкви суб'єктом міжнародної діяльності пов'язане не тільки з її правовим статусом, але лояльністю до неї більшої частини європейського населення.

Констатуючи пріоритет католицизму у міжнародному, національному та приватному житті європейської спільноти, відразу ж впадає у вічі та байдужість до релігійному фактору розвитку, яку проявляла європейська спільнота в процесі усього інтеграційного процесу. Адже, як відомо, релігійні питання зазвичай поставали тільки міжнародних документах, які стосувалися радше кооперації громадськості навколо проблем, які могли б забезпечити засадничі права особистості у всьому світі. Водночас, як слушно зазначає Г. Робберс, євроінтеграційний процес стосувався переважно економічної та мілітаризму, спрямованого на забезпечення миру [240, с. 706]. Що стосується соціальної, культурної та релігійної сфер життя європейського суспільства, то вони залишалися компетенцією національного законодавства. У підсумку сучасна палітра Євросоюзу включає в себе відмінні моделі церковно-державних відносин.

Варто зауважити, що включення релігійної проблематики в контекст інтегративного процесу, великою мірою, зумовлювалося зміною в самому релігійному світогляді. Показовим прикладом у даному контексті може слугувати II Ватиканський собор (1962–1965 рр.), на якому було прийнято ряд рішень, вкрай важливих для забезпечення можливості повноцінного євроінтеграційного процесу. Зокрема, важливе значення в даному контексті має Декларація про відношення церкви до нехристиянських релігій, в якій собор постановив: «Католицька Церква не відкидає нічого з того, що істинне та святе в цих релігіях. Вона з щирою повагою розглядає той образ дії і життя, ті приписи і вчення, які... доносять промінь Істини, просвіщати всіх людей. Однак вона сповіщає і зобов'язана невинно сповідувати Христа... Отже, вона закликає своїх дітей, щоб в бесіді і співпраці з послідовниками інших релігій вони, свідчили про віру і християнське життя, в той же час визнавали, зберігали й підтримували у них ті духовні й моральні блага, а також соціально-культурні цінності» [72, с. 278–279]. Декларація, прийнята на II Ватиканському соборі стала важливим кроком не тільки для інституалізованого міжконфесійного спілкування, а й відкривала можливість більш толерантного ставлення представників церков на рівні буденного життя. Позаяк, її прийняття знаменувало початок впровадження та практичної реалізації тих ідей та програмних гасел, які проголосили представники французького Просвітництва й, які, на їх погляд, мали сприяти встановленню миру. Від енцикліки папи Івана XXIII (1960 рік) цим ідеям було надано релігійного тлумачення і богословської легітимізації [167, с. 174–175].

Не менше значення серед рішень II Ватиканського собору, посіла й Декларація про релігійну свободу, яка постає закономірним результатом богословського усвідомлення людської гідності [72, с. 336]. II Ватиканський собор, утверджуючи право кожної людини на свободу совісті і віросповідання, ставив у центр власної уваги передусім ті духовні блага, які відкрило західному світу християнство. Затверджене Декларацією II Ватиканського собору право на свободу совісті, у католицизмі йшло з євангельською вимогою «Тож ідіть, і

навчіть всі народи, християчи їх в Ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа, навчаючи їх зберігати все те, що Я вам заповів. І ото, Я перебуватиму з вами повсякденно аж до кінця віку!» (Мт. 28:19, 20). Іншими словами, визнання права на свободу совісті і терпимість до іновірців йшла у єдності з вимогою активного місіонерства, яке має сприяти розширенню християнської спільноти.

Звісно інтенція католицької церкви на визнання засадничих прав людини, з високим рівнем терпимості до іновірців, мала непересічне значення формування культури для більш толерантного ставлення представників різних конфесій один до одного. Водночас, Святий Престол та католицька церква загалом, залишаючись панівною конфесією західноєвропейського світу, не були голові визнати необхідність формування надконфесійної християнської спільноти, яка б відстоювала права релігії на міжнародному та релігійному рівні. Це яскраво засвідчує Всесвітня Рада церков, яка об'єднує протестантські та православні церкви. Натомість римо-католицька церква не стала членом цієї організації, обмежившись тільки представництвом.

Будучи організованою відразу після Другої світової війни, Всесвітня Рада церков намагалася запропонувати вирішення тих проблем, які протягом ХХ ст. були невід'ємною частиною міжнародного дискурсу. Зокрема, ще на Першій Асамблеї (Амстердам, 1948 р.), Всесвітня Рада церков намагалася сформувані прийнятні для свідомості сучасної людини демократичні переконання, серед який одне з центральних місць посідає право кожної людини на вибір віри і переконань, право змінювати їх, право на свободу думки, совісті й релігії, свободу їх вираження публічним або приватним чином, що є необхідною умовою прояву внутрішньої свободи [216, с. 192–193]. Ще більш виразно гуманістичний потенціал та визнання засадничих прав і свобод людини Всесвітньою Радою церков проявиться згодом. Зокрема, в одному із прийнятих на засіданні Центрального Комітету ВРЦ в Нью-Делі в 1961 році документів стверджується: «Бог не примушує людину відповідати на Його любов, і одкровення Боже у Христі не нав'язується людині примусово. Він закликає людину з готовністю і послухом відгукнутися Йому вірою, відповісти вільним і

упевненим «так»... Ця абсолютно вільна згода порушується і знищується у випадку примусу людини. Людський примус заперечує повагу до кожної окремої людської особистості... Свобода дана Христом сама по собі є засудженням будь-яких спроб нав'язати людині релігійну віру або купити її вірність, і для християн це свобода є підставою для релігійної свободи» [216, с. 192]. Іншими словами, в документі, що був сформований під впливом ряду важливих міжнародних декларацій, пактів, хартій тощо, обґрунтовується вже не тільки право на віру, а й право на невіру.

Консолідована діяльність християнської церкви на європейському соціокультурному та політичному просторі відіграла чималу роль в усвідомленні необхідності формування широкого інтеграційного процесу, який включить у себе й релігійну інтеграцію. Позірна байдужість європейської спільноти до вирішення на міжнародному рівні релігійного питання ймовірно зумовлена своєрідністю об'єднання Європи, яке довгий час стосувалося тільки економічних галузей. Однак з самого початку виникнення Європейського Союзу ситуація, як вже було показано, докорінно змінюється – інтеграція відтепер поширюється на всі соціокультурні процеси. Вказану тенденцію чітко засвідчує не тільки вже загаданий нами договір про створення Євросоюзу, а й проект Договору про запровадження Конституції для Європи (2003 р.), де знову ж таки зустрічається твердження про те, що європейські цінності – рівність людей, свобода, шанування розуму, – постали у підсумку культурного, релігійного та гуманістичного надбання Європи. Водночас, як свідчить Преамбула цього Договору, об'єднання європейських країн не має на меті уніфікувати культурну та релігійну її різноманітність, а повинно сформувати докорінно новий соціокультурний простір, де шануватимуться права кожної людини та усвідомлюватиметься спільна відповідальність за долю людства та Землі [69]. Створення спільного соціокультурного простору має на меті забезпечити базові права людини та соціальний добробут, водночас зберігши культурну різноманітність, що чітко засвідчує стаття 3: «Союз шанує своє багате культурне та мовне розмаїття й забезпечує захист і подальше збагачування

культурної спадщини Європи» [там само] та стаття 5: «Союз шанує національну ідентичність держав-членів» [там само]. Розглядаючи вказану інтенцію крізь призму церковно-державних відносин, акценти видаються цілком очевидними. Покраяна в період Реформації релігійна палітра Європи, утвердившись крізь призму національному принципу й надалі зберігатиметься в межах національних держав. Іншими словами, незважаючи на всі інтеграційні процеси, проблеми пов'язані з церковно-державними відносинами залишатимуться переважно в компетенції державної влади, і, як свідчить Проект Договору про запровадження Конституції для Європи, виходитимуть за її межі тільки у випадках грубого порушення прав людини. Така інтенція зумовлена загальним визнанням тих прав, що «їх гарантує Європейська конвенція про захист прав людини та засадничих свобод» [там само]. Ця конвенція, доволі чітко сформулювала бачення Європейського Союзу церковно-державних відносин: «Кожна людина має право на свободу думки, совісті і релігії. Це право включає свободу змінювати свою релігію або переконання, а так само свободу сповідувати свою релігію або дотримуватися переконань як індивідуально, так і спільно з іншими, публічним або приватним чином, в богослужінні, віровченні і дотримання релігійної практики і ритуальних обрядів. Право на відмову від військової служби з релігійно-етичних мотивами визнається відповідно до національного законодавством, що регламентує його здійснення» [293]. Утвердження церковно-державних відносин в національній юрисдикції відкривало можливість європейській спільноті уникнути односторонньої асиміляції церковного права та зберегти ту культурну різноманітність, якої так пишався цей геополітичний простір. Крім того, Європейський Союз надзвичайно уважно ставився до потреб віруючих. Так, за свідченням Г. Робберса, ці проблеми розробляються у Статуті службовців та в рамках Директиви про телебачення. Відповідно до останньої, передача релігійних богослужінь або програм тривалістю менше 30 хвилин не повинна перериватися рекламними роликами, а телевізійна реклама не повинна

ображати релігійні почуття. Поряд з іншим у Директиві мова йде про рівноправне ставлення в питаннях найму та роботи [240, с. 707].

В цілому, правові норми ЄС закріплюють наявний тривалий час релігійний нейтралітет Євросоюзу щодо питань релігії та церкви. На наш погляд, така позиція зумовлена тією різноманітністю церковно-державних відносин, що спостерігається у тих країнах, що стали членами Євросоюзу. У підсумку цього, він дистанціюється від вирішення релігійного питання й закріплює за національним законодавством регулювання церковної політики. Іншими словами, вказане положення визнає правомочність держав-членів в області релігії, а міжнародна спільнота визнає компетенцію та закони держав-членів. Ця інтенція значно спрощувалася тривалим міжнародним співробітництвом щодо забезпечення основних прав і свобод людини.

Зважаючи на те, що статус церков залишається внутрішньою компетенцією держав-членів Євросоюзу, він веде вільний діалог з усіма його організаціями, церквами та релігійними організаціями. Такий діалог вибудовується на підставі толерантності та поваги до релігійної ідентичності. Водночас не варто забувати й того, що всі Договори Євросоюзу визнають непересічну роль релігії в процесі формування європейських цінностей. Це дає підстави припускати, що пріоритетне значення в діалозі представників Євросоюзу та релігійних організацій належить якщо не католицькій церкві, то все ж християнству загалом. Позаяк саме в процесі його еволюції відкрилася можливість для широкого міжнародного та міжконфесійного діалогу та інтеграційного процесу, водночас представники ЄС неодноразово наголошували на тому, що враховують значення, яке мали юдаїзм та іслам для розвитку європейського соціокультурного простору.

Загалом Євросоюз, намагаючись зайняти нейтралітет у відношенні до церков та релігійних організацій, відзначається високим рівнем секуляризації, а тому спрямований не стільки на утвердження якогось одного типу церковно-державних відносин, як на розбудову системи відносин з різними організаціями громадянського суспільства. Діалог з церквами, релігійними і філософськими

спільнотами, зауважує Г. Робберс, заснований на принципах, схожих з принципами діалогу з організаціями громадянського суспільства [240, с. 712]. Церкви і релігійні спільноти не мають піддаватися дискримінації чи обмеженням, позаяк вони є такою ж невід'ємною частиною громадянського суспільства, як спільноти та спілки засновані на цивільних секулярних началах. Ця інтенція у діяльності ЄС, хоч і має на меті вирішення суто правових аспектів функціонування громадянського суспільства, все ж відіграє важливе значення в процесі розвитку церковних організацій.

Таким чином, по-перше, норми міжнародного права у своїй сукупності розглядають проблеми свободи совісті як право особи на свободу прояву своїх переконань в суспільстві. В даному випадку ми не беремо до уваги традиційні абстрактні гасла про свободу ідей, свободу думки, оскільки на особистісному рівні вони цілком можуть бути вільними. По-друге, сучасні держави світу в реалізації гарантій свободи совісті зустрічаються з численними проблемами, які свідчать про те, що внутрішньодержавна практика, поки що не відповідає декларованим законам, що зжиті проблеми міжконфесійних конфліктів, поділу людей за релігійною ознакою. Живучими виявилися традиції пріоритетного ставлення держави до однієї з конфесій. З великою пересторогою сприймається на міжнародному рівні, і особливо на державному рівні, діяльність організацій вільнодумних і атеїстів. У зв'язку з цим, важливо, на наш погляд, розглянути більш детально взаємини держав Європи з релігійними організаціями, виявивши щось спільне і особливе, що характерно для державно-церковних відносин провідних західноєвропейських країн і що враховує і міжнародні правові норми і історію, культуру, традиції, звичаї і релігію народів у розвитку цих відносин.

3.3. Основні моделі церковно-державних відносин у Євросоюзі

Розробка проблем свободи совісті різними релігійними (зрозуміло, не тільки християнськими) і світськими організаціями, їх взаємовплив сприяли виробленню справді міжнародних, універсальних стандартів в цій сфері. У

прийнятих міжнародними організаціями документах затверджені права і свободи людини в сфері переконань, що належать їй від народження і гарантовані законом. У них відображений процес піднесення поваги до людської особистості і верховенства закону, вони наочно показують як разом з утвердженням і розвитком демократичних принципів збагатився і сам зміст принципу свободи совісті. Важливою віхою тут стало те, що свобода совісті стала розумітися значно ширше, ніж право сповідувати будь-які релігійні погляди або не сповідувати жодних. Тракткування свободи совісті сьогодні передбачає право на свободу думки, совісті, релігії і переконань, на вільне їх вираження, право дотримуватися будь-яких світоглядних – матеріалістичних, ідеалістичних або дуалістичних уявлень, соціально-політичних і етичних доктрин, якщо вони не зазіхають на особистість, права і свободи громадян, якщо вони не проповідують расизм, насильство, людиноненавистницькі ідеї тощо. Держава, уряд, владні органи, у свою чергу, повинні бути в світоглядному відношенні нейтральні, тобто вони не мають права ставати на сторону будь-якої світоглядної концепції. Більш того, останні покликані створювати умови для формування терпимості і взаємної співпраці. Етнічна, культурна, мовна та релігійна самотність національних меншин повинна бути захищена від будь-яких форм переслідування. Це найважливіші риси сучасного демократичного розуміння свободи совісті, універсальних стандартів в цій сфері. Подібне оптимальне розуміння принципу свободи совісті людство виробило за кілька століть, а в наші дні їх закріплення в світовій громадській думці як загальнолюдських цінностей стало можливим завдяки участі в міжнародних форумах з проблем свободи совісті представників культурних та релігійних традицій. Перехід України від сепараційної ліберальної моделі відносин між церквами і державою до партнерських відносин робить гостро актуальним осмислення європейських моделей взаємодії релігійних організацій з державою і суспільством.

Незважаючи на формування загальних тенденцій у розвитку європейського правового забезпечення права на свободу совісті та утверджений нейтралітет

держави, вказані положення подекуди можуть входити у своєрідний правовий чи світоглядний дисонанс з нормами міжнародного права. Відповідно, незважаючи на всі спроби європейського суспільства, говорити про те, що це питання є остаточно вичерпаним сьогодні не приходиться. Адже, більшість проблем, що виникають на цьому шляху зумовлені складністю таких соціальних феноменів як церква та держава, які хоча й мають спільне наукове тлумачення на соціокультурному та політичному рівні їх розвиток обумовлений особливостями розвитку кожної релігії на певній території, її впливом на культурний розвиток етносу, процес націєтворення та розбудови держави. Одним із найскладніших та найбільш неоднозначних в даному контексті прикладів, може стати розвиток церковно-державних відносин у Німеччині, які хоча й визначаються в науковому дискурсі як кооперація. Відразу зазначимо, що на різних етапах історичного розвитку суспільства спостерігалася зміна у прихильності суспільства до певної конфесії відповідно до її ролі у державотворчому процесі, а пошук оптимальної моделі відносин ускладнюється і тим, що держава і церква мають в кожній країні свою історію, особливості, форми буття, все ж усі європейські країни мають спільне культурне тло, ядро якого проявляючись в різних соціокультурних середовищах формує не тільки прийнятну для певного регіону модель церковно-державних відносин, але й зрозумілу на міжнародному рівні. Адже, коли релігійне питання, від якого сучасний інтелектуальний дискурс намагається максимально дистанціюватися або ж виявити нейтралітет у вирішенні даного питання, виходить на міжнародний рівень, воно у кожному випадку стосується проблеми вираження права на свободу совісті та віросповідання, або ж стосується інших форм дискримінації за релігійним чинником. Натомість коли йдеться про дослідження ролі церкви в політичному та культурному житті європейського суспільства (Г. Гегель, М. Вебер, Д. Лангевіше, У. Еко, А. Тойнбі та ін.) західноєвропейський інтелектуальний дискурс відзначається високим рівнем поваги, яка є невід'ємною складовою всієї соціальної політики цих держав.

Відносини держави та церкви демократичних держав будуються на принципах узгодження відносин її суб'єктів і врахування інтересів віруючих різних релігійних об'єднань таким чином, щоб права невіруючих також були враховані. Так, як уже було показано, зазвичай держава закріплює свої відносини з релігійними об'єднаннями в Конституції і спеціальних законодавчих актах, що стосуються свободи совісті. У цих документах визначаються соціально-політичні та організаційні питання взаємодії держави і церкви, господарська, благодійна, культурно-освітня діяльність релігійних організацій, світоглядні аспекти шкільної і вузівської освіти, можливість або неможливість функціонування церковних структур в збройних силах, закладах позбавлення волі, місіонерська діяльність іноземних громадян на території країни тощо. Крім того, у ряді держав, як приміром у Великобританії, існують ще й різні законні та підзаконні акти, що регулюють діяльність церков в сфері охорони здоров'я, шлюбно-сімейних відносин тощо. У деяких країнах ці норми підкріплені двосторонніми угодами між державою і конкретними церквами, спеціальними угодами, наприклад, конкордат між Ватиканом і урядами Італії чи Польщі про становище і права віруючих в цих країнах.

Зазначені вище законодавства можуть бути доповнені згодами та договорами про співпрацю між інститутами держави та конкретними церквами. Показовим прикладом в даному контексті може стати Франція. Так, високий рівень секуляризму французького суспільства та визнання на законодавчому рівні ідеології спрямованої не просто на розмежування держави та церкви, а формування своєрідного нейтралітету щодо релігійного питання загалом (стаття 1 Конституції: «Франція є неподільною, світською, соціальною, демократичною Республікою. Вона забезпечує рівність перед законом усіх громадян незалежно від походження, раси чи релігії. Вона поважає всі віросповідання [153]), все ж не варто ігнорувати широко розвиненого в цій країні інституту капеланства. На думку О. Карпенка, його розвиток пов'язаний з проблемами державної безпеки, позаяк саме релігія «забезпечує психологічний комфорт у суспільстві, прищеплює громадянам високі моральні ідеали і,

зрештою, визначає характер економічного та політичного розвитку держави» [117]. Висновки дослідника не викликають жодного сумніву, оскільки цей інститут у Франції був заснований ще у XVI ст. й залишався практично незмінним атрибутом (за виключенням періоду після Французької революції й до Наполеона) французького суспільно-політичного та культурного життя. І навіть після відокремлення церкви від держави у 1905 р. [37, с. 260], положення в законодавстві щодо капеланів залишилися без змін [17].

Законодавчо затверджене розмежування церкви та держави у Франції не стало підставою для маргіналізації інституту капеланства, який не тільки продовжував розвиватися. Так, у 1952 р. у збройних силах Франції був створений вікаріат, що об'єднував капеланів різних військ під керівництвом архієпископа Паризького. Згодом вікаріат збройних сил очолив перший вікарій, а у 1986 р. указом Папи Римського, вікаріат було перетворено на «епархію збройних сил Франції» [117]. Сьогодні епархія збройних сил Франції є важливим соціальним інститутом, який займається переважно вихованням християнських ідеалів чи самовихованням французької молоді. У зв'язку з цим, капелани мають доступ до середніх шкіл, де пропонують факультативні заняття з вивчення католицької релігії. Дух співробітництва, за твердженням С. Сьоміна, спостерігається і у французьких в'язницях, де капелани вільно забезпечують релігійні послуги [266, с. 70]. Характеризуючи досвід діяльності капеланів, не варто забувати й про їхню активну благодійну діяльність. Зокрема, благодійна організація «Притулок Богоматері» допомагає інвалідам, пораненим та хворим військовослужбовцям та їхнім родинам, сприяючи утвердженню гуманістичних ідеалів сучасного суспільства та християнської моралі.

Загалом, модель церковно-державних відносин відображає специфіку віросповідної політики держави у всіх сферах суспільно-політичного життя (освіта, військова та альтернативна служба, культура і тощо). Водночас, не варто забувати, що ці моделі формуються у підсумку історичного розвитку національної системи поглядів на релігію та відображають загальноєвропейську

світоглядну тенденцію, в якій чітко проявляється примат особистості над державою, позаяк панує думка, що держава стає сильною тільки у випадку, коли зростає добробут її громадян. У підсумку цього, моделі церковно-державних відносин у Євросоюзі, хоча й позначені видимою різноманітністю, все ж мають високий рівень умовності, оскільки їх утвердження завжди відбувається в контексті і кризь призму реалізації права на свободу совісті в кожній конкретній країні, але передбачають певне партнерство церкви і держави.

Зауважимо, що в сучасному інтелектуальному дискурсі існує безліч підходів до типології церковно-державних відносин. Найбільш поширеним на пострадянському інтелектуальному просторі є сформована ще у середині ХХ ст. типологія В. Фурова і Ю. Розенбаума. На їх думку, аналізуючи моделі церковно-державних відносин можна виділити три їх типи:

- держави, в яких узаконена панівна релігія (державна церква);
- узаконено рівність релігій;
- узаконено відділення церкви від держави і школи від церкви [241; 290].

Не менш цікавою, на наш погляд, є й класифікація О. Щипкова, який досліджуючи проблеми залежності і незалежності відносин держави і церкви від форми правління, пропонує наступні моделі церковно-державних відносин:

- сепарації, що передбачає самостійне, незалежне існування держави і релігійних організацій;
- авторитарна, де держава цілком і повністю фінансує церкву і підпорядковує її своїм інтересам;
- коопераційна, незалежна від політичного устрою суспільства, адже держава і церква є рівними партнерами [309, с. 23-25].

Цікавими є й підходи запропоновані вітчизняними дослідниками М. Палінчуком та М. Громовиком. Аналізуючи конституційно-правові аспекти сучасних моделей церковно-державних відносин, в ході дослідження розкривають особливості основних історичних моделей церковно-державних відносин, а саме «цезаропапізм, теократія, національна релігія, відокремлення

церкви від держави (проміжний стан між державною церквою та моделлю повного відокремлення церкви від держави)» [205, с. 25]. Водночас дослідники пропонують доволі детальний авторський аналіз кожної з виокремлених ними моделей. Так, під теократією (гр. θεοκρατία боговладдя) вони розглядають модель за якої вся повнота влади в державі належить главі церкви та духовенству. В межах такої моделі передбачається ототожнення світської й духовної влади, а також повна регламентація функціонування держави, її інституцій та усього суспільного життя панівною церквою та її органами. Ця форма церковно-державних відносин була притаманна давній Іудеї, Папській області в Італії з 756 по 1870 рр., місту державі Ватикан, а також ряду мусульманських країн. Під цезаропапізмом, М. Палінчук та М. Громовик, розглядають таку модель церковно-державних відносин, за якої церква та її структури повністю залежать від світської влади, позаяк вона передбачає повну залежність церкви від держави. Цезаропапізм був притаманний Візантії, Московії, а згодом і Російській імперії [205, с. 27].

Більш поширеним в контексті сучасних соціокультурних реалій є модель церковно-державних відносин, за якої наявна державна релігія, яка займає привілейоване становище в суспільстві та політичному, культурному, соціальному тощо житті суспільства та держави загалом. Показово, що при наявності державної церкви, держава може фінансувати церковні інституції і здійснювати контроль за використанням коштів. Крім того, держава може делегувати церковним структурам ряд повноважень, які зазвичай стосуються регулювання сімейних відносин – реєстрація новонароджених, смертей, шлюбів тощо. Така модель церковно-державних відносин притаманна сучасній Греції, а також Великій Британії, Данії, Швеції, Ісландії та деяким іншим країнам Європи.

Найбільш поширеною в країнах-членах Євросоюзу моделлю церковно-державних відносин, на думку вітчизняних дослідників, є відокремлення церкви від держави, яке запроваджене у багатьох країнах світу, зокрема Франції, Німеччині, Португалії та інших. Утвердження цієї моделі, зауважують

дослідники, найчастіше обумовлене прагненням позбавити церкву монополії в здійсненні ідеологічної й інтеграційної функцій, позаяк саме церква зазвичай виступає могутнім рушієм розвитку та інтенцій суспільної свідомості.

Водночас, дослідники зауважують, 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;
- держава не надає церкві матеріальної або будь-якої іншої, у тому числі фінансової, підтримки;
- церква не виконує будь-яких державних функцій;
- церква не втручається в 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 й норми [205, с. 28].

