

**Палінчак Микола Михайлович
Кухарчик Рудольф
Стеблак Діана Михайлівна
Пупена Василь Васильович**

**РЕЛІГІЙНИЙ ЧИННИК
У МІЖНАРОДНИХ ВІДНОСИНАХ**

НАВЧАЛЬНИЙ ПОСІБНИК

Ужгород
Поліграфцентр “Ліра”
2020

УДК 327:2(477+4)

П 14

Релігійний чинник у міжнародних відносинах: Навчальний посібник / М. М. Палінчак, Рудольф Кухарчик, Д. М. Стеблак, В. В. Пупена. – Ужгород: Поліграфцентр “Ліра”, 2020. – 240 с.

У навчальному посібнику аналізується поняття релігії в контексті міжнародних відносин, теоретичні підходи до вивчення релігійного чинника в міжнародних відносинах і світовій політиці.

Досліджено поняття релігійного конфлікту та його роль у міжнародних відносинах. Проаналізовано міжнародно-правове регулювання релігійної свободи. Розглядаються моделі державно-церковних відносин у країнах Центральної Європи. Визначено основні тенденції розвитку державно-церковних відносин в Україні.

Навчальний посібник буде корисний фахівцям із міжнародних відносин, релігієзнавства, викладачам, студентам-міжнародникам.

Рецензенти:

Шуба Олексій Васильович, доктор політичних наук, професор
Громовчук Мирослава Володимирівна, кандидат юридичних наук, доцент

*Рекомендовано до друку Вченою радою
Ужгородського національного університету
(протокол № 12 від 22 грудня 2020 р.)*

ISBN 978-617-596-319-7

© Палінчак М.М., Кухарчик Р.,
Стеблак Д.М., Пупена В.В., 2020
© Поліграфцентр “Ліра”, 2020

ЗМІСТ

РОБОЧА ПРОГРАМА НАВЧАЛЬНОЇ ДИСЦИПЛІНИ	5
РОЗДІЛ 1. ПОНЯТТЯ РЕЛІГІЙНОГО КОНФЛІКТУ ТА ЙОГО РОЛЬ У МІЖНАРОДНИХ ВІДНОСИНАХ	19
РОЗДІЛ 2. МІЖНАРОДНЕ ПРАВОВЕ РЕГУЛЮВАННЯ РЕЛІГІЙНОЇ СВОБОДИ	27
1. Свобода совісті та права людини	27
2. Вимоги міжнародних актів до права на свободу віросповідання	33
3. Правоздатність релігійних організацій і віруючих за міжнародним правом	35
РОЗДІЛ 3. РЕЛІГІЙНИЙ ФАКТОР У МІЖНАРОДНИХ ВІДНОСИНАХ	39
РОЗДІЛ 4. ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНІ ВІДНОСИНИ У КРАЇНАХ ЦЕНТРАЛЬНО-СХІДНОЇ ЄВРОПИ	47
1. Конституційно-правовий і суспільний статус церкви в Польщі	47
2. Специфіка угорської моделі державно- конфесійних взаємин	82
3. Взаємини держави і церкви в Чеській Республіці	102
4. Державно-конфесійні відносини у Словаччині	118
РОЗДІЛ 5. МОДЕЛЬ ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН В США	133
РОЗДІЛ 6. ОСОБЛИВОСТІ ІСТОРИЧНИХ ТА ПОЛІТИЧНИХ АСПЕКТІВ ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН В РОСІЙСЬКІЙ ФЕДЕРАЦІЇ	165

РОЗДІЛ 7. ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНІ ВІДНОСИНИ В УКРАЇНІ	177
РОЗДІЛ 8. ТОМОС: ІСТОРИЧНІ, КАНОНІЧНІ ТА ГЕОПОЛІТИЧНІ АСПЕКТИ	195
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	219

РОБОЧА ПРОГРАМА НАВЧАЛЬНОЇ ДИСЦИПЛІНИ

1. МЕТА ТА ЗАВДАННЯ НАВЧАЛЬНОЇ ДИСЦИПЛІНИ

Мета:

сформувати в студента знання:

про роль релігійного фактору у сучасних міжнародних відносинах та світовій політиці на основі плюралістичного, об'єктивного підходу до аналізу політичних аспектів релігійних вчень та їхнього впливу на теорію та практику міжнародних відносин.