Підкреслюючи домінування в країнах Євросоюзу у моделі церковно-державних відносин за якої держава і церква постають як відокремленні один від одного соціальні феномени, М. Палінчак та М. Громовик акцентують увагу на недоліках цієї моделі. Зокрема, вони стверджують, що на практиці, таке відокремлення забороняє церкві втручатися у справи держави, зберігаючи між тим можливість за державою втручатися у справи церкви та інших релігійних організацій [Там само]. Дане зауваження без сумніву є цілком правомірним, водночас недоліком воно стає лише у випадку буквального прочитання неодноразово згаданого нами державного та міжнародного законодавства. Адже, вимога відокремлення, яка у національних конституціях зазвичай дублює, або невиразні змістовні кореляції з неодноразово згаданої нами Конвенції про захист прав людини і засадничих свобод, зокрема статті 9, в якій наголошується, що «кожен має право на свободу думки, совісті та релігії... Свобода сповідувати свою релігію або переконання підлягає лише таким

обмеженням, що встановлені законом і є необхідними в демократичному суспільстві в інтересах громадської безпеки, для охорони публічного порядку, здоров'я чи моралі або для захисту прав і свобод інших осіб» [146]. Іншими словами, держава отримує право втручатися у церковні справи тільки у тому випадку, коли церква порушує закон та обмежує права та свободи інших людей. Вказана інтенція досить чітко проявилася не тільки у Конституціях тих держав, де на законодавчому рівні відбулося відділення церкви від держави. Приміром, у статті 4 Конституції Німеччини зазначається: «Свобода віросповідання, свобода совісті і свобода релігійних та світоглядних переконань недоторканні. Гарантується безперешкодне сповідання релігії. Ніхто не може бути проти своєї совісті примушений до військової служби зі зброєю. Подробиці регулюються федеральним законом» [201]. Натомість у статті 25 Конституції Польщі більш однозначно вказується, що «Церкви та інші віросповідні союзи рівноправні. Публічні влади в Польській Республіці зберігають неупередженість в питаннях релігійних, світоглядних і філософських переконань, забезпечуючи свободу їх вираження в публічному житті» [154]. Окремим пунктом не прописане відокремлення церкви від держави і в Конституції Австрії. Так, приміром у статті 7 Першого розділу стверджується: «Всі громадяни Федерації рівні перед законом. Привілеї залежно від походження, статі, положення, класової приналежності та віросповідання виключаються» [147]. Фактично, в даній статті йдеться не стільки про церковно-державні відносини, як особливості політики у сфері громадянства. Натомість у статті 14 однозначно стверджується: «Кожному гарантується повна свобода совісті і віросповідання. Користування цивільними і політичними правами не залежить від релігійних переконань; проте цивільні обов'язки не можуть порушуватися через релігійні переконання» [Там само]. Водночас стаття 15 цього ж закону забезпечує практичну реалізацію права на свободу совісті та віросповідання: «Кожна визнана законом церква чи релігійна громада має право на спільні публічні релігійні дії, самостійно визначає порядок та здійснює управління щодо своїх внутрішніх справ, має у власності

споруди і фонди і користується ними в цілях своєї культової, виховної та благодійної діяльності, але, як і всяке об'єднання, підпорядковане загальним законам держави» [там само]. Цікавим є положення статті 16 цього ж документу: «Прихильникам невизнаного законом релігійного вчення дозволяється відправлення домашніх релігійних обрядів, оскільки останні не суперечать закону і моральності» [там само].

Наведені нами статті з Конституцій різних країн, що входять до складу Євросоюзу яскраво засвідчують, що забезпечення права на свободу совісті та віросповідання не завжди варто ототожнювати з відокремленням церкви від держави. Більше того, законодавче регулювання церковної політики, як свідчать наведені нами приклади Конституцій різних країн, пов'язане зазвичай не стільки бажанням втручатися у справи церкви, скільки зумовлене необхідністю розвитку громадянського суспільства. Церква у даному випадку розглядається як аналогічний усім іншим соціальним структура, а тому її повноваження не можуть перевищувати повноважень усіх інших соціальних інститутів.

Водночас, привертає увагу той факт, що у жодному з наведених нами документів мова йшла про забезпечення права на свободу совісті, в той час як питання церковно-державних відносин залишалось поза увагою фахівців. Це дає підстави говорити, що в цих країнах відокремлення цих двох соціальних феноменів відбулося в процесі еволюційного розвитку різних соціальних та громадських інституцій та міжнародного законодавства. Позаяк, коли ми звернемося до Конституцій тих держав, де відокремлення церкви та держави відбувалося шляхом різкого розриву, або вимагало чіткого окреслення компетенцій кожного зі згаданих соціальних феноменів, ситуація є зовсім іншою. Так приміром у статті 41 Конституції Португалії, чітко вказується: «Свобода совісті, релігії і культу недоторканні. Ніхто не може переслідуватися, позбавлятися прав або звільнятися від цивільних обов'язків і зобов'язань через свої релігійні переконання або релігійної діяльності... Церкви і релігійні громади відділені від держави і вільні у своїй організації, діяльності та

відправленні культу» [151]. Відокремлення церкви та держави, як вже було зазначено, досить чітко прописане й у Конституції Франції [153]. Такий же пункт зустрічаємо і в Конституції Італії. Зокрема, стаття 7 головного закону цієї держави стверджує, що держава і католицька церква незалежні і суверенні в належній кожній з них сфері, а їх відносини регулюються Латеранськими угодами [149]. І далі стаття 8 уточнює: «Всі релігійні конфесії однаково вільні перед законом. Релігійні конфесії, відмінні від католицької, мають право створювати організації відповідно до своїх статутів, якщо вони не суперечать італійському правовому порядку» [там само].

Крім того, аналізуючи правомірність запропонованої М. Палінчуком та М. Громовиком типології моделей церковно-державних відносин, не можна оминати увагою той факт, що існують різні форми відокремлення церкви від держави. Для прикладу, дослідники згадують СРСР, де відокремлення держави і церкви було тісно пов'язане з переслідуванням релігійних громад. Відповідно, для радянського суспільства була характерна не просто сепараційна модель державно-церковних відносин (як у Франції), а сепараційно-антагоністична модель. Натомість, у Франції відокремлення церкви від держави пов'язане з прагненням до створення світської держави, в межах якої релігійне питання виноситься у сферу приватного життя [205, с. 28]. У свою чергу в Італії це положення зумовлене необхідністю чіткого розмежування компетенцій держави та церкви і особливо Святого Престолу, який знаходиться на території держави, тим самим сприяє формуванню позірному дисонансу у визначенні владних компетенцій.

Загалом запропонована М. Палінчуком та М. Громовиком типології моделей церковно-державних відносин в окремих аспектах може заслуговувати на увагу. Водночас, на наш погляд, в даній концепції не врахована відмінність між парадигмою і моделлю церковно-державних відносин. Іntenція на відокремлення держави та церкви, яка виразно проявляється не тільки в країнах Євросоюзу, але й ряді інших країн світу – це не модель, а парадигмальна установка, яка сформувалася в європейському інтелектуальному просторі в

період формування християнського віровчення. Відповідно, в межах даної парадигми існують різні моделі церковно-державних відносин, які спостерігаються в різних країнах Євросоюзу та усього європейського соціокультурного простору.

Виходячи з вказаного зауваження, більш правомірною видається типологія церковно-державних відносин запропонована Г. Мораном, де дослідниця веде мову про три історично сформовані моделі церковно-державних відносин:

1. координаційна модель, яка передбачає надання державою офіційного захисту одній з церков, зберігаючи водночас високий рівень терпимості та свободи за іншими церквами. Така модель, на думку дослідника спостерігається передусім в Англії, Італії, Греції, Іспанії тощо;
2. сепараційна модель церковно-державних відносин передбачає чітке відділення держави та церкви, зберігаючи між ними взаємну толерантність, яка гарантує формування системи захисту від зловживань через порушення цього відділення. Така модель, на думку дослідника, найкраще представлена у Франції та США;
3. антицерковний напрямок, зазвичай притаманний тоталітарним режимам, які сприймають церкву як ворожу та реакційну силу, яка поневолює громадян держави. Очевидно, що такий світогляд досить виразно був представлений у країнах Східної Європи до падіння в них комуністичного режиму, а також тривалий час діяв у Мексиці. В окремі історичні періоди вказана інтенція спостерігалася і у Франції [195, с. 21-38].

На думку професора Міланського університету С. Феррарі, для державно-церковних відносин в Західній Європі характерні риси, що дозволяють говорити про загальні моделі церковно-державних відносин в країнах Західної Європи і США. Така позиція зумовлена тим, що в західноєвропейському соціокультурному просторі, органічною частиною якого в окремих випадках можуть бути й США, зустрічається: по-перше, нейтральне ставлення держави до різних релігійних суб'єктів, у підсумку якого формується вільне і відкрите

визнання приналежності до будь-якої релігії; по-друге, окреслення всередині «громадського» сектора так званого «ігрового поля», де релігійні суб'єкти користуються деякими привілеями в порівнянні з нерелігійними; по-третє, обмеження державного втручання в справи релігійних суб'єктів тільки діями, які визначають нормативні правила та зовнішній нагляд за тим, щоб «ігрове поле» було рівним для представників усіх конфесій [187, с. 113].

Наявність раціонального зерна у запропонованому С. Феррарі підході до типології церковно-державних відносин, на наш погляд, йде у єдності з надзвичайно високим рівнем теоретичного узагальнення, а тому даний підхід не може повною мірою відобразити те різноманіття церковно-державних відносин, які існують у різних країнах Євросоюзу. Більше того, вказаний підхід, повністю ігнорує той факт, що церковно-релігійні відносини – це дана раз і назавжди константа, а взаємодія двох соціальних феноменів, яка залежить від своєрідності їх тлумачення та функціонального значення в приватному, громадському та державному житті. Важливе значення в процесі розвитку церковно-державних відносин може відігравати й міжнародна політика і особливо міжнародне право, що ратифікується або не ратифікується певною країною.

Деяку більшу, у порівнянні із запропонованою Г. Мораном, пояснювальну силу має класифікація запропонована К. Дьюрамом (США), який говорячи про церковно-державні відносини виділяє сім основних систем: 1) офіційні церкви, 2) схвалювані церкви, 3) режими кооперації, 4) режими згоди, 5) режими розділення, 6) режим мимовільної нечутливості, 7) нарешті, режим ворожості і переслідування.

Дотримуючись цієї класифікації можна зробити висновок, що у країнах-членах Європейського Союзу, діапазон наявних моделей церковно-державних відносин хоча й може здаватися доволі широким, все ж коливається в межах двох основних типів, а саме: кооперації або ж прихильного відділення. Показово, що на думку дослідника, в цей діапазон потрапляють навіть ті країни, де існують національні церкви.

Разом з тим, формальні категорії аж ніяк не еквівалентні, і ми, досліджуючи різні типи моделей державно-церковних відносин в Західній Європі, вважаємо за доцільне виділити такі їх типи:

По-перше, *сепараційна модель* церковно-державних відносин. Ця модель найбільш повно проявилася у Франції, оскільки тут спостерігається не тільки чітке відокремлення церкви та держави, але й виразне прагнення перенести релігійні питання у сферу приватного життя.

По-друге, *коопераційна модель* церковно-державних відносин, за якої держава визнаючи право на свободу совісті і віросповідання кожного громадянина, надає підтримку тій церкві, яка історично визначала державотворчий процес, а тому має найбільший відсоток вірян. Очевидно, що вказана модель є притаманною тим країнам, де на законодавчому рівні визначено наявність державної релігії, як наприклад у Греції, Великобританії, Данії та ін. Своєрідність кооперації між державою та церквою виявляється за такими особливостями:

- конституційне закріплення статусу державної церкви, згідно якого священники призначаються Парламентом;
- податок на користь державної церкви, який платять всі громадяни країни;
- фінансова підтримка релігійної освіти, виховання;
- активну участь релігійних організацій у соціальній сфері життя суспільства.

Водночас, коопераційна модель церковно-державних відносин спостерігається в тих країнах, які регулюють свої відносин з церквою різними договорами (зазвичай конкордатами) про співпрацю. Зазвичай ця кооперація не виявляється ні в конституційному закріпленні статусу церкви, ні через наявність церковного податку. Водночас, коли мова йде про релігійну освіту і активну участь панівної конфесії у суспільному житті, то кооперація проявляється повною мірою. Одним із найбільш показових прикладів у даному контексті може бути Польща, яка ніколи не відмовлялася від тісного

співробітництва з католицькою церквою. Вказана особливість була зумовлена тим, що польська ідентичність, значною мірою формувалася під впливом католицизму. Так, наприклад, у кінці 1905 р., папа Пій X, звертаючись до єпископів Російської Польщі, нагадував їм про високі діяння християнської Польщі в історії, «вічну славу предків, що самовіддано встали грудьми на захист інтересів католицизму» і час, коли навіть слова «поляк» і «католик» були синонімами» [167]. Не зменшилася роль католицької церкви у розвитку польської державності і згодом, що чітко засвідчує укладений у 1925 р. між Ватиканом та Польщею конкордат, не зменшилася і після політичного самовизначення. Так, у підсумку підписання вказаного документу, католицьке духовенство зобов'язувалося присягати на лояльність Польській державі, водночас отримуючи можливість самостійно вирішувати широке коло питань не на основі державного, а канонічного права [204]. Приміром, воно звільнялося від військової повинності та отримувало особливі права при розгляді цивільних та кримінальних справ. Крім того, конкордат передбачав обов'язкове викладання релігії в початкових і середніх школах, забезпечуючи тим самим деєтнізацію частини національних меншин (особливо українців) [там само]. Широкі права католицизму у польській державі засвідчувала й відсутність пункту про те, що права Католицької Церкви не можуть суперечити державному праву [там само].

Загалом католицизм, використовуючи засоби єзуїтської освіти, спочатку відіграв важливу роль в процесі становлення польської етнічної ідентичності, а згодом і політичного та територіального самовизначення Польщі. Як наслідок, у Польщі, католицька церква, хоча й була відділена від держави, та все ж не обмежувалася, як у ряді інших тогочасних католицьких країнах [49, с. 393], тільки справами спасіння людської душі, визначаючи водночас особливості громадянської політики. Цього, за твердженням С. Барана, не змогла змінити ані «архідемократична» конституція 1921 р., ані авторитарно-президентська конституція 1935 р., які, керуючись новітніми європейськими принципами,

утверджували рівні права для всіх громадян без огляду на етнічну чи релігійну ідентичність [204].

Так само як і в Польщі, в Італії державно-церковні відносини вписуються в рамки коопераційної моделі і будуються на принципах співпраці та взаємодії, церкви та держави. Останні стали результатом історичного розвитку Італії, де у підсумку історично сформованої ситуації – зосередження Святого Престолу, переважна більшість населення (90%) сповідує католицизм. Натомість сформована в межах католицизму доктрина граду Божого та граду земного, мала амбівалентне значення, позаяк зумовила тривалий і складний процес церковно-державних відносин. В цьому контексті найбільш сильне потрясіння у взаєминах церкви та держави відбулося у підсумку об'єднання Італії, коли уряд прийняв закони, що істотно обмежували діяльність церкви в сфері цивільного і кримінального права, у сфері освіти. Крім того, вони послабили позиції церкви в економічній, політичній, духовній сферах життя країни. Конфлікт Католицької церкви і держави тривав аж до прийняття Латеранських угод в 1929 р, відповідно до яких була створена держава Ватикан і відновлені втрачені раніше привілеї церкви в економічній і соціальній сферах. Конституція 1947 р. зберегла проголошені раніше принципи свободи совісті у підсумку чого в Італії зберігається:

- право на свободу совісті і віросповідання
- співробітництво між державою і релігійними організаціями.

Загалом італійська система взаємовідносин держави і церкви утворює багатошарову систему, притаманну для більшості європейських країн. Правове становище релігійної організації залежить від юридичного статусу, яким вона володіє. Італійський закон передбачає 4 типи статусу:

- невизнані асоціації;
- визнані асоціації;
- групи з приватноправовим статусом;
- зареєстровані релігії.

Чим вищий юридичний статус релігійної організації, тим більшими привілеями та можливостями вона користується. Приміром, невизнані організації мають право на легальну діяльність без надання статуту або установчих документів, але їх правосуб'єктність вельми обмежена. Визнані асоціації і групи з приватноправовим статусом володіють набагато більшими юридичними можливостями. Правове регулювання та діяльність здійснюється відповідно до Цивільного кодексу. Фінансова діяльність знаходиться під наглядом держави. Зокрема, це стосується питань придбання власності і отримання пожертв.

Четверту групу утворюють зареєстровані релігійні організації, чия діяльність підпорядкована релігійним цілям і регулюється Законом № 1159 від 1929 р. Цей закон передбачає для них привілеї, в тому числі податкові, якими володіють групи з благодійними та освітніми цілями. Держава, з одного боку, надаючи широкі можливості організаціям з релігійними цілями, стежить за порядком купівлі і продажу майна і може призначати державних чиновників на адміністративні посади в структурі цих організацій, а також має право анулювати рішення, що виходять за рамки їх внутрішньої автономії. Юридичне підтвердження релігійної природи діяльності організацій має велике значення, оскільки подібний статус досить престижний. До того ж він є необхідною умовою для укладення угоди з державою, аналогічної конкордату. В Італії в цілому всього шість релігійних груп користуються спеціальним статусом, що надаються конкордатом або угодою з державою [193, с. 74].

На перший погляд, модель церковно-державних відносин надзвичайно складно назвати кооперційною, позаяк окрім католиків статус престижних зареєстрованих релігій мають також іудеї та протестанти. Іншими словами, тут існує не одна, а шість конфесій, які уклавши спеціальні угоди з державою отримують право на процентні відрахування від прибуткового податку та користуються пільговим оподаткуванням. Водночас, саме привілейований статус, який передбачає в тому числі й фінансову підтримку, відкриває для держави можливість широкої взаємодії між церквою (церквами) та державою.

Коопераційна модель церковно-державних відносин, на наш погляд, найбільш поширена в Європейському Союзі. Водночас, коли мова йде про сучасне суспільство з притаманними йому глобалізаційними тенденціями, які супроводжуються високим рівнем уніфікації життя, секуляризації, яка йде у єдності з формуванням постмодерністських світоглядних інтенцій, що у сфері релігійності проявляються у неінституалізованій релігійності [48], цілком очевидно видається й зміна моделей церковно-державних відносин. Позаяк, втрата офіційними церквами вірян, зменшуватиме роль офіційної й тим більше національної церкви в громадському та політичному житті, зумовлюючи трансформацію церковно-державних відносин. На наш погляд, ця тенденція сприятиме подальшому утвердженню *діалогічної моделі* церковно-державних відносин.

Показано, що наявні в сучасному інтелектуальному дискурсі підходи до типології моделей церковно-державних відносин відзначаються високим рівнем есенційності, яка призводить до того, що наявні підходи до вирішення окресленої проблематики вирізняються високим рівнем теоретичного узагальнення, а тому практично мають невисоку пояснювальну силу на конкретно-історичному рівні. Водночас, звернення до конкретно-історичного досвіду показує, що обумовленість певної моделі церковно-державних відносин історичним, політичним, релігійним і культурним спадком спільноти є глибоко індивідуальною. Незважаючи на складнощі типології наявних в сучасному європейському світі моделей церковно-державних відносин, у роботі запропоновано авторську типологію європейських моделей церковно-державних відносин, що вибудовується не стільки на правових, скільки на емпіричних умовах взаємодії держави та церкви. Виокремлено сепараційну, коопераційну та діалогічну моделі церковно-державних відносин у сучасній Європі. Поряд з вказаним підкреслено, що модель церковно-державних відносин у меншій мірі визначається стільки внутрішнім чи міжнародним законодавством, позаяк воно сьогодні позначене високим рівнем уніфікації, а тому вимагає відокремлення церкви та держави. У більшій мірі моделі відносин

визначає історичний досвід народу та специфіка його націостановлення, позаяк у випадках коли релігія трансформується в національний символ, вона матиме високий рівень довіри суспільства, а тому держава змушена буде вибудовувати з церквою партнерські стосунки через систему договорів про співробітництво.

Відносини держави та церкви у європейських демократичних державах будуються з врахуванням інтересів віруючих різних релігійних об'єднань таким чином, щоб права невіруючих також були враховані. Зазвичай держава закріплює моделі відносин з релігійними об'єднаннями в Конституції і у спеціальних законодавчих актах, що стосуються свободи совісті. У цих документах визначаються соціально-політичні та організаційні питання взаємодії держави і церкви, господарська, благодійна, культурно-освітня діяльність релігійних організацій, світоглядні аспекти шкільної і вузівської освіти, можливість або неможливість функціонування церковних структур в збройних силах, закладах позбавлення волі, місіонерська діяльність іноземних громадян на території країни тощо. Крім того, у ряді держав існують ще й різні законні та підзаконні акти, що регулюють діяльність церков або ж двосторонні угоди між державою і конкретними церквами, які визначають умови взаємодії держави та церкви. Доведено, що найбільш поширеною в Європейському Союзі є коопераційна модель державно-церковних стосунків.

Висновки до третього розділу

В результаті здійсненого аналізу доведено, що поліваріативність європейського інтеграційного процесу, що виразно проявився після Другої світової війни, сприяла правовому оформленню принципу толерантності у ряді міжнародних документів та декларацій, у підсумку чого він почав експлікуватися у міжнародній діяльності у терпимості міжнародного товариства до внутрішньої, у нашому випадку релігійної політики, а у внутрішній політиці – у визнанні права на свободу совісті та віросповідання. У підсумку цього, інтеграційні процеси у гуманітарній сфері зазвичай обмежувалися інтенцією міжнародного співтовариства на розробку правових

підстав забезпечення базових прав і свобод кожного індивіда та подолання дискримінації за расовою, статевою чи релігійною ознакою.

Міжнародна співпраця у гуманітарній сфері проявилася у розробці та впровадженні нових аксіологічних стандартів на західноєвропейському соціокультурному просторі. Зважаючи на те, що чільне місце в системі базових прав людини посіло право на свободу совісті та віросповідання, а його забезпечення йшло у єдності з визнанням прав та свобод національних меншин, задекларовані міжнародним співтовариством права досить часто не могли повноцінно реалізуватися, позаяк у кожному випадку проявлялася певна форма нерівності, яка вимагала ситуативного підходу до її вирішення.

Проблеми практичної реалізації права на свободу совісті й віросповідання, перманентно декларованого міжнародним співтовариством, найбільш повно проявилися в період глобалізації та зумовленими новими економічними процесами міграції, у підсумку чого, сформоване на світоглядному тлі християнських цінностей західноєвропейське законодавство зустрічалося з проблемами, породженими докорінно іншими конфесійними нормами та цінностями, потрапляючи тим самим у правову колізію, а саме: визнання права на свободу совісті та віросповідання передбачало визнання права тих людей, які сповідують релігії, в яких обґрунтовано пріоритет канонічного права над цивільним, тим самим спростовуючи норми, які існували в правовій та аксіологічній сферах західноєвропейського суспільства. Поряд із вказаним виявлено, що у країнах, де визнання права на свободу совісті та віросповідання поєднане з законодавчим закріплення державної релігії, повноцінна реалізація права на свободу совісті неможлива. Незважаючи на ряд міжнародних договорів, пактів та декларацій релігійне питання та можливості реалізації свободи совісті і віросповідання залишаються відкритими. Зазвичай це зумовлено тим, що у більшості країн світу державно-церковні відносини хоча й вибудовуються на основі міжнародних вимог, пов'язаних із реалізацією базових прав і свобод, все ж залишаються залежними від історично сформованих традицій та особливостей процесу державотворення. У підсумку

цього, виникає постійна загроза порушення з боку держави чи інших цивільних інституцій права на свободу совісті та віросповідання.

Доводиться, що формування Європейського Союзу постало новим витком розвитку європейського інтеграційного процесу, позаяк у підсумку своєрідного суспільного договору сформувалося наддержавне утворення з функціями, подібними тим, які свого часу забезпечувала національна держава. Зародження нового політичного та соціокультурного простору зумовило новий виток розвитку державно-церковних відносин, позаяк церква, яка поставала наднаціональним та наддержавним утворенням, увійшла у начебто рівнозначний їх наднаціональний та наддержавний дискурс. У підсумку цього, збереження сепараційної моделі церковно-міждержавних відносин тісно поєднувалося з виразним соціальним партнерством на міжнародній арені, позаяк у цьому контексті церква могла стати представником інтересів, які виходили поза межі державних. Іншими словами, євроінтеграційний процес відкривав можливість для формування громадянського простору, що сформувався не за територіальним, етнічним, політичним тощо принципом, а конфесійною приналежністю. Репрезентуючи інтереси релігійної громади на міжнародному рівні, церква посіла вагомий роль у політичному житті Європейського Союзу.

Кардинальні зміни, які відбулися у державно-церковних відносинах ХХ ст., не дали достатніх підстав не тільки для руйнування притаманної європейській соціокультурній традиції бінарної опозиції «церква–держава», яка в міжнародному політичному просторі виявилася в діалозі міжнародних організацій із церквою, що репрезентує інтереси громади вірян, водночас не створивши механізму для забезпечення повноцінної реалізації права на свободу совісті на віросповідання.

Виявлено надання неформального пріоритету християнству міжнародною європейською спільнотою, у підсумку того, що саме воно визначило світоглядний, культурний та політичний розвиток цього соціокультурного та політичного простору. На цьому тлі підкреслено пріоритетну роль історичної і

культурної традиції в процесі формування державно-церковних відносин у демократичному суспільстві. Водночас на сьогодні не тільки цивільне законодавство, але й церковний світогляд став більш толерантним до інакомислення та визнав право на свободу совісті й віросповідання.

Подібно до католицизму, місце та значення якого у міжнародній політиці було зумовлене статусом Ватикану, ключові християнські церкви забезпечували кооперацію з державою у конфесійному вимірі, натомість партнерські стосунки з міжнародними організаціями вибудовувалися через представництво міжконфесійних організацій, які не менш виразно ніж католицизм виявляли право на свободу совісті й віросповідання, що повною мірою засвідчувало міжконфесійне співробітництво, вибудоване на тлі загальноєвропейських цінностей.

Виявлено кардинальні зміни у ставленні держави до церкви та церкви до держави у порівнянні з попередніми періодами розвитку європейського суспільства, які відтепер ґрунтувалися на принципах взаємної поваги та партнерської взаємодії, зумовленої радше необхідністю захисту прав церкви, як одного із інститутів громадянського суспільства, ніж захисту держави інструментальним апаратом церкви, як це відбувалося у попередній період.

Показано, що ЄС, намагаючись зайняти нейтралітет у відношенні до церков та релігійних організацій, відзначається високим рівнем секуляризації, а тому спрямований не стільки на утвердження якогось одного типу державно-церковних відносин, як на розбудову системи відносин із різними організаціями громадянського суспільства. Натомість проблема державно-церковних відносин і надалі залишається внутрішньодержавною справою.

Формування загальних тенденцій у розвитку європейського правового забезпечення права на свободу совісті та утверджений нейтралітет держави супроводжували інтенцію міжнародної спільноти на збереження пріоритету національного законодавства над міжнародним у вирішенні проблем свободи совісті та віросповідання, у підсумку цього проявляється своєрідний правовий чи світоглядний дисонанс національного законодавства з нормами

міжнародного права. Невирішеність проблеми державно-церковних відносин зумовлена складністю таких соціальних феноменів як церква та держава, які, хоча й мають спільне наукове тлумачення, на соціокультурному та політичному рівнях їх розвиток обумовлений особливостями розвитку кожної релігії на певній території, її впливом на культурний розвиток етносу, процес націєтворення та розбудови держави.

Відносини держави та церкви демократичних держав будуються на принципах узгодження відносин її суб'єктів і врахування інтересів віруючих різних релігійних об'єднань таким чином, щоб права невіруючих також були враховані. Так, як уже було показано, зазвичай держава закріплює свої відносини з релігійними об'єднаннями в Конституції і спеціальних законодавчих актах, що стосуються свободи совісті. У цих документах визначаються соціально-політичні та організаційні питання взаємодії держави і церкви, господарська, благодійна, культурно-освітня діяльність релігійних організацій, світоглядні аспекти шкільної і вузівської освіти, можливість або неможливість функціонування церковних структур у збройних силах, закладах позбавлення волі, місіонерська діяльність іноземних громадян на території країни тощо. Крім того, у ряді держав існують ще й різні законні та підзаконні акти, що регулюють діяльність церков або ж двосторонні угоди між державою і конкретними церквами, які визначають умови взаємодії держави та церкви.

Розділ 4

ЗАПОЗИЧЕННЯ ЗАРУБІЖНОГО ДОСВІДУ В УМОВАХ ТРАНСФОРМАЦІЙ ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН В УКРАЇНІ

4.1 Правові-аспекти державно-церковних відносин в Україні

Актуалізація питань, пов'язаних з місцем та значенням релігії та церкви в українському соціокультурному бутті, зумовлена цілим спектром чинників різного характеру. На наш погляд, ключове значення в цьому контексті відіграє перманентне суспільне розчарування інтенцією та практичною реалізацією тих національних програм, які декларуються офіційними представниками держави. У підсумку цього, виразно проявляються такі притаманні українцям ментальні риси як емоціоналізм, сентиментальність, ліризм, які, як зауважував Д. Чижевський, найбільше проявлялися в естетизмі української обрядовості та надзвичайно пильній увазі до внутрішнього світу та переживань людини [298, с. 20]. Зауважимо, що вказані риси більш притаманні для протестантського світогляду, який, як не дивно, не мав значного впливу ні на культуру, ні на ментальність українців, яка розвивалася у єдності з православним віровченням та культурою. Можливо саме у підсумку цього в сучасній Україні виявляється виразне протистояння УПЦ КП та УПЦ МП [321], виявляючи ту історичну суперечність, що визначила розвиток державно-церковних відносин в Україні. Водночас саме згадане нами протистояння УПЦ КП та УПЦ МП актуалізує переосмислення правових аспектів взаємодії церкви та держави.

Зростання цікавості у сучасному інтелектуальному дискурсі до проблеми взаємодії та відносин між церквою та державою, зазвичай стосується відношення держави до православної церкви, яка хоча й недеklarативно, однак розглядається як один із чинників формування національної свідомості та консолідації держави, позаяк саме ця церква постійно декларує необхідність створення в Україні єдиної помісної церкви [322]. Відповідно політики зазвичай віддають перевагу УПЦ КП [313], тим самим позиціонуючи її або ж як національну церкву, або ж як церкву, що претендує на державний статус. Така

інтенція, як показує досвід православних країн Європейського Союзу й передусім Греції, Болгарії та багатьох інших країн світу, зокрема, Росії, Грузії, Вірменії тощо, є цілком закономірною для країн, де православна церква займає провідне становище. Це зумовлено тим, що у православ'ї, на відміну від католицизму не було чіткого дуалізму держави та церкви, а тому в країнах, де більша частина населення була православною історично домінував цезаропапізм, який в процесі демократизації суспільного життя зумовлював до законодавчого закріплення за православною церквою статусу національної.

Усі вказані нами інтенції у відношенні церкви та держави у православних країнах, звичайно є дещо декларативними, позаяк у кожному конкретному випадку та в різні історичні періоди в цих країнах зустрічалися різні моделі державно-церковних відносин. Однак, у процесі соціокультурних, політичних та правових змін ХХ ст., вказана різноманітність позначилася високим рівнем уніфікації. Адже, навіть у тих країнах, де православ'я залишається домінуючою релігією можна зустріти різні моделі державно-церковних відносин – від кооперації з національною церквою до чіткого розмежування держави і церкви, як це відбулося в Болгарії (стаття 13 Конституції: «Релігійні установи відокремлені від держави» [152]). Зауважимо, що законодавчо прописане відокремлення церкви та держави зазвичай притаманне для тих країн, шлях до незалежності яких був позначений тривалим поневоленнями, тиранічними чи тоталітарними режимами. Звичайно, вказане правило далеко не абсолютне, водночас чітке визнання права на свободу совісті і переконання більш притаманне тим країнам, в історії яких були тривалі періоди його обмеження. Не стала виключенням і Україна, позаяк у дусі європейських правових тенденцій вона конституційно закріплює пріоритет особистості перед державою (Стаття 3. «Держава відповідає перед людиною за свою діяльність. Утвердження і забезпечення прав і свобод людини є головним обов'язком держави» [155]), яка не тільки працює на благо людини, але й відповідає перед нею. Однак у контексті нашого дослідження більш цікавою видається 35 стаття Конституції України: «Кожен має право на свободу світогляду і віросповідання.

Це право включає свободу сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, безперешкодно відправляти одноособово чи колективно релігійні культури і ритуальні обряди, вести релігійну діяльність. Здійснення цього права може бути обмежене законом лише в інтересах охорони громадського порядку, здоров'я і моральності населення або захисту прав і свобод інших людей. Церква і релігійні організації в Україні *відокремлені від держави, а школа – від церкви. Жодна релігія не може бути визнана державою як обов'язкова* [Виділення наше – О.М.]. Ніхто не може бути увільнений від своїх обов'язків перед державою або відмовитися від виконання законів за мотивами релігійних переконань. У разі якщо виконання військового обов'язку суперечить релігійним переконанням громадянина, виконання цього обов'язку має бути замінене альтернативною (невійськовою) службою» [Там само]. Понад сімдесят років тоталітарного режиму, з притаманним для нього обмеженнями у праві на свободу совісті, віросповідання та переконання стали важливим чинником законодавчого відокремлення церкви від держави. Водночас не варто забувати, що 35 стаття Конституції України стала своєрідним продовженням Закону «Про свободу совісті та релігійні організації», який був прийнятий у квітні 1991 р., тобто до проголошення української незалежності, яке відбулося у серпні 1991 р. Згаданий закон до цього часу діє в Україні і відзначається високим рівнем демократизму та терпимості, у підсумку чого, за свідченням А. Колодного, експерти вважають його одним із найбільш демократичний у світі [134, с. 19]. Зауваження А. Колодного щодо демократизму українського законодавства у сфері релігії не викликає жодних сумнівів, оскільки він повністю враховує увесь передовий європейський досвід, який сприяє формуванню міжконфесійної терпимості, захищає від дискримінації за релігійним принципом та сприяє подоланню «негативних наслідків державної політики щодо релігії і церкви» [94, ст. 1]. Так, стаття 3 гарантує кожному українському громадянину право «на свободу совісті. Це право включає свободу мати, приймати і змінювати релігію або переконання за своїм вибором і свободу одноособово чи разом з іншими сповідувати будь-яку релігію або не

сповідувати ніякої, відправляти релігійні культи, відкрито виражати і вільно поширювати свої релігійні або атеїстичні переконання. – водночас підкреслюється – Ніхто не може встановлювати обов'язкових переконань і світогляду» [94]. У формулюванні цієї статті увагу привертає твердження про те, що «ніхто не може встановлювати обов'язкових переконань і світогляду». Його поява, на наш погляд, зумовлена прагненням подолати притаманну радянській владі дискримінацію за релігійним принципом. Поряд з цим, важливе значення відіграє й те, що в результаті істотних світоглядних змін, зумовлених радянською ідеологією, велика частина українського населення стояла на атеїстичних позиціях, або ж у підсумку зовнішнього обмеження схилилася до неінституалізованої релігійності, а тому не могла ідентифікувати себе з жодною діючою в той час конфесією. Не менш важливу роль відіграв і світоглядний вакуум зумовлений крахом комуністичної ідеології. Як завжди буває у таких ситуаціях, «старі боги осягнені й розвінчані, як мертві кумири, але одкровення нової істини ще не досягло людської душі і не захопило її», а тому українці 90-х рр. ХХ ст. жили в умовах «глибокого безвір'я, скепсису, духовної розчарованості і охолодження», вони не знали чому мають служити, до чого прагнути і чому віддавати свої сили» [289]. Фактично, здобувши незалежність, Україна опинилася у певній точці біфуркації (нестабільності), що виявлялася не тільки у відношенні політичних інтенцій, але й духовного життя – українці знаходилися у пошуку світоглядних та духовних підвалин як громадського так і приватного життя. Ймовірно, саме це стало головною причиною зафіксованого законодавчо відокремлення держави від церкви. Зокрема, стаття 5 згаданого закону постановляє: «Церква (релігійні організації) в Україні відокремлена від держави. Держава захищає права і законні інтереси релігійних організацій; сприяє встановленню відносин взаємної релігійної і світоглядної терпимості й поваги між громадянами... 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.

Встановлення будь-яких переваг або обмежень однієї релігії, віросповідання чи релігійної організації щодо інших не допускається. Релігійні організації не виконують державних функцій» [155]. Усі вказані положення наведеної статті закону дають повне право говорити про те, що від часу здобуття Україною незалежності тут була запроваджена подібна до французької сепараційна модель державно-церковних відносин. Зокрема, забезпечення свободи совісті у єдності з положенням про відокремлення церкви від держави, робило релігію виключно приватною справою кожного українського громадянина, тим самим виносячи релігію та церкву (церкви) за межі політичного життя, зберігаючи водночас її активну роль у суспільному бутті.

Поряд з іншим привертає увагу той факт, що відповідно до українського законодавства, релігійні організації (в тому числі і церква, як «система таких вірувань і обрядів, які об'єднують в одну моральну громаду ... всіх тих, хто визнає ці вірування і обряди» [311]) отримують статус юридичної особи, а тому на неї поширюються усі права та обов'язки останніх. Дане положення є вкрай важливим для розвитку державно-церковних відносин, позаяк, за свідченням фахівців, українське законодавство у правовому вимірі не визнало церкву як єдину організаційну структуру і юридичну особу. Фактично, в Україні юридично не існує точно визначення поняття «церква» як єдиного об'єднання, релігійним об'єднанням не надано прав юридичної особи, а тому кожне введення концепту «церква» в інтелектуальний чи правовий дискурс, відкриває поліваріативність його тлумачення зумовлюючи світоглядні та правові колізії. Показово, що вказана ситуації зберігається попри рекомендації Ради Європи, однак на рівні українського інтелектуального та правового дискурсу ця проблема вважається не своєчасною [2].

Наявність понятійних колізій у правовому вимірі державно-церковних відносин хоча й потребує істотного доопрацювання, водночас не зумовлює різкого протистояння, оскільки, за слушним визначенням А. Дутчака, 35 стаття Конституції України визнає існування на території держави цілком автономного в своїй діяльності соціального феномену, втручання у справи

якого можливе лише у випадку, коли в його діяльності чітко видно порушення громадського спокою чи українського законодавства. Таким чином, акцентує увагу А. Дутчак, церква в структурі держави постає своєрідним та унікальним феноменом, який діє за власними законами, оскільки має істотно відмінне у порівнянні з державою походження [75]. Заразом, існування в структурі держави великої ідеологічно-світоглядної інституції, мало б зумовити формування договорів, які б регулювали сфери діяльності держави та церкви, а також випадків взаємного партнерства. Однак, такий підхід вимагає конструктивного діалогу держави та церкви, відповідно до історично змінної соціокультурної та релігійної ситуації в Україні.

Незважаючи на ряд колізій, які, як доводить А. Дутчак, зустрічаються в українському законодавстві щодо релігії, все ж не можна забувати про високий рівень його демократизму. Більше того, за свідченням А. Колодного, українська законодавча база у сфері релігії дозволила вирішити ряд вкрай важливий для відродження української духовності, культур та релігійності проблеми. Зокрема, в Україні забезпечено високий рівень релігійної свободи та релігійної діяльності. Водночас, відсутність згаданих нами додаткових договорів з різним релігійними організаціями та церквами, подекуди може сприяти дестабілізації ситуації в країні. На думку А. Колодного це зумовлено тим, що не всі церкви, виступаючи специфічним різновидом громадських організацій, включилися в процеси національного відродження [134, с. 19-20]. Вказане зауваження не викликає жодних заперечень та сумнівів, позаяк перманентна дестабілізація УПЦ МП ситуації у Східних регіонах України, сприяла подальшому розвитку пануючого тривалий час в українському суспільно-політичному дискурсі опозиції Сходу та Заходу. Яскравим свідченням цього процесу став організований УПЦ МП хресний хід (2016 р.), який хоча й декларувався як «хід миру, любові та молитви за Україну» [217], все ж деякий час зумовлював суспільну напругу.

Дестабілізація та суспільна дезінтеграція, зумовлена хресною ходою не була зумовлена ставленням українського населення до релігії й тим більше

УПЦ МП. Навпаки, майже два століття ця церква залишалася домінуючим релігійним осередком. Адже, як відомо, влада Російської імперії, з притаманним для неї цезаропапізмом, в ХІХ ст. поширювалася майже на всю територію сучасної України, тим самим визначала своєрідність народного побуту та культури загалом. Така ж ситуація спостерігалася і в радянський період, коли РПЦ (УПЦ МП) залишилася єдиним православним легітимним православним об'єднанням [257]. Іншими словами, дезорієнтацію українського суспільства УПЦ МП, зумовлена не догматичними суперечками, а ідеологічними інтенціями згаданої церкви. Мова в даному випадку йде про концепт «руського світу», офіційна пропаганда якого в РПЦ триває з 2009-го року [280].

Спектр конкретних прикладів ідеології «русского мира» в дії доволі широкий. Скажімо, риторика патріарха РПЦ Кирила та президента РФ В. Путіна стосовно України, анексованого Криму спрямована на приватизацію національної української історії, «відновлення її цілісності» у спосіб підведення під російський формат, виправдання претензій Росії на спадок Київської Русі. Подібна міфотворчість впливових осіб РФ тиражується ЗМК, зомбуючи свідомість багатомільйонної аудиторії. Своєю чергою Московська патріархія регулярно виступає ініціатором заходів, покликаних засвідчити широкому заголові наявність в Україні і Росії спільного духовного спадку та спільного майбутнього [90].

Підкреслюючи можливість суспільної дезінтеграції під впливом релігійного чинника, все ж хотілося б звернути увагу на «Заяву щодо посягань на свободу віросповідання та спроб розпалення міжконфесійної ворожнечі» Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій, яка була оприлюднена 6 червня 2014 року. Зокрема, висловлюючи глибоку стурбованість прагненнями розпалити міжконфесійну ворожнечу у скрутній політичній ситуації, ВРЦіРО наголошувала: «Ми засуджуємо будь-які спроби вирішувати міжконфесійні та міжрелігійні конфлікти із застосуванням насильства та запереченням права на вільне сповідання своєї віри. Ми усвідомлюємо, що існують деструктивні

сили, зацікавлені у поглибленні кризи в Україні, у розпалюванні ще більшого протистояння, у включенні в нього релігійного чинника. Спільними зусиллями нам вдавалося зберігати в Україні міжконфесійний мир, зупиняти провокації. Сподіваємося, що так буде і надалі» [95]. Зважаючи на це, маємо всі підстави припускати, що прагнення розпалити міжконфесійні конфлікти в Україні, який спостерігається останніми роками, зумовлений використанням провладними колами українського та зарубіжного політикуму релігії, як одного з важливих чинників політичного протистояння.

Як би там не було, все ж варто визнати, що забезпечення державою свободи слова і віросповідання кожної особистості у єдності з інтенцією на відродження національної і духовної спадщини українського народу та наявності додаткових договорів між церквою (релігійними організаціями) та державою може стати причиною суспільної дезінтеграції. Водночас, може проявитися й прямо протилежна інтенція законодавчої бази, а саме: відновлення діяльності заборонених у минулому конфесій і церков, які, як слушно стверджує А. Колодний, «виражали особливості українського починання християнства» [134, с. 19]. В українських соціокультурних та історичних реаліях хотілося б передусім згадати відновлення офіційної діяльності Української греко-католицької та Української автокефальної православної церков тощо. Це, в свою чергу, сприяє відродження національної та культурної спадщини українського народу, позаяк церкви та релігійні організації зайнялися активною діяльністю щодо повернення забраних у них у радянський період для світських потреб культових споруд [278]. Процес, який, як розпочався через Указ Президента України «Про заходи щодо повернення релігійним організаціям культового майна» підписаний у 1992 р., до нашого часу не отримав належного правового регулювання. Це, на думку І. Онищука, зумовлено тим, що наявні сьогодні законопроекти та укази, так і не отримали належного процесуального оформлення. Крім того, навіть сьогодні неврегульованим залишається питання про те, чи варто передавати релігійним організаціям у користування культові будівлі, що є визначними пам'ятками

архітектури, які до цього не підлягали передачі в постійне користування релігійним інституціям [199, с. 21].

Корисним у даному випадку, може стати зарубіжний досвід повернення незаконно відчуженого майна у власність релігійним організаціям, адже подібні процеси відбувалися у Чехії та Румунії. Так, зауважує І. Онищук, у 2008 р. у Чехії було прийнято Закон «Про виправлення деяких майнових кривд, заподіяних церквам і релігійним громадам у період несвободи, і про врегулювання взаємовідносин між державою і релігійними громадами» (№ 1844/07), який передбачав повернення релігійним організаціям частини майна, конфіскованого у них в роки перебування при владі Комуністичної партії Чехословаччини, а також грошову компенсацію за те майно, яке не можна повернути за певних причин. Іншими словами, в основі вирішення проблеми лежало поєднання натуральних і фінансових виплат [там само].

Докорінно інша ситуація склалася в Румунії, позаяк державна влада неодноразово заявляючи про необхідність відновлення права власності, так і не змогла визнатися яким чином це зробити. Тривалі дискусії з приводу того, якій з церков необхідно повертати власність, довгий час залишалися без результатними і лише у 2005 році в Румунії набув чинності закон про реституцію власності греко-католицької церкви, яка, таким чином, отримала доступ до більшої частини своїх колишніх об'єктів. Звичайно, позиція румунської влади не знайшла підтримки у православного духовенства, яке намагалося довести, що повертати власність потрібно, враховуючи кількість прихильників кожної конфесії [там само]. Крім того, в жовтні 2003 р. була внесена поправка до Конституції Румунії, яка уможливила їх субсидіювання релігійних організацій за рахунок податкових пільг.

Досить гострим питання повернення незаконно відчуженого майна залишається в Україні, що засвідчують Резолюція № 1466 (2005) та у Рекомендації ПАРЕ 1722 [«Про виконання обов'язків та зобов'язань Україною» (2005) [73], яка у черговий раз офіційно закликала Україну провести ґрунтовне реформування національного законодавства, що регулює сферу державно-

конфесійних відносин, задля забезпечення узгодження його із загальноєвропейськими стандартами. Законопроект повинен суттєво доповнити чинне законодавство України про свободу совісті та релігійні організації новими правовими положеннями, в тому числі й розробкою питання відновлення права власності церкви (релігійних організацій) та безоплатне передання у власність церкві (релігійним організаціям) майна релігійного призначення або здійснення належної його компенсації [199, с. 22]. Іншими словами, Резолюції та Рекомендації Ради Європи зауважили наявність невирішених проблем у державно-церковних відносинах в Україні.

Незважаючи на невирішеність ряду важливих проблем у справах релігії та державно-церковних відносин та недосконалість українського законодавства у релігійній сфері, ВРЦіРО, до складу якої входять провідні православні, католицькі і протестантські церкви, іудейські та мусульманські релігійні об'єднання неодноразово акцентувала увагу на недоцільності зміни чинного Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» [234]. Вказана інтенція чи одного з найавторитетніших міжконфесійних об'єднань України зумовлена побоюванням погіршення ситуації у сфері релігійних відносин. Вказані побоювання були цілком виправданими, оскільки як засвідчила історія, й зокрема, підписаний В. Януковичем законопроект № 10221, який серед іншого запроваджує ряд змін до Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» [218]. Цей законопроект викликав неабиякий суспільний резонанс, який був зумовлений не тільки суперечностями процедури набуття релігійною організацією статусу юридичної особи, але й можливістю втручання та контролю за діяльністю релігійних організацій широкому колу державних органів влади – прокуратура, Міністерство культури, місцеві державні адміністрації, органи місцевого самоврядування тощо [315]. Вказані зауваження цілком правомірні, адже зміни внесені до закону суперечать статті 35 Конституції України не тільки у пункті відділення церкви та держави, але й обмежують свободу віросповідання.

Незважаючи на всі зміни, які відбувалися в українському законодавстві щодо свободи совісті та віросповідання, сьогодні цей закон у більшій частині своїх положень відповідає своєму первинному вигляду, й, як справедливо зауважує М. Васін, «демонструє високий рівень забезпечення свободи думки, совісті, релігії та вираження поглядів» [32], позаяк у більшості своїх аспектів він відповідає міжнародним стандартам, затверджених ООН, ПАРЄ, тощо. Водночас українське законодавство має ряд суперечливих, двозначних та неузгоджених між собою норм, які, зумовлюючи складнощі у діяльності різних релігійних організацій істотно не впливають на законодавчо закріпленій пріоритет особистості та відповідно забезпечення її прав і свобод.

4.2 Діалог та партнерська взаємодія держави та церкви в Україні: реальність та перспективи

Україна переживає драматичний перехід від сепаратної до партнерської моделі державно-церковних відносин. Про необхідність становлення партнерської парадигми та навіть регуляції відносин за допомогою конкордатів, вперше в кінці 1990-х років почали говорити провідні українські релігієзнавці (В.Бондаренко, В.Єленський). Згодом відповідні пропозиції почали лунаати з боку лідерів церков. І лише загрози, що постали у зв'язку із сучасною кризою на Сході України, дозволили повністю перейти до моделі партнерства. Динаміка становлення партнерської моделі державно-церковних відносин привертає все більшу увагу науковців (Л.Владиченко, Л.Филипович, Ю.Чорноморець), але в цілому залишається малодослідженою.

Констатуючи загальну відповідність українського законодавства у сфері свободи совісті та віросповідання міжнародним стандартам та правам людини, не можна ігнорувати того, що конституційне відокремлення церкви від держави, постало радше як бажання подолати негативні наслідки тоталітарного режиму, ніж побудувати світську державу, яка залишає релігію у сфері приватного життя. Задеклароване Конституцією України відокремлення церкви від держави, не було підставою для утвердження цілком світської, як у Франції,

чи подібної до американської надконфесійної моделі церковно-державних відносин, в межах якої церква посідає важливе місце в суспільному житті, дистанціюючись водночас від політичних процесів.

В Україні стихійно від самого початку незалежності формувалася тісна партнерська співпраця між цервою (або міжконфесійними організаціями) та державою, при чому держава та церква намагалися втручатися у внутрішні справи одна одної, без уваги на те, що у сучасному світі принцип взаємного невтручання сьогодні є наріжним. Між тим, в Україні реалізація цього принципу супроводжувалася неабиякими складнощами, які на наш погляд, були зумовлені передусім трансляцією у сьогоднішній час того історичного досвіду, який не завжди відіграє позитивне значення. Першочергове значення в цьому контексті відіграє той факт, що незважаючи на поліетнічність та поліконфесійність України, домінуюче значення тут відіграє православ'я у світогляді якого не існувало дуалізму граду Божого та граду земного. Ще в період зародження східнохристиянської релігійної традиції поступово утвердився цезаропапізм, який повною мірою був запозичений Росією. В Україні від часів хрещення Русі Володимиром, мова йшла радше про партнерство, притаманне тим країнам, де існує конституційно визнана національна церква. Найбільш повно ця модель церковно-державних відносин представлена у Греції, де церква має високий рівень державної підтримки та право впливати та державотворчі та культуротворчі процеси.