Завдання:

- засвоєння студентом комплексу знань про головні релігійні вчення сучасності та ті їхні аспекти, що впливають на міжнародні відносини;
- розвиток у студента вміння визначати релігійний фактор в міжнародних відносинах, оцінювати ступінь та характер його впливу;
- формування в студентів чіткого розуміння ролі та місця релігійного фактору в сучасних міжнародних відносинах та світовій політиці.

У результаті вивчення навчальної дисципліни студент повинен **знати:**

- про основні положення головних релігійних вчень, їхнє поширення у світі, конфесійну ситуацію в регіонах світу;
- про положення головних релігійних вчень та їхній вплив на міжнародні відносини та світові політику;
- головні джерела та вогнища релігійних конфліктів у світі;
- про основні міжнародно-правові акти із регулювання релігійного фактору в міжнародних відносинах.

вміти:

- аналізувати прояви релігійного фактору в сучасних міжнародних відносинах та світовій політиці;
- визначати характер та природу релігійного фактору в міжнародних відносинах та світовій політиці;
- розкривати причини, передумови та прояви релігійних та конфесійних конфліктів.

2. ОПИС НАВЧАЛЬНОЇ ДИСЦИПЛІНИ

Найменування показників	Галузь знань, напрям підготовки, освітньо-кваліфікаційний рівень	Характеристика навчальної дисципліни	
		денна форма навчання	заочна форма навчання
Кількість кредитів: денна форма – 3 заочна форма – 3	Галузь знань 29 Міжнародні відносини	Професійно орієнтована нормативна дисципліна за переліком освітньо-професійної програми	
	Напрямок підготовки 6. 292 Міжнародні відносини		
Модулів – 2	Спеціальність (професійне спрямування): -----	Рік підготовки:	
Змістових модулів – 2		1-й	1-й
Індивідуальне науково-дослідне завдання: <i>Немає</i>		Семестр	
Загальна кількість годин: денна форма – 90 заочна форма – 90		1-й	1-й
		Лекції	
Тижневих годин для денної форми навчання: аудиторних – 2 самостійної роботи студента – денна – 22 заочна – 80	Освітньо-кваліфікаційний рівень: бакалавр	20	6
		Практичні, семінарські	
		48	4
		Лабораторні	
		–	–
		Самостійна робота	
		22	80
Індивідуальні завдання: –			
Вид контролю: залік			

3. ПРОГРАМА НАВЧАЛЬНОЇ ДИСЦИПЛІНИ

Тема 1. ОБ'ЄКТ, ПРЕДМЕТ, МЕТОДИ ДОСЛІДЖЕННЯ НАВЧАЛЬНОЇ ДИСЦИПЛІНИ «РЕЛІГІЙНИЙ ФАКТОР В МІЖНАРОДНИХ ВІДНОСИНАХ», ЗВ'ЯЗОК ІЗ ІНШИМИ ДИСЦИПЛІНАМИ

Поняття «релігія». Співвідношення понять «релігія», «релігійне вчення», «конфесія» тощо. Об'єкт, предмет, мета та завдання навчальної дисципліни «Релігійний фактор в міжнародних відносинах». Місце дисципліни в системі наук про міжнародні відносини, її зв'язок із іншими навчальними дисциплінами: релігійні студії, філософія, соціологія, теорія міжнародних відносин, історія, міжнародні відносини і світова політика. Методи дослідження релігійного фактору в міжнародних відносинах.

Тема 2. ТЕОРЕТИЧНІ ПІДХОДИ ДО ВИВЧЕННЯ РЕЛІГІЙНОГО ФАКТОРУ ТА КУЛЬТУРНОГО ПЛЮРАЛІЗМУ В МІЖНАРОДНИХ ВІДНОСИНАХ ТА СВІТОВІЙ ПОЛІТИЦІ

Основні концепції і підходи до вивчення релігійного фактору та культурного плюралізму в міжнародних відносинах. Причини та передумови нехтування релігійним фактором в теоріях міжнародних відносин. Глобальне піднесення релігій та поява релігійних студій в міжнародних відносинах. Головні парадигми міжнародних відносин – реалізм, лібералізм, марксизм, соціальний конструктивізм – та їхня оцінка релігійного фактору. Цивілізаційна теорія та місце в ній релігійного фактору: ідеї О. Шпенглера, А. Тойнбі, Н. Данилевського, С. Гантінгтона. Концепції «глобальної десекуляризації» П. Бергера. Концепція «релігійної холодної війни» М. Юргенсмаера. Соціологічний підхід до релігійного фактору в міжнародних відносинах: спадщина М. Вебера та В. Зомбарта та її переосмислення.