Подібна ситуація складається і в Україні, яка задекларувала необхідність «подолання негативних наслідків державної політики щодо релігії і церкви» [94] у профільному Законі 1991 року, починає активно підтримувати православну церкву. Звичайно, частково вказана позиція держави була зумовлена необхідністю повернення незаконно відчуженого церковного майна та соромом за ті злочини, які були здійснені щодо церкви та духовенства в минулому. Водночас ці чинники не можна назвати домінуючими, оскільки досить виразною є інтенція державної влади на відродження історичної та культурної спадщини, невід'ємною складовою якої виступає й релігія та

передусім східнохристиянська обрядова практика. Іншими словами, відродження української історичної спадщини має бути нерозривно пов'язаним з відродженням православної культури в Україні. Водночас надання пріоритету одній з релігійних конфесій чи церков, буде виступати порушенням конституційної норми про відокремлення держави від церкви.

Неврегульованими до нашого часу залишаються й проблеми пов'язані з законом «Про національні меншини в Україні», в якому, зокрема, передбачена наступна норма: «Держава гарантує всім національним меншинам права на національно-культурну автономію: ... розвиток національних культурних традицій, використання національної символіки, відзначення національних свят, сповідування своєї релігії...» [93]. На перший погляд вкрай демократичні та повністю суголосні з міжнародними стандартами норми вказаного закону, входили у суперечність з Трудовим Кодексом України, з нормами, що забезпечували рівність усіх громадян незалежно від «від раси, кольору шкіри, політичних, релігійних та інших переконань, статі, гендерної ідентичності, сексуальної орієнтації...» [128]. Водночас, в Україні залишається законодавчо невіршеним питання святкування релігійних свят неправославними національними меншинами. Позаяк, відповідно до КЗпП виявляє високий рівень їх дискримінації. Зокрема, сьогодні в Україні державними визнано чотири релігійних свята. З одного боку, цей процес цілком закономірний, оскільки більшість населення України є православними і свідчить про тісний та конструктивний діалог церкви та держави, яка спираючись на історичні традиції українців, визнає їх право на вільне віросповідання. Водночас, такий діалог є прямим свідченням того, що в Україні в даний час реалізована партнерська модель з де-факто національною релігією, окремі конфесії якої поки-що не змогли об'єднатися та створити єдиної помісної православної церкви.

Дистанціюючись від висвітлення проблеми створення єдиної помісної церкви в Україні, хотілося б звернути увагу на те, що згаданий нами КЗпП суттєво обмежує права на віросповідання національних меншин. Зокрема,

відповідно статті 73 КЗпП неправославні нацменшини та неправославні релігійні громади зареєстровані в Україні, мають право святкувати свої релігійні свята. З цією метою керівництво зареєстрованої релігійної громади подає подання до підприємства, установи, організації, з метою забезпечення права на віросповідання. Протягом року неправославні релігійні громади можуть отримати до трьох днів для святкування їх великих свят з відпрацюванням за ці дні [128]. Водночас, православне населення має чотири робочі дні для святкування релігійних свят без умов щодо відпрацювання. На наш погляд, вже саме звернення релігійної громади щодо святкування суттєво обмежує її можливості вільного віросповідання, не кажучи вже про необхідність відпрацювання знову ж таки у загальні для усіх вихідні дні.

Інтенція держави на створення не партнерської моделі з національною церквою проявляється не тільки у визнанні державни ряду православних свят, але й постійним втручання держави у внутрішні справи церкви. Так, приміром порушенням принципу взаємного відокремлення держави та церкви, на думку *архієпископа Львівського і Галицького Августина*, є постійні заклики державних службовців різних рангів до створення «єдиної помісної церкви». «Ми, – зауважує архієпископ, – настільки звикли до таких закликів, що вже не звертаємо увагу на те, що це є, м'яко кажучи, некоректним, схожим на те, якби лідери найбільших церков та релігійних організацій України закликали б усі політичні сили в державі до створення «єдиної справжньої української політичної партії» [2]. Правомірність критики та зауваг архієпископа Августина не викликає жодних сумнівів, позаяк такі заклики суперечать конституції, зокрема, принципу взаємного відокремлення церкви та держави та невтручання у справи один одного, та праву українців на свободу совісті. В даному контексті цілком раціональним видається заувага архієпископа Августина про те, що партнерська співпраця держави і церкви має стосуватися не стільки через втручання у внутрішні справи одна одної, а формування стратегічних цілей щодо можливості спільного вирішення суспільно важливих завдань: «виховання та освіта дітей та молоді; капеланське служіння у всіх його вимірах

(у війську, місцях позбавлення волі, лікарнях, учбових закладах тощо); соціальне служіння та допомога нужденним, людям з особливими потребами (як ми називаємо інвалідів), людям, що потребують суспільної реабілітації (наркоманам, ВІЛ-інфікованим, дітям вулиці та звільненим засудженим)» [Там само]. Рациональність зроблених архієпископом Августином зауваг щодо інтенцій та сфери співпраці між державою та церквою, межує з деякою есенційністю його докорів в сторону держави, що засвідчують документи та заяви ВРЦіРО. Серед них варто загадати передусім оприлюднені у липні 2015 р. «Пропозиції ВРЦіРО щодо змін до Конституції України» [219]. Непрямим втручанням у політичні процеси можна вважати й «Звернення Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій з нагоди виборів до Верховної ради України» [99] та «Заяву ВРЦіРО з приводу мирних ініціатив Президента України» [96]. Особливо ж резонансною, на наш погляд, є законодавчі ініціативи Секретаріату ВРЦіРО в сфері освіти [46], яка відповідно до українського законодавства є світською. В Конституції зазначено: «Церква і релігійні організації в Україні відокремлені від держави, а школа – від церкви» [155]. Без уваги на це, церква все ж робила неодноразові спроби повернення богослов'я до українського освітнього та наукового простору, мотивуючи це відновленням історичної справедливості [213].

Дистанціюючись від детального аналізу історичних колізій становлення української освіти і місця в ній релігії, все ж не можна забувати про те, що ці інтенції були успішно реалізовані, позаяк у вересні 2016 р. в Міністерстві освіти і науки України відбулося перше засідання Комісії з державного визнання документів про наукові ступені та вчені звання про вищу духовну освіту [277]. Голова комісії А. Шевцов на початку її роботи підкреслив важливість її роботи, позаяк «це важливий крок до демократизації системи освіти, що демонструє дружню співпрацю держави, суспільства та різних конфесій. «Створюється прецедент, в якому враховано європейський досвід – рівність всіх конфесій, адже до складу комісії увійшли представники всіх церков та релігійних організацій» [там само]. Загалом визнаючи правомірність

зауважень А. Шевцова щодо важливості визнання справжньої рівноправності усіх діючих в Україні конфесій, все ж сумнівною видається її діяльності у відповідності до норм Конституції України, й передусім статті 35. Водночас дещо передчасною видається й апеляція до європейського досвіду церковно-державних відносин, оскільки, як було показано, він далеко неоднозначний. Приміром, у Німеччині існують теологічні факультети державних університетів, які зазвичай прив'язані до конкретної релігії (римо-католицької, протестантської чи ісламу). Вони мають відповідні визнані на державному рівні ступені і посади, оскільки головною метою теологічного навчання є академічна освіта духовенства і шкільних вчителів [331]. Водночас, тут, як вже неодноразово зазначалося немає законодавчого відокремлення церкви від держави, яка відповідно до статті 4 Основного Закону гарантує свободу віросповідання, совісті, релігії або ідеології. Між тим, вказані забезпечення індивідуального права на свободу совісті йдуть у єдності із забезпеченням релігійної освіти в державних школах [227, с. 129]. Іншими словами, визнання релігійної освіти у Німеччині на законодавчому рівні, вимагає державного визнання богословської освіти. Водночас цей процес вимагає державного контролю за якістю та стандартами в тому числі й богословської освіти.

Подібна ситуація можлива у всіх країнах, де не був законодавчо проголошеним принцип побудови світської держави, оскільки історично сформувалися партнерські відносини між державою та церквою. Водночас, у країнах, де відбулося законодавчо зафіксоване відокремлення церкви від держави та проголошено світський характер держави, в державних університетах теологічні факультети, існувати не можуть. Як приклад, можна згадати Францію, де католицькі вузи не мають статусу державних ВНЗ. Вони - недержавні і називаються інститутами. Зауважимо, що у Франції тільки католицька церква створила багатопредметні освітні структури такої величини, як католицькі Інститути (відповідно до закону 2001 року їх мають особливий статус суспільно корисних організацій Французької республіки). У інших конфесій існують освітні структури значно менші за розміром.

Головною особливістю організації католицьких Інститутів у Франції є те, що теологію (всі її спеціальності) вивчає тільки приблизно чверть студентів, які тут навчаються, позаяк більшість таких інститутів поєднують суто теологічну освіту з різними напрямками нерелігійного освіти або на факультетах вільних наук. Водночас, державні іспити з усіх нетеологічних спеціальностей випускники здають професорам державних університетів, оскільки без цього їхні дипломи вважаються недійсними. У підсумку цього, католицьким Інститутам зазвичай вкрай важко конкурувати з державною системою вищої освіти. Втім, католицькі інститути отримують державні субсидії на нетеологічну освіту нарівні з державними вузами [214].

Як бачимо, визнання свободи совісті та віросповідання у світській Франції послідовно втілюється у всіх сферах суспільного життя. Водночас, мова у даному випадку йде не про утворення прірви між цими двома суспільними феноменами, а про можливість побудованої на діалозі та партнерських стосунках взаємодії. Зокрема, відповідно до французького законодавства церкві надані широкі можливості у соціальному житті [7, с. 605]. Загалом французька сепараційна модель церковно-державних відносин веде мову не стільки про заперечення факту релігії, а чітке розмежування сфери діяльності та функцій держави та церкви.

Хоча в Україні на законодавчому рівні прийнята сепараційна модель церковно-державних відносин, а церква засуджує будь-які спроби втручання держави в сферу її компетенцій, ряд релігійних організацій де факто претендують на статус та функції державної релігії. Власне саме ця ситуація проявляється і у відношенні до державного визнання дипломів про вищу духовну освіту. Таке визнання суперечить Конституції відразу у кількох пунктах, водночас залишаючись несумісним із Законом України «Про освіту», 9 стаття якого вказує: «Навчальні заклади в Україні незалежно від форм власності відокремлені від церкви (релігійних організацій)» [92]. Звичайно, відповідно до статті 18 того ж закону, право на державне визнання документів про отримання середньої та вищої освіти, водночас визнання документів про

наукові ступені та вчені звання духовних закладів видаються сумнівними, позаяк потребують внесення змін до Конституції та розробки державних стандартів та програм підготовки таких фахівців.

Не вдаючись у подальший детальний аналіз взаємного втручання держави та церкви у внутрішні справи одна одної, зацентруємо увагу на тому, що обидві апелюючи до світового і передусім європейського досвіду партнерської взаємодії держави та церкви, тлумачать його вкрай есенційно і зазвичай незважаючи на наявні конституційні норми. Відокремлення церкви від держави в сучасних соціокультурних умовах – це не вирок, а передумова до діалогу, у підсумку якого буде формуватися стратегічна програма партнерської взаємодії та сфери впливу церкви та держави у межах чинного законодавства. Водночас, початок цього діалогу має бути покладений рядом двосторонніх догорів між державою та церквою, які визначать не тільки пріоритети та межі такого партнерства, але й встановлять відповідальність за світоглядно-ідеологічну політику. Оскільки в сучасній системі взаємних вимог, в Україні практично відсутній механізм регулювання правових відносин, з одного боку, за спекуляцію релігійним чинником та утвердженні на його основі дезінтегративних процесів в Україні, а з іншого – відповідальність за поширення відверто антидержавної ідеології. Україна, в даному випадку, на наш погляд, має використати американський досвід та сформувати відкриту, динамічну та діалогічну модель державно-церковних відносин, в якій ключова увага буде відводитися не стільки діалогу держави та церкви, який в реальності експлікованих діалогом влади з провідними церковними діячами, а систему таких державно-церковних відносин, в межах яких буде законодавчо визнаний статус церкви, як спільноти об'єднану системою вірувань і обрядів. В такому випадку, законодавче відокремлення держави та церкви не стане перепорою активної діяльності та впливу церкви та її моральних норм на суспільні процеси. Власне саме таким чином християнська церква і визначала всю українську історію – не державні договори, ні освіта, ні міжнародний досвід, не були більш вагомим рушієм становлення української ментальності з

притаманною їй релігійністю, як взаємодія церкви та суспільства без державної підтримки навіть всупереч їй. В даному випадку хочеться нагадати, що саме братства, які були спільнотами православних вірян, що об'єднувалися навколо церков та монастирів з метою забезпечення їх доброту та порядку. Від їх розмов віяло «ароматом християнської церкви апостольських часів... оперта на таких чистих християнських принципах братська громада може послужити знаряддям церковної реформи, моральною цензурою» [57, с. 112]. Незважаючи на те, що наведена висока оцінка діяльності братської християнської громади патріархом Антіохійським Йоаким, була дана понад чотири століття тому, навіть сьогодні вона може слугувати дороговказом формування церковно-державних відносин в Україні. Адже, майбутнє цих відносин та духовної культури в Україні, залежить не стільки від того, наскільки ефективно будуть співпрацювати світська та духовна влада, а від того, наскільки ефективно зможуть включитися церкви та релігійні організації в діалог та взаємодію з суспільством. Адже, найбільш істинна роль релігії полягає не стільки у набутті частини державних функцій, скільки в збереженні морального ядра держави, від обману, насильства, несправедливості й тиранії, відразу до яких формується на рівні громади. Саме тому, найбільш плідна роль церкви сьогодні буде у випадку, коли вона буде максимально ефективно співпрацювати з вірянами, допомагати нужденним матеріально та підтримувати їх духовно.

Звичайно, не можна говорити, що ця функція церкви сьогодні повністю ігнорується. Навпаки, останніми роками представники духовенства все активніше беруть участь у різних громадських акціях, займаються волонтерською діяльністю та намагаються налагодити духовний клімат у суспільстві. Показовим у цьому контексті може стати й заснування в Україні інституту капеланства. Незважаючи на те, що потреба в останньому тривалий час назривала в суспільстві, тільки в 2014 році розпочалося активне його створення. Зокрема, Кабінетом Міністрів України 2 липня 2014 р. було видано *розпорядження «Про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах, Національній гвардії та Державній прикордонній службі»*

[20], яке доручало відповідним держструктурам (зокрема, Міністерству оборони) «у місячний строк розробити та затвердити відповідно до компетенції положення про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах, Національній гвардії та Державній прикордонній службі, визначивши, що священнослужителі, які запропоновані релігійними організаціями та успішно пройшли відбір, працевлаштовуються з укладенням відповідних трудових договорів у підрозділи Збройних Сил, Національної гвардії та Державної прикордонної служби, належать до персоналу Збройних Сил, Національної гвардії та Державної прикордонної служби і є військовими священиками (капеланами)» [242]. Розробка положення про створення інституту капеланства у Збройних Силах, Національній гвардії та Державній прикордонній службі стала вагомим кроком української влади не тільки на шляху забезпечення свободи віросповідання військовослужбовців та особового складу прикордонної служби, але й конструктивного діалогу та взаємодії з різними релігійними організаціями. Його підсумком стали положення: Міноборони «Про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах України» (№ 40 від 27.01.2015 р.), Національної гвардії «Про службу військового духовенства (капеланську службу) у Національній гвардії України» (№ 205 від 24.03.2016 р.) та розроблено проект положення Державної прикордонної служби України «Про службу військового духовенства (капеланську службу) у Державній прикордонній службі України». Звернемо увагу, що відповідно до розроблених положень капеланами можуть бути особи, запропоновані релігійними організаціями, що входять до складу Ради у справах душпастирської опіки при Міноборони. Водночас варто зауважити, що у складі цієї Ради станом на 01.05.2014 були представлені усі найбільші християнські і нехристиянські громади в Україні за виключенням іудейської [222].

Без сумніву створення інституту капеланства є важливим елементом взаємодії церкви та держави та побудови між ними партнерських відносин. Водночас, держава у котре засвідчила ситуативність своєї позиції, позаяк

враховуючи європейських досвід інститут капеланства має бути представлений у місцях позбавлення волі, дитячих будинках, будинках для літніх людей, тощо.

Загалом при аналізі особливостей церковно-державних відносин в Україні на початку XXI ст. привертає увагу той факт, що законодавчо затверджена сепараційна модель церковно-державних відносин перманентно змінюється у підсумку активного міжконфесійного діалогу в Україні, відкриваючи тим самим церкві можливість максимально впливати на суспільне життя. Водночас, в результаті колізії українського законодавства, й зокрема, відсутності механізмів контролю цієї діяльності та формальне перенесення релігії у сферу приватного життя, подекуди зумовлює деструктивні соціальні процеси та міжконфесійні конфлікти. Загальний напрямок соціальних і законодавчих змін зумовлює багато у чому суперечливий, але послідовний рух до партнерської моделі державно-церковних відносин.

Також важливою особливістю українського релігійного життя є те, що православ'я не володіє монополією на традиційність. Унікальну роль у націотворенні відіграв український греко-католицизм. Традиційними для України стали протестантські церкви, чия патріотична роль стає все більш очевидною в останні роки, у зв'язку з випробуваннями на Сході України.

Плідно взаємодіючи між собою основні церкви та релігійні організації мають спільну позицію стосовно бажаної для них моделі державно-церковних стосунків. Таке спільне бачення було сформоване ВРЦіРО за суттєвої допомоги громадських організацій. Велику роль відіграв постійно діючий Круглий стіл «Релігія і влада в Україні: проблеми взаємовідносин», організований Українським центром економічних і політичних досліджень імені Олександра Разумкова разом із фондом імені Конрада Аденауера. Систематичні щорічні дискусії у межах цього круглого столу розпочалися ще у кінці 1990-х років. А вже у 2000-ні роки ВРЦіРО на основі врахування досвіду цих дискусій разом із Держкомнацрелігії створила «Концепцію державно-конфесійних відносин в Україні» [157], яку пропонувалося прийняти в якості закону, тим самим змінивши сепараційну модель на партнерську через перетлумачення норм

Конституції та діючого законодавства. Найбільш активно церкви та релігійні організації лобювали прийняття «Концепції» як закону після перемоги Євромайдану у 2014 році [300]. Поступово відповідні зусилля спрямувалися на внесення у законодавство окремих норм щодо капеланства, подолання дискредитації духовної освіти, щодо права релігійних організацій засновувати школи, тощо. Також «Концепція» відійшла на задній план через намагання ВРЦіРО активно вплинути на нову редакцію Конституції [219], розробка якої активно здійснювалася в 2015-2016 роках. Аналіз «Концепції» є критично важливим для нашого дослідження, оскільки саме у ній втілюється бачення українськими церквами і релігійними організаціями того якими мають бути державно-церковні відносини як втілення норм і практик європейського культурного простору в українському контексті початку XXI століття. З точки зору релігієзнавства та правознавства не усі пропозиції «Концепції» можуть бути розглянуті як такі, що повністю відповідають нормам міжнародного законодавства, що забезпечують свободу світогляду. Також не все, що пропонувалося в «Концепції» як загальний європейський досвід державно-церковних відносин, у дійсності не є таким.

Перш за все слід відмітити, що «Концепція» намагається трактувати державу та церкву як рівноправні інституції, що разом впливають на суспільство. Ця теорія спирається на уявлення авторів «Концепції» про те, що тлумачення держави як єдиного та унікального органу влади стосовно суспільства не є демократичним. Але сепараційні моделі, що не передбачають партнерства держави з церквами, цілком можуть бути демократичними (достатньо згадати приклад Франції). Також церква не виступає як єдина інституція, тоді як держава зберігає власну інституційну єдність. В Україні існує множина церков, і автори «Концепції» намагаються відкрити шлях до своєї демократичної «симфонії». «Демократія передбачає і визнає співіснування держави і громадянського суспільства як відносно самостійних суспільних суб'єктів, кожен з яких має власні сфери діяльності та відповідальності» [157, с. 82]. При цьому постулюється те, що релігійні

організації існують як частини громадянського суспільства. «Концепція» прямо стверджує, що «церква (релігійні організації) є одним з інститутів громадянського суспільства, що задовольняє певні (релігійні) суспільні потреби та діє в інтересах суспільства» (там само). Таким чином, церкви в суспільному просторі покликані не лише відстоювати інтереси вірних, а й діяти для розвитку суспільства в цілому. Відповідно до такого бачення формується саме поняття державно-церковного партнерства. «Партнерські взаємовідносини держави і церкви (релігійних організацій) ґрунтуються на визнанні того, що обидва ці суспільні інститути, будучи відокремленими та суверенними один від одного в питаннях, що належать до їх виняткової компетенції, діють в інтересах українського суспільства» [157, с. 83]. При цьому, однак, трактовка інтересів суспільства як єдиного цілого, задовольняти які покликані спільні дії держави та церков, є цілком у дусі неотрадиціоналізму, а не міжнародних актів із забезпечення прав людини чи конституційних норм щодо свободи людини. «Спільною метою держави і церкви (релігійних організацій) є забезпечення права людини на свободу совісті, консолідація українського суспільства, збереження та примноження його традиційної релігійної культури, формування його ціннісних орієнтацій, розв'язання загальносуспільних проблем» [157, с. 84]. Ця вичерпна формула мети партнерства є такою, що не викликає критичних зауважень лише пропозиція щодо зусиль із забезпечення прав особистості на свободу совісті. Коли ставиться мета досягти консолідації суспільства, то виникає небезпека порушення прав людини, що наочно демонструє сучасна ситуація в Росії. В Україні зусилля з консолідації українського суспільства, які докладалися ВРЦіРО та державою слід визнати у цілому успішними. По-перше, вони не вели до порушення прав людини. По-друге, вони стали прикладом успішних відповідей на соціальні запити сьогодення. Однак, відмітимо, що у ряді ситуацій не усі члени ВРЦіРО підтримували кроки, спрямовані на консолідацію українського суспільства. Так, УПЦ МП відмовилася підписувати звернення, спрямовані на захист української мови, заклики щодо уникнення політичних репресій (у 2013 році).

Тоді відповідні документи оформлювалися як заяви «членів ВРЦіРО». Такий же статус мало перше звернення ВРЦіРО щодо агресії у Криму. Але до честі УПЦ МП, ця церква на наступний день після цього звернення узгодила спільне звернення всього ВРЦіРО. В цілому слід відмітити, що розуміння консолідації як певної цінності та соціального ідеалу з 2014 року ще більше різниться у більшості членів ВРЦіРО з одного боку та УПЦ МП – з іншого. Не можна також сказати, що спільною метою усіх українських релігійних організацій може бути «збереження та примноження традиційної релігійної культури» українського суспільства. Сам сенс існування релігійних організацій пов'язаний з проповіддю віровчень незалежно від того, чи є вони традиційними, чи відрізняються значним новаторством. Наприклад, у межах християнства в Україні на партнерські відносини з державою можуть претендувати ті організації, які важко назвати «традиційними», хоча їх вклад у нормалізацію ситуації на Сході України є великим. Достатньо згадати діяльність неохаризматичних громад, лідерами яких є Петро Дуднік та Сергій Демидович. Зasadничими принципами традиційної релігійної культури України є цінності, які не можуть бути ефективними в постмодерному суспільстві. Внаслідок глобалізації «традиційні релігійні культури» в межах певних національних держав відходять у минуле. Боротьба за них часто зумовлює неефективність місіонерських та соціально-політичних проектів церков. Заявлена необхідність державно-церковного співробітництва у «розв'язанні загальносуспільних проблем» передбачає пристосованість релігійних організацій до сьогодення, вміння реагувати на різноманітні виклики, що може радикально суперечити спрямуванню на традиційні цінності. В межах «Концепції» пропонується визначення «традиційної релігійної культури українського суспільства», яку державно-церковне співробітництво має захищати. Це визначення наступне: «сукупність (цілісність) релігій, історично притаманних народу України, таких, що формували його культуру та ментальність, фактично визнаних суспільством як загальна цінність і загальне культурне надбання» [157, с. 93]. Такого роду визначення є сумнівним при його конкретизації, оскільки фактично вводиться

розуміння православ'я та греко-католицизму як традиційних конфесій. Разом із тим, визнається певна роль релігійних організацій певних меншин. А саме, у «Концепції» говориться: «У цьому контексті показовим є фактичне визнання державою і суспільством визначної ролі християнства Київської церковної традиції (православ'я та греко-католицизму) у формуванні культури України та ментальності українського народу, що виявляється у встановленні великих християнських свят як державних свят України, трансляції християнських богослужінь державними радіо- та телеканалами. Безперечним є внесок до культури та ментальності українського народу як етнічної і політичної спільноти римо-католицизму, протестантизму, ісламу, іудаїзму, релігій національних меншин, які століттями живуть в Україні і збагачують її духовно-культурне надбання, сприяють її самобутності та відкритості світовій спільноті, запобігають уніфікації населення та знеособленню України у світі, що глобалізується» [Там само]. В цілому слід визнати прогресивними положення концепції, які враховують значення не лише православ'я та греко-католицизму, але де-факто саме київське християнство пропонується як певний культурний стрижень. При цьому державно-церковне партнерство в тексті «Концепції» виписане таким чином так, що у держави де-факто існують лише обов'язки, а у церков – самі права.