Тема 3. ІСТОРИЧНИЙ РОЗВИТОК ГОЛОВНИХ РЕЛІГІЙНИХ ВЧЕНЬ СУЧАСНОСТІ

Загальна характеристика фактору релігії в міжнародних відносинах Античності, Середньовіччя та Нового часу. Головні релігій-

ні вчення Античності та історія їхнього розвитку. «Осьовий час» К. Ясперса: зародження буддизму, конфуціанства, монотеїзація іудаїзму. Виникнення християнства, його розвиток та здобуття ним офіційного статусу в Римській імперії. Зародження мусульманства та його поширення.

Еволюція релігійного фактору в епоху Середньовіччя та Нового Часу. Конфесійний розкол в християнстві на католицизм та православ'я, Хрестові походи, Реформація, релігійні унії як фактори впливу на міжнародні відносини. Антисемітизм та інші прояви релігійної нетерпимості як чинники впливу на міжнародні відносини.

Тема 4. СУЧАСНА РЕЛІГІЙНО-КОНФЕСІЙНА СИТУАЦІЯ В СВІТІ

Основні релігії сучасності: християнство, мусульманство, буддизм, індуїзм, іудаїзм та інші. Їхнє географічне поширення та кількість послідовників. Загальна характеристика та класифікація релігій. Релігійна динаміка світу: місіонерська діяльність та прозелітизм. Напрямки та течії в рамках основних релігій сучасності. Християнство: католицизм, протестантські церкви, православ'я, східні православні церкви. Іслам: сунізм, шіїзм та інші течії. Буддизм. Іудаїзм. Синкретичні релігії. Явище нерелігійності в сучасному світі. Особливості правового статусу релігії в різних державах та регіонах світу.

Конституційно-правовий і суспільний статус церкви в Польщі. Специфіка угорської моделі державно-конфесійних взаємин. Взаємини держави і церкви в Чеській Республіці. Державно-конфесійні відносини у Словаччині. Модель державно-церковних відносин в США. Особливості історичних і політичних аспектів державно-церковних відносин в Російській Федерації.

Державно-церковні відносини в Україні. Томос: історичні, канонічні та геополітичні аспекти.

Тема 5. ОСНОВНІ РЕЛІГІЙНІ КОНФЛІКТИ СУЧАСНОСТІ

Історичні, культурні, цивілізаційні, соціально-економічні та політичні причини і передумови релігійних конфліктів. Проблема релігійної нетерпимості та боротьба з нею. Основні релігійні конфлікти сучасності: проблема Єрусалиму, християнсько-мусульманські відносини в різних регіонах світу, релігійні переслідування в авторитарних та тоталітарних режимах. Релігійний вимір цивілізаційної взаємодії та конфліктності. Військово-політичні конфлікти сучасності та їхній зв'язок із проблемами міжрелігійної взаємодії. Поява фундаменталістичних течій в християнстві та мусульманстві та вплив релігійного фундаменталізму на міжнародні відносини.

Тема 6. МІЖНАРОДНЕ ПРАВОВЕ РЕГУЛЮВАННЯ РЕЛІГІЙНОЇ СВОБОДИ

Поняття міжнародних стандартів прав і свобод людини. Релігійна свобода в українському та світовому правовому вимірі. Концепція релігійної свободи в актах ООН та інших міжнародних організацій. Свобода світогляду і віросповідання в законодавстві України. Гарантії реалізації та захисту релігійної свободи. Поняття, система і види гарантій релігійної свободи. Національні інститути реалізації і захисту прав і свобод людини і громадянина. Право на звернення до міжнародних установ та організацій.