Отже, в цілому посилання на міжнародний та європейський досвід забезпечення прав віруючих та їх об'єднань саме у формі партнерства держави та церкви відіграють роль ідеологічного прикриття для церков, що намагаються посилити свій вплив у суспільстві. Разом із тим, дієва співпраця держави та церкви у капеланському та соціальному служінні під час кризи, що почалася 2014 року, довели, що сепараційна модель відходить у минуле під викликом нових обставин. Можна сказати, що від помірковано сепараційної моделі Україна переходить до помірковано партнерської. Цей перехід є комплексним і його практична реалізація часто випереджає формальне юридичне закріплення. Але і у цій області останніми роками намітився значний прогрес у зв'язку із унормуванням деяких положень профільного закону про свободу совісті, що

мали на меті закріпити права громади на самовизначення, у зв'язку з прийняттям численних норм, що пов'язані з освітою та капеланством. Ці зміни не слід тлумачитися як «перегляд кордонів дії принципу відділення держави і Церкви» [174, с. 85], а як переінтерпретацію можливого і необхідного співробітництва у межах закріпленого законодавством автономного статусу держави і церкви, школи і церкви. Ми цілком погоджуємося з думкою О.Сагана про необхідність розглядати розвиток партнерських відносин у межах більш широкого кола загальних принципів, базових для України як європейської правової держави. «В основі цієї законотворчої роботи повинна залишатися незмінність базових принципів та пріоритетів державно-церковних відносин в Україні, які є загальноприйнятими у розвинутих демократичних країнах і притримуються практично всіма Церквами та релігійними напрямками, що функціонують в Україні. А саме йдеться про: світськість держави і невизнання державою жодної релігії як єдино правильної й обов'язкової; розширення сфери соціального партнерства держави і релігійних організацій; неприпустимість обмежень у сфері свободи совісті, релігії; рівне ставлення держави до всіх релігійних інституцій та неухильне дотримання всіма суб'єктами правовідносин законодавства, що регулює державно-церковні відносини; сприяння екуменічному та міжцерковному діалогу, формування атмосфери толерантності між різними конфесіями, віруючими та невіруючими; протидія політизації Церкви тощо» [249, с. 55]. Європейський вектор розвитку державно-церковного партнерства в Україні забезпечується саме дотриманням множини загальних принципів, без чого держава ризикує знищити саму можливість партнерства, редукуючи церкву до частини державної бюрократії (як це є на сьогодні у Росії). Рівноправність церков як партнерів має певні межі, оскільки де-факто певний пріоритет мають церкви та релігійні організації, представлені у ВРЦіРО. Але держава, надаючи символічну перевагу ВРЦіРО на святкуваннях, підкреслюючи значення окремих членів ВРЦіРО, особливо православних, намагається витримати лінію на практичну рівність. Тому в Україні можливі такі парадоксальні ситуації, коли УПЦ КП, маючи на фронті

більшість капеланів як своїх представників, може виходити з Ради душпастирської опіки при Міноборони, але при цьому зберігати безпосередні партнерські відносини. Таким чином, не саме по собі партнерство держави та церков, не самі по собі формальні норми, що його регулюють, а певна висока культура відносин відрізняють українську модель державно-церковної взаємодії як європейську. Сформовано не лише толерантну до церков практику правозастосування всіх норм, що стосуються їх діяльності. За часи незалежності сформовано також певну культуру позитивного сприяння церковних ініціатив та меседжів з боку громадянського суспільства, що пов'язано з високим моральним авторитетом таких церковних лідерів як кардинал Любомир Гузар, патріарх Філарет, патріарх Святослав, Михайло Паночко тощо. Таким чином, замість традиційної симфонії, виникає постмодерна синергія, в якій держава взаємодіє з церквами як особливими інституціями громадянського суспільства, які мають унікальні функції та важливу роль у подолання сучасних криз починаючи з загальнонаціонального рівня до меж місцевої громади [98; 169].

Висновки до четвертого розділу

В результаті здійсненого аналізу доведено, що зважаючи на історичне домінування православного віровчення (в окремих випадках східнохристиянської обрядової практики) та непересічну роль православної культури у процесі становлення української етнічної та національної ідентичності, в Україні проявляється чітка інтенція на утвердження національної церкви. Поряд з історичними та соціокультурними чинниками, важливу роль у прагненні до націоналізації православної церкви відіграє відсутність у її віровченні різко вираженого дуалізму держави та церкви. Загальна інтенція на націоналізацію православ'я в Україні поєднується з конституційно закріпленим положенням про відокремлення держави та церкви. Підкреслено, що обидві інтенції постали у підсумку тривалої відсутності

державної незалежності, що зумовлювало світоглядний тиск на українське суспільство, яке у підсумку історичних колізій визнається виразними та, що важливо, динамічними конфесійними розбіжностями, продиктованими світоглядом та політичними інтенціями різних православних церков. Конституційне відокремлення держави та церкви в Україні не зумовило до формування сепараційної моделі державно-церковних відносин, що б вивела релігію у сферу тільки приватного життя, залишивши за нею вагомое значення і можливість впливу на соціокультурні та політичні процеси сьогодення. Проте законодавчо закріплене право на свободу совісті й віросповідання залишає водночас невирішеним питання щодо умов і механізмів взаємодії держави та церкви. Підкреслено, що наявність правових та понятійних колізій в українському законодавстві щодо релігії не зумовлює різкого протистояння чи суперечностей між державою та церквою, позаяк на тому ж законодавчому рівні держава визнає існування на власній території цілком автономного утворення, втручання в діяльність якого відбувається тільки за умов грубого порушення законодавства. Показано, що високий рівень демократизації українського законодавства щодо релігії у єдності з особливостями історичного розвитку українського народу та впливом на нього релігії, останнім часом зумовлює високий рівень суспільної напруги, у зв'язку з тим, що далеко не всі українські конфесії як своєрідні інститути громадянського суспільства включилися у процес національного відродження. Така ситуація вимагає від держави підписання з окремими (найбільшими або найвпливовішими) церквами додаткових договорів, оскільки без них втручання держави у внутрішні справи церкви буде розглядатися як невідповідний сучасним умовам суспільного розвитку регалізм. Подолання суспільної напруги, зумовленої відсутністю законодавчого оформлення умов та сфер взаємодії держави та церкви, беруть на себе міжконфесійні релігійні організації, в риторичі яких імпліцитно присутнє звинувачення провладних прошарків у регалізмі. Показано, що задекларована українською владою інтенція на подолання деструктивних дій тоталітарного режиму, яка вимагала і вимагає розробки

спеціального законодавчого положення про умови і механізми повернення права власності церкві на незаконно відчужене у період тоталітарного антицерковного режиму майна, до нашого часу не отримала належного вирішення, позаяк наявні сьогодні законопроекти не отримали процесуального оформлення. Підкреслено, що законодавче відокремлення держави та церкви не стало підставою для побудови цілком світської української держави, оскільки історично тут склалася партнерська модель взаємовідносин, а тому задекларована на зорі становлення незалежності інтенція на відродження національної спадщини йшла у єдності з відродженням православної культури, трансльованої православною церквою. Органічне поєднання процесів відродження національної спадщини та православної культури (зокрема й обрядової практики) зумовило законодавчу колізію забезпечення прав нацменшин, що сповідують неправославну або нехристиянську релігію, одним із свідчень якої є нині діючий КЗпП, в якому повністю відсутній недискримінаційний механізм реалізації декларованого в Україні права національних меншин на свободу совісті та віросповідання.

Виявлено, що неформально утверджена на сучасному рівні соціокультурного розвитку партнерська модель державно-церковних відносин, яка постала результатом законодавчого відокремлення церкви та держави, супроводжується взаємним втручанням обох сторін у внутрішні справи одна одної. Так, з одного боку, церква, передусім православна (та міжконфесійні організації), незважаючи на внутрішні суперечності, намагається втручатися у сферу, законодавчо винесену за межі її компетенції, водночас держава використовує церкву як інструмент політичної маніпуляції.

Запозичення найкращих зразків міжнародного досвіду в сфері державно-церковних відносин найбільш повно проявилася у запровадженні в Україні інституту капеланства, який засвідчив виразну інтенцію української держави на максимальне забезпечення права кожного індивіда на свободу совісті та віросповідання і виявив механізми забезпечення високого рівня міжконфесійної

взаємодії. Водночас заснування інституту капеланства стало виявом можливості плідної співпраці держави та церкви.

Одним із найгостріших та найсуперечливіших питань на сучасному рівні взаємодії держави та церкви є відношення церкви та системи освіти. Апеляція прихильників визнання релігійної освіти на державному рівні до міжнародного досвіду видається вкрай непереконливою, оскільки державне визнання релігійної освіти раніше існувало тільки в тих країнах, де немає визначеного законодавчо відокремлення держави і церкви, церкви й освіти. Водночас забезпечення права віруючих на релігійну освіту та подолання наслідків дискримінації духовної освіти через правові механізми стало можливим завдяки системній співпраці представників основних релігійних організацій України з державою та громадянським суспільством, досягненню легітимізації відповідних змін через суспільно-політичний консенсус. Саме тому в Україні реалізація державно-церковного партнерства у галузі освіти не викликає значних протестів збоку суспільства.

Однак намагання ВРЦіРО та окремих церков нав'язати в Україні моделі сприяння «традиційним церквам», «традиційним моральним цінностям» зазнали поразки як у ході дискусій, так і при спробах практичної реалізації відповідних ініціатив.

Успішний досвід державно-церковного партнерства на сьогодні в Україні завжди пов'язаний із дотриманням стандартів свободи світогляду, з високою культурою правозастосування, з розвинутою культурою відкритості та діалогічності у самих релігійних організаціях, з відкритістю до взаємної співпраці церков, їх об'єднань, держави і громадянського суспільства.

ВИСНОВКИ

В результаті здійсненого аналізу вперше у вітчизняному релігієзнавстві комплексно осмислено історичні трансформації європейських моделей державно-церковних відносин і досвіду їх впровадження в Україні на початку XXI століття.

1. Незважаючи на складнощі типології наявних у сучасних європейських країнах моделей державно-церковних відносин, у роботі запропоновано авторську типологію європейських моделей державно-церковних відносин, що вибудовується не стільки на правових, як на емпіричних умовах взаємодії держави та церкви. У підсумку цього, виокремлено сепараційну і коопераційну моделі державно-церковних відносин у сучасній Європі. Поряд із вказаним підкреслено, що модель державно-церковних відносин визначається не стільки внутрішнім чи міжнародним законодавством, позаяк воно сьогодні позначене високим рівнем уніфікації, а тому вимагає відокремлення церкви та держави, а передусім історичним досвідом народу та специфікою його націостановлення, особливо у випадках, коли релігія трансформується в національний символ та має високий рівень довіри суспільства, призводить до того, що держава змушена вибудовувати з релігійними організаціями партнерські стосунки через систему додаткових договорів про співробітництво. В цілому в європейському та українському просторі правових та політичних відносин відбувається формування фактичного гнучкого типу відносин у межах від помірковано сепаратної моделі до помірковано партнерської моделі. Ці зміни лобіюються не лише церквами та віруючими, а й підтримуються державою, яка зацікавлена, особливо у часи історичних випробувань, у підтримці українських та міжнародних релігійних організацій.

2. Доведено, що формування європейських моделей державно-церковних відносин стало можливим внаслідок конституювання церкви як соціального інституту в постконстантинівській римській імперії, розмежування держави як світської влади та церкви як сакральної влади. Антагонізм сакрального і

світського, характерний для новозавітного і патристичного світогляду, особливо августинівського, привів до бачення необхідності повноцінної церковної влади, яка навіть змагалася із світською владою за панування над усім суспільством.

3. Виявлено, що утвердження необхідності тісної співпраці між державою і церквою, які й надалі вважалися функціонально та змістовно різними соціальними феноменами, сформувалася в межах протестантизму, який, акцентуючи увагу на специфіці насильницької природи держави, все ж вважав її необхідним елементом на шляху до спасіння. Ця світоглядна підвалина сформувалася на тлі вчення про гріховну природу людини, яка не завжди спроможна самотійно дотримуватися заповідей Божих і досягти спасіння. Іншими словами, у протестантизмі держава постає автономним, однак не відокремленим непохитним муром від християнського віровчення феноменом – держава слугує церкві, так само як церква слугує державі.

4. Показано, що, згідно із протестантським богословським вченням, держава є інститутом, що сприяє спасінню, але має бути обмеженим у впливі на церковні справи. Модерне бачення держави та церкви як конвенційних спільнот робить можливим не лише обґрунтування захисту релігійної свободи індивіда, а й регалізму, у межах якого інтенція на відокремлення держави та церкви поєднується з підпорядкованим статусом останньої.

5. Обґрунтовано, що у XIX столітті у європейських країнах, де провідне значення посідав протестантизм, не було різкого протистояння держави та церкви, натомість формувалася інтенція не тільки на кооперацію між державою та церквою, але й міжконфесійну взаємодію. В свою чергу, в країнах із виразним домінуванням католицизму чіткою була інтенція на сепарацію або регалізм, у межах якого церкві відводилося інструментальне значення.

6. Утвердження регалізму в Західній Європі було зумовлене не тільки історичними чинниками (протистояння держави та церкви), але й утвердженням у цей час «права сильного», яке забезпечило можливість визначити вектор розвитку зовнішньої та внутрішньої політики. На відміну від

цезаропапізму, він був важливим кроком для становлення і розвитку демократичних засад громадянського суспільства, позаяк, поставши на світоглядних засадах просвітницьких концептів, регалізм створив загальні світоглядні основи для трансформації пануючої у католицьких країнах бінарної опозиції «церква–держава» у тріаду «держава–церква–суспільство», забезпечуючи тим самим не тільки стабільний розвиток держави, але й формуючи (прямо або опосередковано) засади для розвитку етнічної ідентичності.

7. Незважаючи на те, що у XIX ст. провідне значення відіграє національний принцип, проблема державно-церковних відносин залишається у центрі суспільної уваги, оскільки у ряді конкретно-історичних випадків національного становлення релігія виступає одним із ключових чинників національного самовизначення або етнодемаркації. У підсумку цього, в державно-церковних відносинах, передусім у католицьких країнах, посилюється інтенція на регалізм, у межах якого церква мала відігравати суто інструментальне значення – забезпечувати стабільність держави.

8. Доведено, що розвиток партнерських відносин між державою і церквою часто пов'язаний із традиціями привілейованого становища певних церков у суспільствах, а не із захистом індивідуальних і колективних прав вірних. Це зумовлено тим, що у більшості країн світу державно-церковні відносини хоча й вибудовуються на основі міжнародних вимог, пов'язаних із реалізацією базових прав і свобод, все ж таки залишаються залежними від історично сформованих традицій та особливостей процесу державотворення.

9. Однією з найпоширеніших моделей державно-церковних відносин у Європі XIX ст. була коопераційна модель. Вона утверджувалася зазвичай у тих країнах, де боротьба за незалежність або ж формування етнічної ідентичності відбувалися за допомогою релігійного чинника чи у підсумку тісної взаємодії держави та церкви.

10. Відносини держави та церкви у європейських демократичних державах будуються з врахуванням інтересів віруючих різних релігійних об'єднань таким

чином, щоб права невіруючих також були враховані. Зазвичай держава закріплює моделі відносин із релігійними об'єднаннями в Конституції і у спеціальних законодавчих актах, що стосуються свободи совісті. У цих документах визначаються соціально-політичні й організаційні питання взаємодії держави і церкви, господарська, благодійна, культурно-освітня діяльність релігійних організацій, світоглядні аспекти шкільної і вищої освіти, можливість або неможливість функціонування церковних структур у збройних силах, закладах позбавлення волі, місіонерська діяльність іноземних громадян на території країни тощо. Крім того, у ряді держав існують ще й різні законні та підзаконні акти, що регулюють діяльність церков або ж двосторонні угоди між державою і конкретними церквами, які визначають умови взаємодії держави та церкви. Доведено, що найбільш поширеною в Європейському Союзі є коопераційна модель державно-церковних стосунків.

11. Виявлено, що розвиток Європейського союзу як політичного та соціокультурного простору зумовив новий виток розвитку церковно-державних відносин. Інституції Європейського Союзу систематично захищають свободу совісті, зокрема борючись із залишками домодерних привілеїв церков. Водночас церква, яка поставала наднаціональним та наддержавним утворенням, увійшла у рівнозначний діалог із Європейським Союзом, стала впливовою силою у наднаціональному і наддержавному дискурсі. У підсумку цього, збереження сепараційної моделі державно-церковних відносин тісно поєднувалося з виразним соціальним партнерством на міжнародній арені, позаяк у такому контексті церква могла стати представником інтересів, які виходили за межі державних, оскільки релігійні ідентичності об'єднували людей за допомогою наднаціональних цінностей. Репрезентуючи інтереси релігійної громади на міжнародному рівні, церкви посіли вагомую роль у політичному житті Європейського Союзу.

12. Міжнародна співпраця у гуманітарній сфері проявилася у розробці та впровадженні нових аксіологічних стандартів на західноєвропейському соціокультурному просторі. Зважаючи на те, що чільне місце в системі базових

прав людини посіло право на свободу совісті та віросповідання, а його забезпечення йшло у єдності з визнанням прав та свобод національних меншин, задекларовані міжнародним співтовариством права досить часто не могли повноцінно реалізуватися, позаяк у кожному випадку проявлялася певна форма нерівності, яка вимагала ситуативного підходу до її вирішення.

13. Проблеми практичної реалізації права на свободу совісті й віросповідання, перманентно декларованого міжнародним співтовариством, найбільш повно проявилися в період глобалізації та зумовленими новими економічними процесами міграції, у підсумку чого, сформоване на світоглядному тлі християнських цінностей західноєвропейське законодавство зустрічалося з проблемами, породженими докорінно іншими конфесійними нормами та цінностями, потрапляючи тим самим у правову колізію, а саме: визнання права на свободу совісті та віросповідання передбачало визнання права тих людей, які сповідують релігії, в яких обґрунтовано пріоритет канонічного права над цивільним, тим самим спростовуючи норми, які існували в правовій та аксіологічній сферах західноєвропейського суспільства. Поряд із вказаним виявлено, що у країнах, де визнання права на свободу совісті та віросповідання поєднане з законодавчим закріплення державної релігії, повноцінна реалізація права на свободу совісті неможлива. Незважаючи на ряд міжнародних договорів, пактів та декларацій релігійне питання та можливості реалізації свободи совісті і віросповідання залишаються відкритими. Зазвичай це зумовлено тим, що у більшості країн світу державно-церковні відносини хоча й вибудовуються на основі міжнародних вимог, пов'язаних із реалізацією базових прав і свобод, все ж залишаються залежними від історично сформованих традицій та особливостей процесу державотворення. У підсумку цього, виникає постійна загроза порушення з боку держави чи інших цивільних інституцій права на свободу совісті та віросповідання.

14. Доведено, що підґрунтям для становлення партнерських форм співпраці між державою та церквами в сучасній Україні стала православна традиція. Відповідні стандарти застосовуються до множини церков та

релігійних організацій, які представляють або значну частину віруючих, або певні національні меншини. Водночас відповідні практики супроводжуються низкою проблем, оскільки практично неможливо забезпечити повне реальне рівноправ'я усіх партнерів держави у релігійній сфері.

15. Виявлено, що законодавче відокремлення держави та церкви не стало підставою для побудови цілком світської української держави, позаяк історично тут сформувалася партнерська модель взаємовідносин, а тому задекларована на зорі становлення незалежності інтенція на відродження національної спадщини йшла у єдності з відродженням православної культури, трансльованої православною церквою.

16. Виявлено кардинальні зміни у ставленні держави до церкви та церкви до держави у порівнянні з попередніми періодами розвитку європейського суспільства, які відтепер ґрунтувалися на принципах взаємної поваги та партнерської взаємодії, зумовленої радше необхідністю захисту прав церкви, як одного із інститутів громадянського суспільства, ніж захисту держави інструментальним апаратом церкви, як це відбувалося у попередній період.

17. Показано, що ЄС, намагаючись зайняти нейтралітет у відношенні до церков та релігійних організацій, відзначається високим рівнем секуляризації, а тому спрямований не стільки на утвердження якогось одного типу державно-церковних відносин, як на розбудову системи відносин із різними організаціями громадянського суспільства. Натомість проблема державно-церковних відносин і надалі залишається внутрішньодержавною справою.

18. Формування загальних тенденцій у розвитку європейського правового забезпечення права на свободу совісті та утверджений нейтралітет держави супроводжували інтенцію міжнародної спільноти на збереження пріоритету національного законодавства над міжнародним у вирішенні проблем свободи совісті та віросповідання, у підсумку цього проявляється своєрідний правовий чи світоглядний дисонанс національного законодавства з нормами міжнародного права. Невирішеність проблеми державно-церковних відносин зумовлена складністю таких соціальних феноменів як церква та держава, які,

хоча й мають спільне наукове тлумачення, на соціокультурному та політичному рівнях їх розвиток обумовлений особливостями розвитку кожної релігії на певній території, її впливом на культурний розвиток етносу, процес націєтворення та розбудови держави.

19. Відносини держави та церкви демократичних держав будуються на принципах узгодження відносин її суб'єктів і врахування інтересів віруючих різних релігійних об'єднань таким чином, щоб права невіруючих також були враховані. Так, як уже було показано, зазвичай держава закріплює свої відносини з релігійними об'єднаннями в Конституції і спеціальних законодавчих актах, що стосуються свободи совісті. У цих документах визначаються соціально-політичні та організаційні питання взаємодії держави і церкви, господарська, благодійна, культурно-освітня діяльність релігійних організацій, світоглядні аспекти шкільної і вузівської освіти, можливість або неможливість функціонування церковних структур у збройних силах, закладах позбавлення волі, місіонерська діяльність іноземних громадян на території країни тощо. Крім того, у ряді держав існують ще й різні законні та підзаконні акти, що регулюють діяльність церков або ж двосторонні угоди між державою і конкретними церквами, які визначають умови взаємодії держави та церкви.

20. Водночас функціонування в Україні традиційного різноманіття національних церков та релігійних організацій унеможлиблює монополізацію православ'ям ролі партнера для держави. Позитивний досвід міжцерковного та міжрелігійного діалогу в Україні призводить до того, що релігійне середовище у державно-церковному партнерстві намагається діяти як єдиний суб'єкт, чому сприяє представлення інтересів більшості віруючих України через ВРЦіРО.

21. Запозичення найкращих взірців міжнародного досвіду в сфері церковно-державних відносин найбільш повно проявилася у запровадженні в Україні інституту капеланства, який засвідчив виразну інтенцію української держави на максимальне забезпечення права кожного індивіда на свободу совісті та формування розвинутої культури міжконфесійної взаємодії.

22. Одним із найгостріших та найсуперечливіших питань на сучасному рівні взаємодії держави та церкви є відношення релігійних організацій та державної системи освіти. Вказана суперечність стала результатом двостороннього прагнення держави та церкви до партнерської взаємодії, не дивлячись на закріплену законодавчо сепараційну модель відносин. Підкреслено, що апеляція прихильників визнання релігійної освіти на державному рівні до міжнародного досвіду видається вкрай непереконливою, оскільки державне визнання релігійної освіти наявне тільки в тих країнах, де немає законодавчого відокремлення держави і церкви, церкви й освіти.

23. Констатуючи загальну відповідність українського законодавства у сфері свободи совісті та віросповідання міжнародним стандартам та правам людини, не можна ігнорувати того, що конституційне відокремлення церкви від держави постало радше як бажання подолати негативні наслідки тоталітарного режиму, ніж побудувати світську державу, яка залишає релігію у сфері приватного життя. Задеклароване Конституцією України відокремлення церкви від держави не було підставою для утвердження цілком світської, як у Франції, чи подібної до американської надконфесійної моделі церковно-державних відносин, в межах якої церква посідає важливе місце в суспільному житті, дистанціюючись водночас від політичних процесів.

24. Становлення партнерської моделі державно-церковних відносин, яке відбувається сьогодні, стало наступним логічним кроком у подоланні наслідків тоталітаризму. Де-факто, церкви отримали змогу уникати останніх залишків дискримінації. Держава, натомість, отримала необхідну підтримку в умовах сучасної кризи. Активний розвиток усіх видів капеланства та церковного волонтерства доводить перспективність повноцінного впровадження партнерської моделі державно-церковних стосунків, особливо якщо церкви та парацерковні організації будуть і надалі перебувати у постійному діалозі з українським громадянським суспільством.

В цілому, на основі опрацювання значного обсягу джерел доведено, що як становлення уявлень про світський характер держави, так і формування різновидів

сепараційної та партнерської моделей державно-церковних відносин зумовлене історичним розвитком європейської християнської цивілізації, з урахуванням особливостей конфесійного та політичного різноманіття культури домодерну, модерну та постмодерну. Доведено, що конкретні форми державно-церковного партнерства значною мірою зумовлені національними і конфесійними традиціями. Міжнародне право, що забезпечує захист свободи совісті, сприяє конституюванню світського характеру держави та розвитку автономії церковного життя, але не стає перешкодою для формування і розвитку партнерських державно-церковних відносин, необхідність у яких в Україні зумовлена процесами поступового подолання наслідків тоталітаризму, більшого забезпечення реалізації та захисту прав людини, особливо під час соціально-політичних випробувань військового та соціо-економічного характеру.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Августин Аврелий, блаженный. О граде Божием / Августин Аврелий. — М., 1994. — Т. 1. — 394 с.
2. Августин Маркевич (архієп.) Головні проблеми сучасних державно-церковних відносин [Електронний ресурс] // Виступ на круглому столі "Державно-конфесійні відносини: бачення християнськими церквами України" (Київ, 18 грудня 2003 року). - Режим доступу: <http://archiv.orthodox.org.ua/page-724.html>.
3. Академічне релігієзнавство / За заг. наук. ред. А. М. Колодного. — К. : Світ знань, 2000. — 862 с.
4. Американская конвенция о правах человека [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://hrlibrary.umn.edu/russian/instate/Rzoas3con.html>.
5. Андрусин Б., Бондаренко В. Державно-церковні відносини: історія, сучасний стан та перспективи розвитку. — К.: Вид-во Національного педагогічного університету імені М.П.Драгоманова, 2011. — 387 с.
6. Арістова А. В. Релігійні конфлікти в сучасному світі: природа, вияви, шляхи врегулювання : Монографія / А. В. Арістова. — К.: НТУ, 2007. — 336 с.
7. Бадеван-Годмэ Б. Государство и церковь во Франции / Б. Бадеван-Годмэ // // Робберс Г. (сост.) Государства и религии в Европейском Союзе. — М.: Институт Европы РАН, 2009. — С. 593 – 629.
8. Баран С. Церковне питання у б. Польщі [Електронний ресурс] / С. Баран. — Режим доступу: <http://zbruc.eu/node/35374>.
9. Бейстервельд С. вал Государство и церковь в Нидерландах / Софи вал Бейстервельд // Робберс Г. (сост.) Государства и религии в Европейском Союзе. — М.: Институт Европы РАН, 2009. — С. 421–446.
10. Белова Т.П. П. Бергер о роли религии в глобальном гражданском обществе [Электронный ресурс] // На пути к гражданскому обществу. — 2011. — № 3-4. — Режим доступа: URL: www.es.rae.ru/government/70-135.
11. Бергер П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания [Текст] / П. Бергер, Т. Лукман; пер. Е.Д. Руткевич. — М.: Медиум, 1995. — 323 с.
12. Берман Г. Дж. Вера и закон : примирение права и религии / Г. Дж. Берман: пер. с англ. Д. Шабельникова и М. Тименчика. — М. : Ad Marginem, 1999. — 432 с.
13. Берман Г. Дж. Западная традиция права : эпоха формирования / Г. Дж. Берман : пер с англ. Н. Р. Никоновой при участии Н. Н. Деева. — 2-е изд. — М. : Изд-во МГУ; Изд. гр. ИНФРА М – НОРМА, 1998. — 624 с.
14. Биков О. Особливості взаємовідносин держави і церкви в країнах з монорелігійним складом населення / О. Биков // Форум права. — 2011. — № 3. — С. 47-52.
15. Биков О.М. Конституційно-правове регулювання відносин у сфері реалізації права на свободу віросповідання в Україні : автореф. дис. ... д-ра юрид. наук : 12.00.02 / Биков Олександр Миколайович ; Ін-т законодавства Верховної Ради України. — К., 2012. — 39 с.

16. Бліхар В.С. Державно-церковні відносини як експлікація дихотомії влади та суспільства у європейській філософії : монографія / В. С. Бліхар. – Львів : ЛьвДУВС, 2013. – 516 с.
17. Боберо Ж. Светскость: французская исключительность или универсальная ценность [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://gazeta.zn.ua/SOCIETY/svetskost_frantsuzskaya_isklyuchitelnost_ili_universalnaya_tsennost.html
18. Боден Ж. Шесть книг о государстве[Электронный ресурс] / Ж. Боден // Антология мировой политической мысли: В 5 т. Т.2. М., 1999. С.689 – 695. – Режим доступа: <http://law.edu.ru/doc/document.asp?docID=1255930>
19. Бондаренко В. Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій: питання освіти / Бондаренко Віктор //25-річчя Української незалежності як історія релігійних свобод і світоглядного плюралізму: державно інституції та релігійні організації у пошуку моделей партнерства /Зб. наук. матеріалів. – К.: Дух і літера, 2017. – с. 280-289.
20. Бондаренко В. До питання про необхідність удосконалення Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» / Віктор Бондаренко // Релігія і закон : проблеми правового врегулювання державно-церковних відносин. Збірник матеріалів / [ред. кол.: В.Д. Бондаренко та ін.]. – К. : «ВІП», 2002. – С. 5-16.
21. Бондаренко В. Зближення світської і духовної освіти в Україні : вимога часу та межі можливого / Віктор Бондаренко // Державно-конфесійні відносини в Україні: сучасний стан та тенденції розвитку / [за ред. В. Д. Бондаренка та І. М. Мищака]. – К.: Видавництво НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2012. – С. 415-425.
22. Бондаренко В.Д., Котлярова Т.О. Релігійно-церковне життя в Україні: особливості відродження та розвитку // Пріоритети державної політики в галузі свободи совісті: шляхи реалізації: Зб. наук. матеріалів / Держ. ком. України у справах національностей та релігій, Нац. пед. ун-т ім.М.П.Драгоманова. – К.: Вид-во “Світ Знань”, 2007. – С. 13–41.
23. Бочков П. В. Церковно-государственные взаимоотношения новейшего времени в истории возникновения реформаторских и политических групп церковных расколов // Молодой ученый. – 2011. – №10. - Т.2. – С. 103–111.
24. Брольо Ф.М., Мирабелли Ч., Онида Ф. Религии и юридические системы. Введение в сравнительное церковное право / Ф. М. Брольо, Ч. Мирабелли, Ф. Онида.; Пер. с ит. – М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2008. – 437 с.
25. Брубейкер Р. Громадянська та етнічна нації у Франції та Німеччині / Р. Брубейкер // Націоналізм : [антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий; літ.ред. Л. Білик]. – [2-ге вид. перероб. і доп.] – К. : Смолоскип, 2000. – С. 311-316.
26. Бурдьє П. Социальное пространство: поля и практики [Текст] / П. Бурдьє; пер. с франц.; отв. ред. перевода и сост. Н.А. Шматко. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2005. – 576 с.

27. Бурега В. Теологія в державних університетах: досвід Православних Церков Європи / Володимир Бурега // Філософська думка–Sententiae: Спецвипуск № 3 (2012) Християнська теологія і сучасна філософія. – Вінниця : ВДТУ, 2013. – С. 213-219.
28. 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>
29. Бучма О. Держава – релігія – нація: взаємодія в українському суспільстві / О. Бучма // Релігія в контексті соціокультурних трансформацій України. Колективна монографія / За. ред. Л.Филипович. – К., 2009. – С. 171-174.
30. Бучма О. Держава, релігія, церква в Україні: уроки історії ХХ століття і сьогодні / Бучма Олег // 25-річчя Української незалежності як історія релігійних свобод і світоглядного плюралізму: державно інституції та релігійні організації у пошуку моделей партнерства / Зб. наук. матеріалів. – К.: Дух і літера, 2017. – с. 56-67.
31. Васін М. Забезпечення міжнародних стандартів релігійної свободи під час реєстрації статутів релігійних організацій / Васін Максим // 25-річчя Української незалежності як історія релігійних свобод і світоглядного плюралізму: державно інституції та релігійні організації у пошуку моделей партнерства / Зб. наук. матеріалів. – К.: Дух і літера, 2017. – с. 103-124.
32. Васін М. Свобода думки, совісті та релігії. Свобода вираження поглядів [Електронний ресурс] // Інститут релігійної свободи. – Режим доступу: http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=1603%3A1&catid=37%3Aart&Itemid=64&lang=uk.
33. Вахняк Л. С. Політико-правові засади формування української моделі державно-церковних відносин / Л. С. Вахняк // Наукові праці МАУП. – 2010. – Вип. 3 (26). – С. 142–147.
34. Вензелос Е. Отношения государства и церкви: взгляд через призму конституции / Е. Вензелос / [перев. с греч. О. Федина; ред. Т.Лошкарёва]. – М.: Новое издательство, 2008. – 172 с.
35. Виговський Л. Сакралізація як історичний засіб розширення сфери функціонування релігійного комплексу / Л. Виговський // Філософські обрії : наук. -теорет. часопис Ін-ту філософії НАНУ та Полтав. держ. пед. ун-ту. – К.; Полтава, 2005. – Вип. 13. – С. 199–210.
36. Висновок ПАРЄ № 190 (1995) щодо вступу України до Ради Європи. Неофіційний переклад. Страсбург, 26 вересня 1995 року // Реституція церковного майна: міжнародний та вітчизняний досвід : Збірник наукових матеріалів / Держ. ком. України у справах національностей та релігій, Нац. пед. ун-т ім. М.П. Драгоманова; [ред-кол.: В.Андрущенко та ін.]. – К. : Видавництво «Світ знань», 2007. – С. 65.
37. Віллем Ж.-П. Європа та релігії : ставки ХХІ століття / Ж.-П. Віллем. – Київ : Дух і літера, 2006. – 331 с.
38. Вілсон Б. Соціологія релігії / Б. Вілсон : пер. з англ. М. Хорольської. – Х.: Акта, 2002. – 344 с.

39. Владиченко Л. Д. Сучасний стан та особливості відносин між державою та релігійними організаціями: порівняльний аналіз українського та польського досвіду/ Владиченко Лариса Дмитрівна. – Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук за спеціальністю 09.00.11 – релігієзнавство. – Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Міністерство науки і освіти України. – Київ, 2015. – 482 с.
40. Владиченко Л. Міжрелігійні та міжконфесійні об'єднання в Україні як суб'єкти відносин між державою та релігійними організаціями / Владиченко Лариса //25-річчя Української незалежності як історія релігійних свобод і світоглядного плюралізму: державно інституції та релігійні організації у пошуку моделей партнерства /Зб. наук. матеріалів. – К.: Дух і літера, 2017. – с. 259-279.
41. Владиченко Л. Україна та Польща: компаративний аналіз відносин між державними і релігійними інституціями : [монографія] / Лариса Владиченко. – Канів : Родень, 2014. – 368 с.
42. Вовк Д. О. Право і релігія: загальнотеоретичні проблеми співвідношення / Д. О. Вовк. – Х., 2009. – 224 с.
43. Володина Н. В. Правовые системы государственно-конфессиональных отношений [Текст] : монографія / Н. В. Володина. — М. : Новый индекс, 2009. — 480 с.
44. Вольтер Ф. Трактат о веротерпимости (написанный по поводу казни Жана Каласа в 1763 году) //Вольтер. Философские трактаты и диалоги / Ф.М.А. Вольтер. – М.: Эксмо, 2005. С- 133-214.
45. Всеобщая декларация прав человека (рос/укр). Принята и провозглашена в резолюции 217 А (III) Генеральной Ассамблеи от 10 декабря 1948 года [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/995_015.
46. Всеукраїнська Рада Церков опрацьовує законодавчі ініціативи в сфері освіти та свободи совісті (2013 р.) [Електронний ресурс] / ВРЦіРО. – Режим доступу: <http://vrciro.org.ua/ua/events/207-vseukrayinska-rada-cerkov-opracovue-zakonodavchi-iniciatyvy-v-sferi-osvity-ta>.
47. Вудс Т. Как Католическая церковь создала западную цивилизацию / Томас Вудс; пер. с англ. В. Кошкина. – М. : ИРИСЭН, Мысль, 2010. – 280 с.
48. Гаврілова Н. Релігійні пошуки молоді України / Н. Гаврілова // Україна релігійна. Колективна монографія. Книга друга: Прогнози релігійних процесів України. – К.: Українське релігієзнавство, 2008. – С. 90 – 108.
49. Гегель Г. В. Ф. Философия истории / Г. В. Ф. Гегель // Сочинения в 14-ти тт. – Т. 8. – М. ; Л.: Соцэкгиз, 1935. – 470 с.
50. Гейссер Л. Історія французької революції / Л. Гейссер. СПб.: Тип. А. Пороховщикова, 1996. – 499, XXV с.
51. Геттисбергская речь, произнесенная 19 ноября 1863 г. Линкольном на открытии Геттисбергского кладбища [Электронный ресурс] // История США в документах. – Режим доступа: <http://www.grinchevskiy.ru/19/a-l-gettisbergskaya-rech.php>.

52. Гизо Ф. История цивилизации в Европе / Ф. Гизо ; [пер. с фр]. – [3-е изд.] – СПб.: Склад у Н.И. Герасимова, 1905. – 288 с.
53. Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Т. Гоббс. – М.: Мысль, 2001. – 828 с.
54. Государства и религии в Европейском Союзе / Сост. Г. Робберс. – М.: Институт Европы РАН, 2009. – 719 с.
55. Гражданский кодекс Нидерландов / пер. М. Ферштман. – Лейден, 2000. – 372 с.
56. Гридковець Л. Християнські засади духовного оновлення українського суспільства / Д.Гридковець // Духовно-психологічні основи християнської психології. – Львів : Скриня, 2015. – С. 195–205.
57. Грушевський М. Культурно-національний рух на Україні в XVI–XVII віці / М. Грушевський. – К.: Друк. «С. В. Кульженко» в Києві, 1912. – 248 с.
58. Гумилев Л. Этногенез и биосфера Земли [Электронный ресурс] / Л. Гумилев. – Режим доступа к работе: <http://gumilevica.kulichki.net/EVE/index.html>.
59. Гура В. А. Секуляризация в исторических судьбах Европы / В. Гура // Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина. 2012. – №2. – С. 105–112.
60. Декларация о ликвидации всех форм нетерпимости и дискриминации на основе религии или убеждений (25 ноября 1981 г.) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://zakon5.rada.gov.ua/laws/show/995_284.
61. Декларация о ликвидации всех форм расовой дискриминации. Принята на Всемирной конференции по борьбе против расизма, расовой дискриминации, ксенофобии и связанной с ними нетерпимости (Дурбан, Южная Африка, 31 августа - 7 сентября 2001 года) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/995_b93.
62. Декларация о религиозной свободе (Dignitatis humanae) [Электронный ресурс] // . Документы II Ватиканского собора [Электронный ресурс]. – Paoline, 2004. – С. 336 – 351. – Режим доступа: http://cathmos.ru/files/docs/vatican_documents/VatCouns.pdf.
63. Декларация об отношении Церкви к нехристианским религиям (Nostra aetate) [Электронный ресурс] // Документы II Ватиканского собора [Электронный ресурс]. – Paoline, 2004. – С. 277–283. – Режим доступа: http://cathmos.ru/files/docs/vatican_documents/VatCouns.pdf.
64. Декларація про права осіб, що належать до національних або етнічних, релігійних та мовних меншин (Прийнято резолюцією 47/135 Генеральної Асамблеї ООН від 18 грудня 1992 року) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://zakon5.rada.gov.ua/laws/show/995_318.
65. Державно-конфесійні відносини в Україні станом на 2013 рік: рух до партнерства держави і Церкви чи до кризи взаємин? [Електронний ресурс] // Центр Разумкова. – Режим доступу в Інтерн.: http://www.razumkov.org.ua/upload/Przh_Religion_2013.pdf.
66. Деркач А. Л. Государственно-церковные отношения / А. Л. Деркач. – К. : Издательский отдел УПЦ, 2009. – 320 с.

67. Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии. Послания. / Дионисий Ареопагит / Вступит. статья, подгот. греч. текстов и пер. Г.М.Прохоров; ред. перевода иеромонах Григорий (В.М.Лурье) – СПб.: Алетейя, 2001 – 281 с.
68. Директива Міноборони «Про впорядкування питань задоволення релігійних потреб військовослужбовців Збройних Сил України [Електронний ресурс] // Інститут релігійної свободи офіційний веб-сайт. – Режим доступу : http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=472%3A1&catid=63%3Ava&Itemid=86&lang=uk.
69. Договір про запровадження Конституції для Європи (проект) (2003/С169/01) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/994_647?test=XNLMf5x.qwJg76FwZi8497wwH14xss80msh8Ie6.
70. Договір о Европейском Союзе (Маастрихт, 7 февраля 1992 года) (текст с изменениями и дополнениями от 13 декабря 2007 года) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://zakon0.rada.gov.ua/laws/show/994_029.
71. Договір о функционировании Европейского Союза [Электронный ресурс] // Право Европейского Союза. – Режим доступа: <http://eulaw.ru/treaties/tfeu>.
72. Документи II Ватиканского собора [Электронный ресурс]. – Paoline, 2004. – 710 с. – Режим доступа: http://cathmos.ru/files/docs/vatican_documents/VatCouns.pdf.
73. Доповідь Парламентської Асамблеї Ради Європи щодо виконання Україною обов'язків та зобов'язань, у тому числі Резолюція ПАРЄ №1466 та Рекомендація ПАРЄ №1722 від 5 жовтня 2005 року [Електронний ресурс] // Міністерство юстиції України. – Режим доступу: <https://minjust.gov.ua/ua/news/7119>.
74. Друзенко Г. Релігія і права людини. - Синопис, № 3. –К.: 2000. – с.144-191.
75. Дутчак А. Аналіз сучасного стану державно-церковних відносин в Україні [Електронний ресурс] / А. Дутчак. // РІСУ. – Режим доступу : http://risu.org.ua/ua/index/studios/studies_of_religions/53514/.
76. Егер О. Всемирная история (т. 4. Новейшая история) [Электронный ресурс]/ О. Егер // Библиотека Гумер. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Eger4/15.php
77. Еленский В. Духовное служение в Вооруженных силах Украины : дискуссии и перспективы [Электронный ресурс] / Виктор Еленский // Мир религий. Аналитика. – Режим доступа : <http://www.religio.ru/reliosoc/98.html>.
78. Еленский В. Патриарх, украинское православие и государство Украина / В. Еленский [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://lb.ua/society/2009/07/30/4031_patriarh_ukrainskoe_pravoslavie.html
79. Европейський Союз: консолідовані договори / Пер. Ю. Петруся; Наук. ред. В. Муравйов. – К.: Port-Royal, 1999. – 206 с.
80. Єленський В. Велике повернення: релігія в глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця ХХ – початку ХХІ століття / В. Єленський. – Львів : В-во УКУ, 2013. – 504 с.

81. Єленський В. Державно-церковні відносини, релігійна свобода і безпека в Україні / Єленський Віктор // 25-річчя Української незалежності як історія релігійних свобод і світоглядного плюралізму: державно інституції та релігійні організації у пошуку моделей партнерства / Зб. наук. матеріалів. – К.: Дух і літера, 2017. – с. 33-43.
82. Єленський В. Є. Державно-церковні взаємини на Україні / В. Є. Єленський. – К. : «Знання», 1991. – 72 с.
83. Єленський В. Є. Релігія після комунізму. Релігійно-соціальні зміни в процесі трансформації центрально- і східноєвропейських суспільств: фокус на Україні / В. Єленський. – К.: НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2002. – 419 с.
84. Єленський В. Релігійна свобода і національна ідентичність: Україна / В. Єленський // Релігійна свобода: свобода релігії і національна ідентичність – світовий досвід та українські проблеми. Науковий щорічник / За ред. А. Колодного і М. Бабія. – К., 2002. – С. 14-21.
85. Єленський В. Релігійні культури і десекуляризація в Україні // Україна – 2014: Суспільно-політичний конфлікт і Церква. – К. : Центр О.Разумкова, 2014. – С. 61–67.
86. Єленський В. Релігія і глобальна політика: світ і Україна [Електронний ресурс] / В. Єленський // Центр Разумкова. – Режим доступу : http://www.razumkov.org.ua/ukr/files/category_journal/NSD119_ukr_4.pdf
87. Єленський В. Релігія після комунізму: напрямки змін / Віктор Єленський // Національна безпека і оборона. – 2000. – № 10. – С. 66-72.
88. Єленський В. Є. Restitutio in integrum: Релігійно-суспільні зміни в посткомуністичній Європі / В. Є. Єленський // Людина і світ. – 2000. – Липень. – С. 30-36.
89. Єленський В. Є. Релігійно-суспільні зміни в посткомуністичній Європі / В. Є. Єленський // Людина і світ. – 1999. – № 7. – С. 30-33.
90. Загрози і виклики національним інтересам у релігійному середовищі України. Аналітична доповідь до Щорічного Послання Президента України до Верховної Ради «Про внутрішнє та зовнішнє становище України в 2015 році», підготовлена Національним інститутом стратегічних досліджень [Електронний ресурс] // Інститут релігійної свободи. – 2015. – Режим доступу: http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=1568%3A1&catid=37%3Aart&Itemid=64&lang=uk.
91. Заключениеный акт Совещания по безопасности и сотрудничеству в Европе (Хельсинки, 1 августа 1975 года) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/994_055.
92. Закон України «Про освіту» від 01.07.2014 № 1556-VII [Електронний ресурс] // Інформаційно-аналітично портал про вищу освіту в Україні і за кордоном. - Режим доступу: <http://vnz.org.ua/zakonodavstvo/110-zakon-ukrayiny-pro-osvitu>
93. Закон України «Про національні меншини в Україні» (Відомості Верховної Ради України (ВВР), 1992, N 36, ст.529) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/2494-12>.

94. Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» (Відомості Верховної Ради УРСР (ВВР), 1991, № 25, ст.283) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/987-12>.
95. Заява ВРЦіРО щодо посягань на свободу віросповідання та спроб розпалення міжконфесійної ворожнечі [Електронний ресурс] // Сайт ВРЦіРО. – Режим доступу: <http://vrciro.org.ua/ua/statements/397-uccro-statement-religious-freedom>.
96. Заява Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій з приводу мирних ініціатив Президента України (2014 р.) [Електронний ресурс] / ВРЦіРО. – Режим доступу: <http://vrciro.org.ua/ua/statements/401-uccro-statement-about-peaceful-initiatives-of-president>.
97. Заява Всеукраїнської ради Церков і релігійних організацій за підсумками зустрічі з керівництвом Верховної Ради України [26 лютого 2014 р.] [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://news.ugcc.ua/documents/zayava_vseukrainskoi_radi_tserkov_%D1%96_rel%D1%96g%D1%96ynih_organ%D1%96zats%D1%96y_za_p%D1%96dsumkami_zustr%D1%96ch%D1%96_z_ker%D1%96vnitstvom_verhovnoi_radi_ukraini_69387.html.
98. Звернення ВРЦіРО щодо нормалізації суспільно-політичної ситуації в Україні з огляду на внутрішні та зовнішні виклики [24 березня 2014 р.] [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://news.ugcc.ua/documents/zvernennya_vseukrainskoi_radi_tserkov_%D1%96_rel%D1%96g%D1%96ynih_organ%D1%96zats%D1%96y_shchodo_normal%D1%96zats%D1%96i_susp%D1%96lnopol%D1%96tichnoi_situats%D1%96i_v_ukrain%D1%96_z_oglyadu_na_vnutr%D1%96shn%D1%96_ta_zovn%D1%96shn%D1%96_vikliki_69816.html.
99. Звернення Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій з нагоди виборів до Верховної ради України (2014 р.) [Електронний ресурс] / ВРЦіРО. – Режим доступу: <http://vrciro.org.ua/ua/statements/417-appeal-uccro-elections-parliament-ukraine>.
100. Звернення Церков і релігійних організацій щодо дискусії про європейські цінності в Україні [Електронний ресурс]. // Інститут релігійної свободи. – Режим доступу : http://irs.in.ua/index.php?option=com_content&task=view&id=1281&Itemid=78
101. Здіорук С. Досвід державно-церковних відносин в постсоціалістичних країнах: уроки для України у зміцненні національної ідентичності [Електронний ресурс] / С. Здіорук, В. Токман // Національний інститут стратегічних досліджень при Президентові України. – Режим доступу : <http://old.niss.gov.ua/Monitor/juli/2.htm..>
102. Здіорук С., Токман В. Україна на шляху конституювання Помісної православної церкви / С. Здіорук, В. Токман // Релігійна панорама. – 2009. – № 11. – С. 46–62.
103. Здіорук С.І. Розбудова партнерської моделі державно-конфесійних відносин в Україні та утвердження Української Помісної Православної Церкви

- [Електронний ресурс] / С.І. Здіорук, С.В. Токман . – Режим доступу : http://old.niss.gov.ua/Table/16102009/Dopovid.htm#_ftn22.
104. Здіорук С.І. Суспільно-релігійні відносини: виклики України ХХІ століття : монографія / Здіорук С.І. – К. : Знання України, 2005. – 552с.
105. Зуєв П. Політичне православ'я відокремили від церкви / П. Зуєв // Дзеркало тижня. – 2008. – № 1. – С. 4.
106. Иларион (Митрополит Волоколамский) Православие и секуляризм [Электронный ресурс] /Митрополит Волоколамский Иларион. – Церковь и время, № 51. – Режим доступа: <https://mospat.ru/church-and-time/426>
107. Иосиф II // Энциклопедический словарь. Т. XIII а: Исторические журналы – Калайдовичь. [Издатели Ф. Брокгаузь (Лейпциг), И. Ефронь]. – СПб: Типо-Литография И.Ефрена, 1894. – 960 с.
108. Итоговый документ Венской встречи государств-участников Совещания по безопасности и сотрудничеству в Европе (Вена, 15 января 1989 г.) [Электронный ресурс] ; (Публикуется в извлечениях). – Режим доступа: http://zakon5.rada.gov.ua/laws/show/994_081.
109. Інститут релігійної свободи спрямував Президентіві України пропозиції стосовно порядку оновлення законодавства про свободу віросповідання [Електронний ресурс] // Інститут релігійної свободи офіційний веб-сайт. – Режим доступу : http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=596%3A1&catid=34%3Aua&Itemid=61&lang=uk.
110. Інформаційні матеріали "Особливості релігійного і церковно-релігійного самовизначення українських громадян: тенденції 2010-2018рр." – К.: Центр Разумкова, 2018. – 78 с. - [Електронний ресурс] // Центр Разумкова. – Режим доступу в Інтерн.: <http://razumkov.org.ua/novyny-tsentru/informatsiini-materialy-osoblyvosti-relihiinoho-i-tserkovnorelihiinoho-samovyznachennia-ukrainskykh-hromadian-tendentsii-20102018rr>.
111. Каждан А. П. Византийская культура (X–XII вв.) [Текст] / А. П. Каждан. [2. изд., испр. и доп.]. – СПб.: Алетейя, 1997. – 279 с.
112. Калхун К. Национализм / Крэйг Калхун ; [пер. А. Смирнова]. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. – 288 с.
113. Кальниш Ю. Досвід та перспективи інституту військових капеланів в Україні та досвід країн НАТО [Електронний ресурс] / Юрій Кальниш // Агенство стратегічних досліджень. – Режим доступу : <http://sd.net.ua/2011/12/26/cerkva-armiya-kapelanstvo.html>.
114. Кальниш Ю. Проблеми розвитку державно-церковних відносин в Україні (сучасна наукова і політична полеміка) / Ю. Кальниш // Вісн. Укр. акад. держ. управління при Президентіві України. – 2002. – №2. – С. 248–256.
115. Кальниш Ю. Державно-церковні відносини: історія розвитку і сучасна політична типологізація / Ю. Кальниш // Актуальні проблеми державно-церковних відносин в Україні [Текст] : наук. зб. / М. Р. Новиченко, В. П. Любчик, В. Є. Єленський [та ін.] ; ред. д. кол.: В. Д. Бондаренко, А. М. Колодний – гол. ред. — К. : ВіП, 2001. —

С. 198—202.

116. Кармадонов О. Особенности религиозной среды современной Америки: опыт социологического анализа [Электронный ресурс] / О. Кармадонов // Библиотека Гумер. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/Article/karmad_osob.php.
117. Карпенко О. Капеланство у світі [Електронний ресурс] / О. Карпенко // Департамент Патріаршої Курії Української Греко-Католицької Церкви у справах душпопівства силових структур України. – Режим доступу: <http://kapelanstvo.org.ua/kapelanstvo-u-sviti/>.
118. Каррі Д. П. Конституція Сполучених Штатів Америки: Посібник для всіх / Пер. з англ. О. М. Мокровольського. – К.: Веселка, 1993. – 192 с.
119. Касьянов Г. Теорії нації та націоналізму / Георгій Касьянов. – К.: Либідь, 1999. – 352 с.
120. Киридон А. М. Держава–церква–суспільство: інверсна трансформація в Україні: Монографія / А. Киридон. – Рівне: РІС КСУ, 2011. – 216 с.
121. Киридон А.М. Держава – Церква – Суспільство: інверсна трансформація в Україні: Монографія / Алла Киридон. – Київ : КСУ, 2011. – 216 с.
122. Климов В. В. Свобода совісті, церква, релігійність в українському суспільстві періоду незалежності: Вибрані статті / В. В. Климов. – К. : Відділення рел-ва ІФ ім. Г. С. Сковороди НАН України. – 2009. – 370 с.
123. 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.
124. Коваленко Л. Аналітична оцінка законопроекту «Про засади повернення культових будівель та майна релігійним організаціям» / Леся Коваленко // Реституція церковного майна: міжнародний та вітчизняний досвід : Збірник наукових матеріалів / Держ. ком. України у справах національностей та релігій, Нац. пед. ун-т ім. М.П. Драгоманова; [ред-кол.: В.Андрущенко та ін.]. – К. : Видавництво «Світ знань», 2007. – С. 19-22.
125. 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.
126. Коваленко Ю. В. Ідеальні державно-церковні відносини / Ю. В. Коваленко, М. М. Нітрагін. – Харків: Фоліо, 1996. – 167 с.
127. 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.
128. Кодекс законів про працю України (Затверджується Законом № 322-VIII від 10.12.71 ВВР, 1971, додаток до № 50, ст. 3750) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/322-08>.

129. Козлов М. Курс лекций по сравнительному богословию [Электронный ресурс] / М. Козлов. – Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/kozlm01/index.htm>
130. Козловски П. Общество и государство: неизбежный дуализм / П. Козловски. – М.: Республика, 1998. – 368 с.
131. Кокс Х. Мирской град: секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте [Электронный ресурс] / Х. Кокс. ер. с англ. О.Боровой и К.Туrowsкой. Под общей ред. и с примеч. О.Боровой. Послесловие С. Лёзова. - М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1995. — 263 с.
132. Колесницкий Н.Ф. Священная Римская империя: притязания и действительность. - М.: Наука, 1977. — 212 с.
133. Колодин А. Диктат папы [Электронный ресурс] // Словарь по христианству. – Режим доступа: <http://religiocivilis.ru/hristianstvo/christ-d/5308-diktat-papy.html>
134. Колодний А. Концепція державно-церковних відносин в контексті суспільного життя / А. Колодний // Державно-церковні відносини в Україні у контексті сучасного європейського досвіду [Текст] : зб. наук. матеріалів / Держ. комітет України у справах релігій [та ін.] ; відп. ред. В. Д. Бондаренко. - К. : VIP, 2004. – С. 19–23.
135. Колодний А. М. Національна Церква – форма духовного самовираження українства / А. Колодний // Україна в її релігійних виявах. Монографія. – Львів, СПОЛОМ, 2005. – С. 220-228.
136. Колодний А. М. Премодерн, модерн, постмодерн в контексті історії християнства / А. М. Колодний // Християнство доби постмодерну. – К., 2005. – С. 5–33.
137. Колодний А. Міжцерковні протистояння в Православ'ї України: стан та шляхи вирішення // Історія релігій в Україні: науковий щорічник / Упоряд.: О. Киричук, М. Омельчук, І. Орлевич. – Л.: Інститут релігієзнавства – філія Львівського музею історії релігії; вид-во «Логос», 2012. – Книга II. – С. 297–307.
138. Колодний А. Національна церква як вияв національної ідентичності: український контекст / А. Колодний // Релігійна свобода: свобода релігії і національна ідентичність – світовий досвід та українські проблеми. Наук. щорічник / За заг. ред. А.Колодного та М.Бабія. – К., 2002. – С. 21-26.
139. Колодний А. Україна в її релігійних виявах / А. Колодний. – Львів : Сполом, 2005. – 336 с.
140. Колодний А. Церква в контексті національного самовизначення українців / А. Колодний // Релігія та соціум. – №2 . – К., 2008 . – С. 42-47.
141. Колодний А., Здіорук С. Становлення національних церков як складова національного відродження / А. Колодний, С. Здіорук // Релігійна свобода: історичне підґрунтя, правові основи і реалії сьогодення. Науковий щорічник / заг. Ред. Колодний А. М. – К. : Відділення релігієзнавства ІФ ім. Г.Сковороди НАН України, 1998. – С. 43–49
142. Колодний А., Филипович Л. Науковий супровід державно-конфесійних відносин: досвід Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України / Колодний Анатолій, Филипович

Людмила //25-річчя Української незалежності як історія релігійних свобод і світоглядного плюралізму: державно інституції та релігійні організації у пошуку моделей партнерства /Зб. наук. матеріалів. – К.: Дух і літера, 2017. – с. 175-188.

143. Колодний А.М. Релігійне сьогодення України: роздуми, оцінки, прогнози / А. Колодний. – К., 2009. – 450 с.

144. Колот С. Роль державної влади у набутті автокефалії Помісними Церквами: Дисертація на здобуття вченого ступеня кандидата богослів'я / Київська православна богословська академія – К., 2008. – 274 с.

145. Комісія з забезпечення реалізації прав релігійних організацій має стати «майданчиком» для ухвалення складних політичних рішень, – Іван Васюник [Електронний ресурс] // Інститут релігійної свободи офіційний сайт. – Режим доступу :

http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=476:1&catid=62:interv&Itemid=85.

146. Конвенція про захист прав людини і основоположних свобод (Зі змінами та доповненнями, внесеними Протоколом № 11 від 11 травня 1994 року, Протоколом № 14 від 13 травня 2004 року) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/995_004.

147. Конституція Австрії [Електронний ресурс] // Конституции государств Европейского Союза. – Режим доступа: <http://worldconstitutions.ru/?p=160>.

148. Конституція Греції [Електронний ресурс] // Конституции государств (стран) мира. – Режим доступа: <http://worldconstitutions.ru/?p=153>

149. Конституція Італійської Республіки (от 22 декабря 1947 года) [Электронный ресурс] / Пер. с итал. Л. П. Гринберга // Конституции государств Европейского Союза / Под общ. ред. Л. А. Окунькова. – М.: Издательская группа ИНФРА-М–НОРМА, 1997. – С. 423–450. – Режим доступа: <http://lawers-ssu.narod.ru/subjects/constzs/italy.htm#01.02.02.00.00.00.00.00>.

150. Конституція Королівства Нідерландов от 17 февраля 1983 года [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.concourt.am/armenian/legal_resources/world_constitutions/constit/net_hrlnd/holand-r.htm.

151. Конституція Португальської Республіки [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.concourt.am/armenian/legal_resources/world_constitutions/constit/portugal/portug-r.htm.

152. Конституція Республіки Болгарії [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://legalns.com/download/books/cons/bulgaria.pdf>.

153. Конституція Французької Республіки от 4 октября 1958 года (с изменениями, внесенными Конституционным законом № 60-525 от 4 июня 1960 г., Законом № 62-1292 от 6 ноября 1962 г., Конституционными законами № 63-1327 от 30 декабря 1963 г., № 74-904 от 29 октября 1974 г., № 76-527 от 18 июня 1976 г., № 92-554 от 25 июня 1992 г., № 93-952 от 27 июля 1993 г., № 93-1256 от 25 ноября 1993 г., № 95-880 от 4 августа 1995 г.) [Электронный ресурс] // Конституции государств Европейского Союза / Под общей редакцией

- Л. А. Окунькова. – М.: Издательская группа ИНФРА-М – НОРМА, 1997. – С. 665–682. – Режим доступа: <http://lawers-ssu.narod.ru/subjects/constzs/france.htm>
154. Конституція Польської Республіки від 2 квітня 1997 (українською мовою) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://blog.vladey.com.ua/konstituciya-polsko%D1%97-respubliki-ukra%D1%97nskoju-movoyu/>.
155. Конституція України [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/254%D0%BA/96-%D0%B2%D1%80>.
156. Концептуальні засади вивчення в загальноосвітніх навчальних закладах предметів духовно-морального спрямування курси «Етика», «Основи християнської етики», «Основи релігійної етики») // Збірник нормативно-правових актів щодо запровадження курсів морально-духовного спрямування у навчально-виховний процес / [укладачі: С.М. Луценко, С.П. Ніколаєнко, О.В. Третьякова] – Суми : ОППО, 2007. – С. 46-52.
157. Концепція державно-конфесійних відносин в Україні (проект) // Україна – 2014: Суспільно-політичний конфлікт і Церква. – К.: Центр О.Разумкова, 2014. – с. 81-93.
158. Косуха П. Меморандум християнських конфесій України про несприйняття силових дій у міжконфесійних взаємовідносинах / П. Косуха // Людина і світ. – 1997. – № 8. – С. 25-26.
159. Кочан Н. Релігія як ідеологія в сучасному українському суспільстві // Релігія і суспільство в Україні: фактори змін. Матеріали міжнародної конференції, 15-16 травня 1998 р., м. Київ, 1998. – С. 112-125.
160. Крайнак Р. Отношения государства и церкви в Америке и Европе: на пути секуляризации [Электронный ресурс] / Р. Крайнак // Диалогия. – 2012. – Режим доступа: <http://dialogs.org.ua/ru/cross/page26594.html>
161. 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.
162. Лавринович О. Етико-релігійні цінності як фактор розвитку громадянського суспільства / Лавринович Олена //25-річчя Української незалежності як історія релігійних свобод і світоглядного плюралізму: державно інституції та релігійні організації у пошуку моделей партнерства /Зб. наук. матеріалів. – К.: Дух і літера, 2017. – с. 410-417.
163. Лазарев В. Н. История византийской живописи. – М.: Искусство, 1986. – 214 с.
164. Лангевіше Д. Нація, націоналізм, національна держава в Німеччині і в Європі / Д. Лангевіше : [переклад з нім. О. Логвиненко] – К.: «К.І.С.», 2008. – 240 с.
165. Лисенко С. Служба військового духовенства у збройних формуваннях України: проблеми інституціалізації та законодавчого забезпечення / Лисенко Сергій //25-річчя Української незалежності як історія релігійних свобод і світоглядного плюралізму: державно інституції та релігійні

- організації у пошуку моделей партнерства /Зб. наук. матеріалів. – К.: Дух і літера, 2017. – с. 203-217.
166. Лиссабонський договір, змінюючий Договір о Європейському Союзі і Договір об утворенні Європейського Союзу (Лиссабон, 13 грудня 2007 г.) (2007/С 306/01) [Електронний ресурс] // Право Європейського Союзу. – Режим доступу: <http://eulaw.ru/treaties/lisbon>.
167. Лобье П. Соціальна доктрина католицької церкви [Текст] : опыт воплощения христианского идеала / П. Лобье ; предисл. Ечегаре Р. (кардинал). - Брюссель : [б.и.], 1989. - 254 с.
168. Логинов А.В. Толерантность в государственно-конфессиональных отношениях (зарубежный опыт) // Толерантность / Под общ. ред. М.П. Мчедлова. – М.: Республика, 2004. – С. 110–141.
169. Лозова Л., Калініченко Т. «Діалог у дії»: майданчик порозуміння і співпраці релігійної та громадської сфер у малих громадах України / Лозова Лідія, Калініченко Тетяна //25-річчя Української незалежності як історія релігійних свобод і світоглядного плюралізму: державно інституції та релігійні організації у пошуку моделей партнерства /Зб. наук. матеріалів. – К.: Дух і літера, 2017. – с. 298-303.
170. Локк Дж. Послание о веротерпимости / Джон Локк. – Локк Дж. Сочинения: В 3 т. - М.: Мысль, 1988. - Т. 3. С. 91–134.
171. Луганцева Я. Вольтер. Бог и люди [Электронный ресурс] / Я. Луганцева (2010) // Релігія в Україні. – Режим доступу: <http://www.religion.in.ua/main/recenzii/3576-volter-bog-i-lyudi.html>
172. Лук'янов Д. В. Релігійно-правові системи світу: порівняльно-правове дослідження : автореф. дис. ... д-ра юрид. наук : 12.00.01 / Д. В. Лук'янов ; наук. конс. О. В. Петришин ; Нац. юрид. ун-т ім. Ярослава Мудрого. – Харків, 2016. – 41 с.
173. Лункин Р. Н. Роль христианских церквей Европы в разрешении социально-политических кризисов. Диссертация на соискание ученой степени доктора политических наук-23.00.02 – Политические институты, процессы, технологии/Роман Николаевич Лункин. - М.: Институт Европы РАН, 2018. – 431 с.
174. Луценко В. Питання удосконалення нормативно-правового забезпечення державної політики України у сфері релігії / Луценко Вікторія //25-річчя Української незалежності як історія релігійних свобод і світоглядного плюралізму: державно інституції та релігійні організації у пошуку моделей партнерства /Зб. наук. матеріалів. – К.: Дух і літера, 2017. – с. 80-91.
175. Любчик В.П. Стратегія сучасної державної етноконфесійної політики: правові засади /В.П.Любчик // Державно-конфесійні відносини в Україні: вітчизняний та європейський досвід. – К., 2009. – С. 71–76.
176. Лютер М. К советникам всех городов земли немецкой [Электронный ресурс] / М. Лютер. – Режим доступу: http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Germany/XVI/1520-1540/Luther_Martin_II/frametext1.htm

177. Лютер М. О светской власти [Электронный ресурс] / М. Лютер. – Режим доступа: <http://www.reformed.org.ua/2/347/Luther>
178. Мазур О. Взаимодействие церкви и государства в контексте современной геополитической ситуации [Электронный ресурс] / О. Мазур // *Философия и социальные науки*. – Минск, 2014. – № 2. – С. 79-82
179. Майка Ю. Социальное учение католической церкви / Ю. Майка. – Минск: Беларусский Дом печати, 1994. – 480 с.
180. МакКлин Д. Государство и церковь в Великобритании / Дэвид МакКлин // Робберс Г. (сост.) *Государства и религии в Европейском Союзе*. – М.: Институт Европы РАН, 2009. – С. 67-96.
181. Маланяк Р., свящ. Релігія та держава: сутність взаємовідносин // *Труди Київської Духовної Академії: богословсько-історичний збірник Київської православної богословської академії Української Православної Церкви Київського Патріархату* / ред. кол.: архієп. Переяслав-Хмельницький і Бориспільський Епіфаній (Думенко) – (гол. ред.) [та ін.] – [К.], 2011. – № 8. – С. 314-318.
182. Малюська В. Особливості державно-церковних відносин на сучасному етапі державотворчих процесів в Україні // *Історія релігій в Україні: науковий щорічник* / упоряд. О.Киричук, М.Омельчук, І.Орлевич. – Л.: Інститут релігієзнавства – філія Львівського музею історії релігії; вид-во «Логос», 2012. – Книга II. Частина II: Філософія. – С. 411-423.
183. Маринович М. Роль Церков у будівництві посткомуністичного суспільства в Україні / М.Маринович // *Незалежний культурологічний часопис „І”*. – 2001. – № 22. – С. 193-216.
184. Марчишак А. Глобальний світ та проблеми православної кафолічності / А. Марчишак // *Державно-церковні відносини в Україні у контексті сучасного європейського досвіду. Збірник наукових матеріалів* / За ред. Бондаренка В.Д. – К., 2004. – С. 346-354.
185. Марчишак А. Православний фундаменталізм як відповідь на глобалізацію / А. Марчишак // *Наукові записки. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія* : Зб. наукових праць. – К., 2004. – № 14. – С. 152-158.
186. Марчишак А. Р. Трансформація православ'я в глобалізованому світі: пост-радянський контекст / Марчишак Арсеній Романович. – К., 2007. – 194 с.
187. *Мировой опыт государственно-церковных отношений* / под общ. ред. Н. Трофимчука. – М. : Изд-во РАГС, 1998. – 306 с.
188. Мирошникова Е.М. Введение в хрестоматию «Модели государственно-церковных отношений в современном мире» / Е. М. Мирошникова // *Модели государственно-церковных отношений в современном мире: хрестоматия* / [сост. Е.М. Мирошникова]. – Тула: изд-во Тул. гос. пед. ун-та им. Л. Н. Толстого, 2009. – С. 3-8.
189. Мирошникова Е. М. Амбивалентный характер кооперационной модели государственно-церковных отношений [Электронный ресурс] / Е. М. Мирошникова. — Режим доступа : <http://www.idmedina.ru/books/islamic/?2594>.

190. Міжнародний пакт про громадянські і політичні права (Ратифіковано в Указом Президії Верховної Ради Української РСР N 2148-VIII (2148-08) від 19.10.73) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/995_043.
191. Міжнародно-правові акти з питань забезпечення свободи совісті // Україна – 2014: Суспільно-політичний конфлікт і Церква. – К.: Центр О.Разумкова, 2014. – с. 94-112.
192. Міжнародно-правові акти про право на свободу совісті та віросповідання [Текст]: хрестоматія / упоряд. Олександр Білаш (Архімандрит Євфросин). – Ужгород: Видавництво Олександри Гаркуші, 2015. – 200 с.
193. Модели церковно-государственных отношений стран Западной Европы и США [Текст] : сб. науч. тр. / НАН Украины, Ин-т философии ; отв. ред. В. Еленский [и др.]. – К. : [б.в.], 1996. – 151 с.
194. Монтескье Ш. Избранные произведения / Ш. Монтескье. – М.: Госполитиздат, 1955. – 803 с.
195. Моран Г. Роль церкви и государства в установлении межконфессиональных отношений: история и современность // Межконфессиональный мир и консолидация общества: материалы междунар. конф. (Москва, 27-28 февраля 1997 г.). – М., 1997. – С. 21-38.
196. Мороз В.Р. Включення вчення УГКЦ у сферу суспільно-політичного життя України (1991 – перша половина 2014 рр.): дис... канд. філос. наук: 09.00.11 / В.Р. Мороз / НАН України. Ін-т філос. ім. Г.С.Сковороди. – К., 2015. – 275 с.
197. Мюллер Д. Разум, религия, демократия / Деннис Мюллер; пер. с англ. А.А.Столярова. — М. : Мысль, 2015. — 560 с.
198. Нормативно-правові акти у сфері державно-конфесійних відносин //25-річчя Української незалежності як історія релігійних свобод і світоглядного плюралізму: державно інституції та релігійні організації у пошуку моделей партнерства /Зб. наук. матеріалів. – К.: Дух і літера, 2017. – с. 476-542.
199. Онищук І. І. Законопроект про реституцію майна церкви (релігійних організацій), націоналізованого радянським режимом – вимога часу чи шлях до відновлення історичної справедливості? / І. Онищук // Наукові записки Інституту законодавства Верховної Ради України. – 2015, № 1. – С. 19–23.
200. Онищук С.В. Моделі державно-церковних відносин: порівняльний аналіз // Публічне адміністрування: теорія і практика. - 2014. - Вип. 2. - Режим доступу:[http://www.dridu.dp.ua/zbirnik/2014-02\(12\)/4.pdf](http://www.dridu.dp.ua/zbirnik/2014-02(12)/4.pdf)
201. Основной закон Федеративной Республики Германии, 23 мая 1949 г. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.1000dokumente.de/?c=dokument_de&dokument=0014_gru&object=translation&l=ru.
202. Палагнюк Ю.В. Заснування і етапи становлення Європейського Співтовариства / Ю.В. Палагнюк // Світова та європейська інтеграція/Навч. посібник. – Миколаїв: Вид-во МДГУ ім. Петра Могили, 2008. – С. 94–119

203. Палинчак Н. М. Модели государственно-церковных отношений в странах Центральной и Восточной Европы : основные особенности и динамика изменений / Н. М. Палинчак // Научный диалог. – 2013. – № 12 (24) : Общественные науки. – С. 157–167.
204. Палінчак М. Взаємини держави і церкви: польський досвід // Освіта регіону. –2 (2012) – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://social-science.com.ua/article/790>
205. Палінчак М. М. Моделі державно-церковних відносин у сучасній правовій практиці: конституційно-правовий аспект / М. Палінчак, М. Громовчук // Конституційно-правові академічні студії. –1 (2015) – С. 25-34.
206. Палінчак М. Політика щодо релігійної освіти в школах: вітчизняна та зарубіжна практика // Освіта регіону. –2 (2011) –[Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://www.social-science.com.ua/публікація/434>.
207. Палінчак М. Суспільно-політична трансформація державно-церковних відносин у країнах колишнього Радянського Союзу [Електронний ресурс] / М. Палінчак. – Режим доступу: http://risu.org.ua/article_print.php?id=44344&name=society_digest&_lang=ua&.
208. Паньо К. Мотиви та наслідки втручання влади у міжконфесійне протистояння в Україні (українські церкви та релігійна свобода на межі століть) /Катерина Паньо. – Київ 2004. – 142 с.
209. Парижская хартия для новой Европы (Итоговый документ Совещания по безопасности и сотрудничеству в Европе, состоявшегося в Париже 21 ноября 1990 года) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/995_058.
210. Пащенко В. Православ'я в новітній історії України. Частина друга. – Полтава. – вид-во «Полтава», 2001. – 736 с.
211. Пащенко В. Православ'я в новітній історії України. Частина перша. – Полтава. – вид-во «Полтава», 1999. – 356 с.
212. Пащенко В. Релігія в системі чинників формування та розвитку етносу // Етнос і релігія: теорія і контекст сьогодення / Ред. кол.: А. Колодний, П. Яроцький, О. Саган. – К.,1998. – С. 7-8.
213. Повернення богослов'я до вітчизняного освітнього та наукового простору буде означати встановлення історичної справедливості. Доповідь ректора КДАіС, керуючого справами УПЦ, митрополита Бориспільського і Броварського Антонія (2013 р.) [Електронний ресурс] / Православ'є в Україні. – Режим доступу: <http://orthodoxy.org.ua/data/povernennya-teologiyi-v-naukoviy-ta-osvitniy-prostir-ukrayinskiy-vimir.html>.
214. Понкин И. В. Теологический факультет государственного университета: Европейский опыт правового регулирования [Электронный ресурс] / И. Понкин. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2006. – 212 с. – Режим доступу: <http://state-religion.ru/index.php?p=post&id=12>.
215. Права человека: Сборник универсальных и региональных международных документов. /Сост. Л. Шестаков. – М: Изд-во Московского ун-та. 1990. – 205 с.

216. Православие и экуменизм: Документы и материалы 1902-1998. – М. МФТИ, 1999. – 394 с.
217. Предстоятель закликав кожного взяти участь у Всеукраїнській ході миру, любові та молитви за Україну [Електронний ресурс] // Православ'є в Україні. – Режим доступу: <http://orthodoxy.org.ua/data/predstoyatel-zaklikav-kozhnogo-vzyati-uchast-u-vseukrayinskiy-hodi-miru-lyubovi-ta-molitvi-za>.
218. Проект Закону про внесення змін до деяких законодавчих актів України (щодо діяльності Міністерства юстиції, Міністерства культури, інших центральних органів виконавчої влади, діяльність яких спрямовується та координується через відповідних міністрів, а також Державного космічного агентства) (Зареєстровано: № 10221 від 16.03.2012) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://w1.c1.rada.gov.ua/pls/zweb2/webproc4_1?pf3511=42856.
219. Пропозиції Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій щодо змін до Конституції України (2015 р.) [Електронний ресурс] / ВРЦіРО. – Режим доступу: <http://vrciro.org.ua/ua/statements/437-uccro-proposals-for-constitution-of-ukraine>.
220. Рабінович П. Можливості вдосконалення законодавчого забезпечення права людини на свободу віросповідання в Україні / П. Рабінович, Л. Ярмол // Вісн. Акад. прав. наук України. – 2004. – №1. – С. 16–27.
221. Рабінович П. Основоположні права людини: сучасні позиції православних церков Росії і України // Вісник Акад. прав. наук України. — 2010. — № 3. — С. 3—11.
222. Рада у справах душпастирської опіки. Персональний склад [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.mil.gov.ua/diyalnist/zvyazki-z-gromadskistyuu/rada-u-spravah-dushpastirskoi-opiki-pri-ministerstvi-oboroni-ukraini/rada-u-spravah-dushpastirskoi-opiki/>.
223. Радченко А.Ю. Правовий статус релігійних об'єднань як інституту громадянського суспільства. – На правах рукопису. Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата юридичних наук за спеціальністю 12.00.01 – теорія та історія держави і права; історія політичних і правових учень. – Національний юридичний університет імені Ярослава Мудрого, Міністерство освіти і науки України, Харків, 2016. – 21 с.
224. Рекомендації на зустрічі ОБСЄ з проблем свободи релігії та віросповідання у Відні (17-18 липня 2003 р.)// Релігійна свобода: функціонування релігії в умовах свободи її буття. Науковий щорічник / За ред. А. Колодного і М. Бабія. – К., 2004. – С. 161-162.
225. Рекомендація ПАРЄ № 1722 (2005) «Про виконання обов'язків та зобов'язань Україною» (витяг) [Електронний ресурс] // Інститут релігійної свободи. – Режим доступу: http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=91%3A1&catid=43%3Aeu&Itemid=70&lang=uk.
226. Релігійний чинник у процесах націє- та державотворення: досвід сучасної України [Монографія] – К. : Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Кураса НАН України, 2012. – 272 с.

227. Релігія – Світ – Україна. Колективна монографія в 3-х книгах за науковою редакцією професорів А. Колодного і Л. Филипович. Книга III: Релігійні процеси в перспективі їх виявів // Українське релігієзнавство. – К., 2012. – № 61. – 550 с.
228. Релігія і влада в Україні. Проблеми взаємовідносин: Інформаційно-аналітичні матеріали до Круглого столу на тему: "Державно-конфесійні відносини в Україні: їх особливості і тенденції розвитку" 8 лютого 2011 року. [Електронний ресурс]. // Центр Разумкова. – Режим доступу :www.razumkov.org.ua/upload/prz_2011_Rlg_sml.pdf
229. Релігія і влада в Україні: проблеми взаємовідносин. Матеріали до круглого столу «Державно-конфесійні відносини в Україні станом на 2013 рік: рух до партнерства держави і Церкви чи до кризи взаємин?». – К. : Центр Разумкова, 2013. – 76 с. // Український центр економічних і політичних досліджень імені Олександра Разумкова. – Режим доступу :http://www.razumkov.org.ua/upload/Przh_Religion_2013.pdf.
230. Релігія і нація в суспільному житті України й світу / Филипович Л. О. та ін. К. : Наукова думка, 2006. – 286 с.
231. Релігія і суспільство в Україні: фактори змін. Матеріали міжнародної конференції 15-16 травня. – К., 1998. – 135 с.
232. Релігія, Церква, суспільство і держава: два роки після Майдану (інформаційні матеріали). – Київ : Центр Разумкова, 2016. – 44 с.
233. Реннер К. Национальная проблема (борьба национальностей в Австрии) / К. Реннер. – СПб., 1909. – 293 с.
234. Решетников Ю. Актуальні питання розвитку державно-церковних відносин в Україні [Електронний ресурс] / Ю. Решетников // Risu. – 2010. – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/analytic/39913/.
235. Решетников Ю. Вітчизняний та зарубіжний досвід забезпечення релігійних потреб військовослужбовців / Юрій Решетников // Державне управління та місцеве самоврядування. – 2014. – Вип. 1(16). – С. 211-219.
236. Решетников Ю. Організаційно-інституційне забезпечення державно-конфесійних відносин: вітчизняний та закордонний досвід / Юрій Решетников // Державне управління та місцеве самоврядування. – 2014. – Вип. 1(20). – С. 23–35.
237. Решетников Ю. Питання класифікації світових моделей державно-конфесійних відносин / Ю. С. Решетников // Ефективність державного управління. - 2014. - Вип. 38. – с. 74-84.
238. Рибачук М. Національне відродження і релігія / М.Рибачук, О.Уткін, М.Кирюшко. – К.: Асоціація «Україно», 1995. – 208 с.
239. Робберс Г. Государство и церковь в Германии / Г. Робберс // Робберс Г. (сост.) Государства и религии в Европейском Союзе. – М.: Институт Европы РАН, 2009. – С. 127–148.
240. Робберс Г. Государство и церковь в Европейском Союзе / Г. Робберс // Робберс Г. (сост.) Государства и религии в Европейском Союзе. – М.: Институт Европы РАН, 2009. – С. 701–717.

241. Розенбаум Ю.А. Советское государство и церковь / Ю.А. Розенбаум ; Отв. ред. Б. М. Лазарев. – М.:Наука,1985. – 174 с.
242. Розпорядження Кабінету Міністрів України від 2 липня 2014 р. № 677-р Про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах, Національній гвардії та Державній прикордонній службі [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/677-2014-%D1%80>.
243. Руссо Ж. Эмиль, или о воспитании [Электронный ресурс] / Ж.Ж. Руссо // Библиотека Гумер. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Pedagog/galag/12.php
244. Рябко І. В. Європейський досвід побудови системи відносин держави з релігійними організаціями / І. В. Рябко. // Держава та регіони. Серія: Державне управління : науково-виробничий журнал. – 2011. – №3. – С. 64–68.
245. С испанской точки зрения. Беседа с профессором Глорией Моран // Религия и права человека: На пути к свободе совести. — Вып. III. / сост. Л. М. Воронцова, А. В. Пчелинцев, С. Б. Филатов ; под. общ. ред. С. Б. Филатова. — М. : Наука, 1996. — С. 89— 97.
246. Саган О. В Україні дублюють російську модель державно-конфесійних відносин з одною Церквою у фаворі / О.Саган. – Релігійно-інформаційна служба України. – Режим доступу : risu.org.ua/ua/index/all_news/state/legislation/33920/.
247. Саган О. Держава і церкви в Україні після Майдану: питання відносин / О. Саган. // Україна – 2014: Суспільно-політичний конфлікт і Церква. – К.: Центр О.Разумкова, 2014. – с. 68-73.
248. Саган О. Православна ідеологія : нові аспекти ХХІ століття / О. Саган. // Наука. Релігія. Суспільство. – 2010. – С. 138–145.
249. Саган О. Проблемні питання розвитку державно-церковних відносин у незалежній Україні / Саган Олександр //25-річчя Української незалежності як історія релігійних свобод і світоглядного плюралізму: державно інституції та релігійні організації у пошуку моделей партнерства /Зб. наук. матеріалів. – К.: Дух і літера, 2017. – с. 44-55.
250. 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.
251. Саган О., Здіорук С. Помісна Православна Церква: проблеми і прогнози конституювання. Частина I [Електронний ресурс] / Саган О., Здіорук С. //Релігія в Україні. – Режим доступу: <http://www.religion.in.ua/main/analitica/26674-ukrayinska-pomisna-pravoslavna-cerkva-problemi-i-prognozi-konstituyuvannya.html>.
252. Саган О., Здіорук С. Помісна Православна Церква: проблеми і прогнози конституювання. Частина II [Електронний ресурс] / Саган О., Здіорук С. // Релігія в Україні. – Режим доступу: <http://www.religion.in.ua/main/analitica/26675-ukrayinska-pomisna-pravoslavna-cerkva-problemi-i-prognozi-konstituyuvannya-chastina-ii.html>.
253. Саган О.Н. Єдина Українська Помісна Православна церква: суспільний запит та необхідність конституювання. – К., 2016. – 40 с.

254. Саган О. Н. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан / Олександр Саган. – К. : Світ знань, 2004. – 912 с.
255. Садов'як Д., прот. Церква і військо в Україні: шляхи співпраці // Труды Київської Духовної Академії: богословсько-історичний збірник Київської православної богословської академії Української Православної Церкви Київського Патріархату / ред. кол.: архієп. Димитрій (Рудюк) (гол. ред.) [та ін.] – [К.], 2005. – № 2. – С. 270-272.
256. Себайн Д. Г. Історія політичної думки / Д. Г. Себайн, Т. Л. Торсон. – К. : Основи, 1997. – 838 с.
257. Скороход О. «Всі єпископи в СРСР були змушені співпрацювати з КДБ» [Електронний ресурс] / О. Скороход // ЦЕНЗОР.НЕТ. – Режим доступу: http://ua.censor.net.ua/resonance/401484/vsi_yepyskopy_v_srsr_buly_zmusheni_spivpratsyuvaty_z_kdb_istoryk_tserkvy_natalya_shlihta
258. Сміт Е. Культурні основи націй. Ієрархія, заповіт і республіка / Ентоні Д. Сміт.. - К.: Темпора, 2009. - 312 с.
259. Социальное партнерство государства и религиозных организаций / В.И. Якунин, С.С. Сулакшин, В.В. Симонов, В.Э. Багдасарян и др. – М.: Научный эксперт, 2009. – 232 с.
260. Ставрояні С.С. Партнерство церкви і суспільства у наративах української протестантської теології початку ХХІ століття : дис... канд. філос. наук: 09.00.11 / С.С.Ставрояні / Нац. пед. ун-т ім. М. П. Драгоманова. – Київ, 2016. – 193 с.
261. Степанова Е. А. Постсекулярная религиозность: индивид versus институт // Религиоведение, 2015ю - № 3. - с. 56-65.
262. Степанова Е. А. Религия и образование в Европе: дебаты о взаимной совместимости // Известия Уральского государственного университета, 2011, серия 1. - № 3. - с. 6-15.
263. Степанова Е. А. Теории секуляризации в «проекте модерна»: возможности и границы // Научный ежегодник ИФиП УРО РАН, Екатеринбург, 2009. -Вып. 9. - с. 54-74.
264. Степанова Е. А. Традиционные ценности: специфика религиозного и светского обоснования // Наука о религии в ХХІ веке: традиционные методы и новые парадигмы. Санкт-Петербург, 2014, с. 292-313.
265. Суини М. Лекции по средневековой философии. – Вып. 2: Средневековая политическая философия Запада / Майкл Суини ; [пер. с англ.]. – М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2006. – 320 с.
266. Сьомін С. В. Державно-церковні відносини: світовий досвід і Україна (історико-політичний аналіз) / С. В. Сьомін, Ю. Г. Кальниш, В. М. Петрик, В. В. Остороухов; ред.: І. І. Тимошенко; Європ. ун-т. - К., 2002. – 135 с.
267. Тейлор Ч. Секулярна доба. Книга перша / Чарльз Тейлор ; [пер. з англ. Олексій Панич]. – К. : Дух і літера, 2013. – 664 с.
268. Терещенко О. Лютеранство в духовній культурі народів Європи / О. Терещенко // Державно-церковні відносини в Україні у контексті сучасного європейського досвіду : Збірник наукових матеріалів : до 40-річчя кафедри

- культурології НПУ ім. М. П. Драгоманова / Держ. комітет України у справах релігій, НПУ ім. М.П. Драгоманова. - Київ : VIP, 2004. – С. 88-96.
269. Тоді Ф. Нарис історії Європейського Союзу / пер. з англ. М. Марченко. – К.: К.І.С., 2001. – 136 с.
270. Токвиль А. Демократія в Америці. - М.: Прогресс, 1993. — 560 с.
271. Топальський В. Дослід співпраці Збройних Сил України та релігійних організацій у зоні проведення АТО / Топальський Віктор //25-річчя Української незалежності як історія релігійних свобод і світоглядного плюралізму: державно інституції та релігійні організації у пошуку моделей партнерства /Зб. наук. матеріалів. – К.: Дух і літера, 2017. – с. 218-223.
272. Тощенко Ж. Т. Теократія: фантом или реальность? [Текст] / Ж. Т. Тощенко. — М. : Academia, 2007. — 664 с.
273. Травин Д. Европейская модернизация / Д. Травин, О. Марганя. – - М.: АСТ, Terra Fantastica, 2004. - 672 с.
274. Транквилл Гай Светоний. Жизнь двенадцати цезарей / Гай ... Транквилл. — [перевод М. Л.Гаспарова]. — Москва : Наука, 1993. — 368 с
275. Три тези головуючого у Всеукраїнській раді церков митрополита Онуфрія (03.04.2014) [Електронний ресурс] // Уніан-релігії. – Режим доступу : <http://religions.unian.ua/orthodoxu/903850-tri-tezi-golovuyuchogo-u-vseukrajinskiy-radi-tserkov-mitropolita-onufriya-upts.html>.
276. Турій О. Між «симфонією» та «гармонією»: держава і Церква в Україні у пошуках моделі взаємин / О.Турій // Україна і Ватикан. Серія збірників наукових праць. – Вип. IV. – Галич, 2011. – 451 с. – С. 38–40.
277. У МОН розпочала роботу Комісія з державного визнання документів про наукові ступені та вчені звання про вищу духовну освіту [Електронний ресурс] / МОН України. – Режим доступу: <http://mon.gov.ua/usi-novivni/novini/2016/09/08/zustrich-08-09-2016/>.
278. Указ Президента України «Про заходи щодо повернення релігійним організаціям культового майна (N 125 від 4 березня 1992 року) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://zakon5.rada.gov.ua/laws/show/125/92>.
279. Указ Президента України «Про невідкладні заходи щодо остаточного подолання негативних наслідків тоталітарної політики колишнього Союзу РСР стосовно релігій та відновлення порушених прав Церков і релігійних організацій» – [Електрон. ресурс] – Режим доступу в Інтерн.: <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/279/2002>.
280. Україна та проект «русского мира» : аналіт. доп. / С. І. Здіорук, В. М. Яблонський, В. В. Токман [та ін.] ; за ред. В. М. Яблонського та С. І. Здіорука. – К. : НІСД, 2014. – 80 с.
281. УПЦ МП, УПЦ КП та УГКЦ оприлюднили спільне Звернення до українського народу – [Електронний ресурс] // Релігія в Україні. – Режим доступу : <https://www.religion.in.ua/news/vazhливо/13362-upc-mp-upc-kp-ta-ugkc-oprilyudnili-spilne-zvernennya-do-ukrayinskogo-narodu-iz-zaklikom-vikoristovuvati-bozhi-dari-v-utverdzhenni-nezalezhnosti-ukrayini-fotoreportazh.html>

282. Устав Организации Объединённых Наций и Устав Международного Суда (С поправкой от 20.12.65) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/995_010.
283. Филипович Л. А. Культура релігійного життя / Л. Филипович. – К. : Інтерсервіс, УАР, 2016. – 584 с.
284. Филипович Л. Державно-конфесійні і міжконфесійні відносини: від демократизації до тоталітаризації суспільства / Л.Филипович [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://risu.org.ua/ua/index/monitoring/society_digest/39944/
285. Филипович Л. Державно-церковні відносини в Україні: регіональні аспекти / Л. Филипович // Релігія та соціум. – №2. – К., 2011. – С. 76-79.
286. Филипович Л. Християнські церкви України та стратегії їх відносин з суспільством / Людмила Филипович // Релігія та соціум. – 2008. – №1. – С.65–70.
287. Филипович Л. Міжнародний діалог: Україна і Європа [Текст] : збірник / Л. Филипович // Державно-церковні відносини в Україні у контексті сучасного європейського досвіду : Збірник наукових матеріалів : до 40-річчя кафедри культурології НПУ ім. М. П. Драгоманова. – К. : VIP, 2004. – С. 155–163.
288. Филипов Б.А. Папа Франциск, II Ватиканский собор и новая модель католической церкви // Вестник ПСТГУ II: История. История Русской Православной Церкви. –2016. – Вып. 1 (68). –С. 102–119.
289. Франк С. Духовные основы общества. Введение в социальную философию. [Электронный ресурс] / С. Франк. – Режим доступа: http://malchish.org/lib/philosof/religion/Frank_duhovnyeosnovy.pdf.
290. Фурув В.Г. Советское социалистическое государство и церковь (К 50-летию декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» / В.Г. Фурув // Вопросы научного атеизма / Отв. ред. А.Ф. Окулов. Вып. 5. – М.: Мысль, 1968. – С.27-45.
291. Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи / пер. снем. М. Б. Скуратова. — М. : Весь Мир, 2011. — 336 с.
292. Хаварівський У. Законодавство України у сфері державної реєстрації релігійних організацій як юридичних осіб / Хаварівський Устим //25-річчя Української незалежності як історія релігійних свобод і світоглядного плюралізму: державно інституції та релігійні організації у пошуку моделей партнерства /Зб. наук. матеріалів. – К.: Дух і літера, 2017. – с. 92-102.
293. Хартия основных прав Европейского Союза. Торжественная прокламация (Ницца, 7 декабря 2000 года) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://zakon5.rada.gov.ua/laws/show/994_524.
294. Хейккиля М. Государство и церковь в Финляндии / М. Хейккиля, Ю. Кнуутила, М. Шейнин // Робберс Г. (сост.) Государства и религии в Европейском Союзе. – М.: Институт Европы РАН, 2009. – С. 573 – 592.
295. Хомяков М. Проблема веротерпимости в философии Дж. Локка и Р. Уильямса / М. Хомяков // «Послание о веротерпимости» Дж. Локка: точки зрения / Общ.ред., вступ.ст., коммент. М. Хомякова. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2002. – С. 235 – 275.

296. Цебенко С. Б. Державно-церковні відносини в незалежній Україні [Електронний ресурс] / С. Б. Цебенко. – Режим доступу : http://historylaw.lp.edu.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=81:2013-04-29-10-03-24&catid=45:2013-04-25-08-46-36&Itemid=66.
297. Цендра Н. М. Відносини держави і церкви в Україні (1991–1996 рр.) : автореф. дис. ... канд. іст. наук : 07.00.01 / Н. М. Цендра ; Нац. акад. наук України ; Ін-т історії України. – К., 2011. – 22 с.
298. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні / Д.Чижевський. – К.: Вид-во «Орій» при УКСП «Кобза», 1992. – 230 с.
299. Чорноморець Ю. «Пасивність Церков – причина провалу духовного відродження суспільства» [Електронний ресурс] / Ю. Чорноморець / Релігія в Україні. – Режим доступу: <http://www.religion.in.ua/main/daycomment/20264-yurij-chornomorec-pasivnist-cerkov-prichina-provalu-duhovnogo-vidrozhennya-suspilstva.html>
300. Чорноморець Ю. Пріоритети державної політики в релігійній сфері [Електронний ресурс] // День. – Режим доступу :<http://www.day.kiev.ua/uk/article/podrobici/prioriteti-derzhavnoyi-politiki-v-religiyniy-sferi>.
301. Чорноморець Ю. Християнська перспектива для українського суспільства / Ю. Чорноморець / Релігія в Україні. – 2011– Режим доступу: <http://www.religion.in.ua/main/daycomment/13421-xristiyanska-perspektiva-dlya-ukrayinskogo-suspilstva.htm>
302. Чорноморець Ю. Чи можна побудувати державу «закону» та «моральних засад» лише зусиллями громадянського суспільства? / Ю. Чорноморець / Релігія в Україні. – 2012– Режим доступу: <http://www.religion.in.ua/main/daycomment/14198-chi-mozhna-pobuduvati-derzhavu-zakonu-ta-moralnix-zasad-lishe-zusillyami-gromadyanskogo-suspilstva.html>
303. Чорноморець Ю.П. Відповідальність церков за майбутнє України // Україна – 2014: Суспільно-політичний конфлікт і Церква. – К.: Центр О.Разумкова, 2014. – с. 74-80.
304. Чубенко О. В. Українська ікона як феномен східнохристиянської традиції [Текст] : дис. ... канд. філос. наук : 09.00.11 / О. В. Чубенко ; Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка. – Київ, 2015. – 192 с.
305. Шевченко Т. Імператор Йосиф II: толерантність і тиранія Просвітництва [Електронний ресурс] / Т. Шевченко // Релігія в Україні. – 2011. – Режим доступу: <http://www.religion.in.ua/main/history/12466-imperator-josif-ii-tolerantnist-i-tiraniya-prosvitnictva.html>
306. Шкрібляк М. Ідейно-еклезіологічні пріоритети церкви в сучасній Україні: декларації та реалії / М.Шкрібляк // Релігія та соціум. – 2008. – №1. – С. 129–134.
307. Шуба О. В. Релігія в етнонаціональному розвитку України : Політол. аналіз / О. В. Шуба. – К. : Криниця, 1999. – 323 с.
308. Штекль КТри модели церковно-государственных отношений в современной России . /Кристина Штекль // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – М.: 2018. - № 3ю – с. 195-223.

309. Щипков А. В. Во что верит Россия / А. Щипков. – СПб.: Изд-во Русского христианского гуманит. ин-та, 1998. – 297 с.
310. Юраш А. Релігія і Церква років незалежності України / А.Юраш.– К. – Дрогобич, 2003. – 254 с.
311. Яблоков И. Основы религиоведения / Ю. Ф. Борунков, И. Н. Яблоков, [М. П. Новиков], и др.; Под ред. И. Н. Яблокова. —М.: Высш. шк., 1994. — 368 с.
312. Языкова И.К. Со-творение образа. Богословие иконы/ И. Языкова. — М.: Издательство ББИ, 2012. — 368 с.
313. Як політики паски святили [Електронний ресурс] // Сегодня. – Режим доступу: <http://ukr.segodnya.ua/ukraine/kak-politiki-kulichi-svyatili-514461.html>.
314. Якубович М. Іслам у незалежній Україні: здобутки й втрати / Якубович Михайло //25-річчя Української незалежності як історія релігійних свобод і світоглядного плюралізму: державно інституції та релігійні організації у пошуку моделей партнерства /Зб. наук. матеріалів. – К.: Дух і літера, 2017. – с. 275-383.
315. Янукович підписав зміни до Закону про свободу совісті всупереч думки глав Церков і громадськості [Електронний ресурс] // Інститут релігійної свободи. – Режим доступу: http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=1158%3A1&catid=34%3Aua&Itemid=61&lang=uk.
316. Яроцький П. Принципові європейські положення про свободу совісті та державно-церковні відносини / Яроцький Петро //25-річчя Української незалежності як історія релігійних свобод і світоглядного плюралізму: державно інституції та релігійні організації у пошуку моделей партнерства /Зб. наук. матеріалів. – К.: Дух і літера, 2017. – с. 68-79.
317. Яроцький П. Проблеми Церкви в секулярному, плюралістично-ідейному суспільстві / П. Яроцький // Релігійна свобода: уроки минулого і проблеми сьогодення. Науковий щорічник / За ред. А.Колодного. – К., 2003. – С. 8-16.
318. Яроцький П.Л., Колодний А.М. Про дотримання конституційного принципу відокремлення школи від церкви, розділення релігійної та світської освіти та збереження світського характеру державних закладів освіти в Україні / Яроцький П.Л., Колодний А.М. // Релігійна свобода: функціонування релігії в умовах свободи її буття. Науковий щорічник / За ред. А. Колодного і М. Бабія. – К., 2004. – С. 154-158.
319. Яроцький П. Л. Релігієзнавство: Сучасні релігійні процеси у світі й Україні / Яроцький П.Л. – К. : Кондор, 2013 – 442 с.
320. Яськів Б. Релігія в контексті генези української національної ідеї / Б. Яськів. – Л.: Вид-во Українського католицького інституту, 2004. – 440 с.
321. "Русский мір" проти Нового Єрусалиму [Електронний ресурс] // Українська правда. – Режим доступу: <http://www.pravda.com.ua/articles/2013/07/25/6994918/>.
322. «Хресна хода» УПЦ КП: Філарет закликав до створення в Україні єдиної церкви [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://hromadske.ua/posts/khresna-khoda-upts-kyivskoho-patriarkhatu-nazhyvo>.

323. Beaumel C., Richet-Mastain L., Vatan M. La saturation demographique en 2005. Mouvement de la population / Catherine Beaumel, Lucile Richet-Mastain et Mauricette Vatan. [Online], http://www.insee.fr/fr/ppp/bases-de-donnees/irweb/sd2005/dd/pdf/sd2005_brochure.pdf
324. Calin C. S. Christian-Marxist dialogue in Eastern Europe by Paul Mojzes and Christians and Communists: An Ecumenical Perspective by Ans J. van der Bent : Risk Book Series, no. 9 : Book Review / Carnegie S. Calin // Journal of Church and State. – 1983. – No. 25 (1). – P. 154–155.
325. Churchill's speech in Zurich. - Режим доступа: https://www.churchill-in-zurich.ch/site/assets/files/1807/rede_winston_churchill_englisch.pdf.
326. Durham C. W. Perspectives on Religions Liberty: a Comparative Framework / W. Cole Durham // Religions Human Rights in Global Perspective. – Dublin, 2002. – P. 1-44.
327. Garay A. The judicial precedents of the European Court of Human Rights and Religious Freedom. Attorney at Law. - Paris, 1996. – 106 p.
328. Gough J. W. The Development of Locke's Belief in Toleration // John Locke: A Letter Concerning Toleration in Focus / Ed. by J. Horton, S. Mendus, L.; N. Y.: Routledge, 1991. -p. 57–77.
329. Hammond R.E. With Liberty for All: Freedom of Religion in the United States. Louiswill: Westminster John Knox Press, 1998. – 250 p.
330. Jan Pawel II. Problem niewiary oras ateizmu / Jan Pawel II // Jan Pawel II. Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela / Jan Pawel II. – Rzym, 1987. – S. 88–93.
331. Kratz P.G. Academic Theology in Germany / Reinhard G. Kratz // Religion 32.2 (2002):P. 113-116.
332. Lapin D. America's Real War / Rabbi Daniel Lapin. - Multnomah Publishers Inc. Sisters, 1999. – 384 p.
333. Mojzes P. Christian-Marxist dialogue in Eastern Europe / P. Mojzes. – Minneapolis : Augsburg Publishing House, 1981. – 336 p.
334. Religious Human Rights in Global Perspective / edited by Van der Vyver J. D. and Witte J.- The Hague, Boston, London, 1996. – 597 p.
335. The Congress of Europe in The Hague (7–10 May 1948) — Introduction [Online], URL: http://www.cvce.eu/obj/the_congress_of_europe_in_the_hague_7_10_may_1948_introduction-en-b7d8de79-1341-4bb5-bf33-830c7c2bb847.html.
336. 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.