Тема 7. ПЕРСПЕКТИВИ ГЛОБАЛЬНОГО РЕЛІГІЙНОГО ДІАЛОГУ

Проблема міжконфесійної взаємодії в сучасних міжнародних відносинах. Міжнародні рухи й організації в сфері релігії. Екуменістичний рух у сучасному християнстві й ставлення до нього з боку різних конфесій. Ісламсько-християнсько-іудейський діалог у сучасному світі. Зусилля Пап Римських із подолання міжрелігійної ворожечі: постать Іоанна Павла II в процесі міжрелігійного діалогу. Особистість Далай-лами XIV та його зусилля із розв'язання конфліктів.

4. СТРУКТУРА НАВЧАЛЬНОЇ ДИСЦИПЛІНИ

Назви змістових модулів і тем	Кількість годин											
	денна форма						Заочна форма					
	усього	у тому числі					усього	у тому числі				
		Л	П	Лаб	інд	с.р.		Л	П	лаб	інд	с.р.
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13
Перший модульний контроль												
Об'єкт, предмет, методи дослідження навчальної дисципліни «релігійний фактор в міжнародних відносинах», зв'язок із іншими дисциплінами	8	2	2	-	-	4	8	2	2	-	-	4
Теоретичні підходи до вивчення релігійного фактору та культурного плюралізму в міжнародних відносинах та світовій політиці	10	2	6	-	-	2	12	2	-	-	-	10
Історичний розвиток головних релігійних вчень сучасності	10	2	6	-	-	2	10	-	-	-	-	10
Сучасна релігійно-конфесійна ситуація в світі	12	4	6	-	-	2	12	-	-	-	-	12

Основні релігійні конфлікти сучасності.	8	2	4	-	-	2	14	-	-	-	-	14
Модульний контроль 1	48	12	24	-	-	12	56	4	2	-	-	50
Другий модульний контроль												
Фактор християнства в міжнародних відносинах	7	2	2	-	-	3	8	2	-	-	-	6
Фактор мусульманства в міжнародних відносинах	9	2	6	-	-	1	8	-	2	-	-	6
Фактор буддизму в міжнародних відносинах	10	1	6	-	-	3	4	-	-	-	-	4
Міжнародне правове регулювання релігійної свободи	6	1	4	-	-	1	4	-	-	-	-	4
Релігії та міжнародні відносини в епоху глобалізації	4	1	2	-	-	1	6	-	-	-	-	6
Перспективи глобального релігійного діалогу	6	1	4	-	-	1	4	-	-	-	-	4
Модульний контроль 2	42	8	24	-	-	10	34	2	2	-	-	30
Усього годин	90	20	48	-	-	22	90	8	4	-	-	80

5. ТЕМИ СЕМІНАРСЬКИХ (ПРАКТИЧНИХ) ЗАНЯТЬ

№ з/п	Назва теми	Кількість годин
1	Об'єкт, предмет, методи дослідження навчальної дисципліни «релігійний фактор в міжнародних відносинах», зв'язок із іншими дисциплінами	2
2	Теоретичні підходи до вивчення релігійного фактору та культурного плюралізму в міжнародних відносинах та світовій політиці	6
3	Історичний розвиток головних релігійних вчень сучасності	6
4	Сучасна релігійно-конфесійна ситуація в світі.	6
5	Основні релігійні конфлікти сучасності.	4
6	Фактор християнства в міжнародних відносинах	2
7	Фактор мусульманства в міжнародних відносинах	6
8	Фактор буддизму в міжнародних відносинах	6
9	Міжнародне правове регулювання релігійної свободи	4
10	Релігії та міжнародні відносини в епоху глобалізації	2
11	Перспективи глобального релігійного діалогу	4
		48

6. ПЕРЕЛІК ТЕМ ДЛЯ САМОСТІЙНОЇ РОБОТИ

№	Тема	Денна форма навчання	Заочна форма навчання
		К-сть годин	К-сть годин
1	Об'єкт, предмет, методи дослідження навчальної дисципліни «релігійний фактор в міжнародних відносинах», зв'язок із іншими дисциплінами	4	4
2	Теоретичні підходи до вивчення релігійного фактору та культурного плюралізму в міжнародних відносинах та світовій політиці	2	10
3	Історичний розвиток головних релігійних вчень сучасності	2	10
4	Сучасна релігійно-конфесійна ситуація в світі	2	12
5	Основні релігійні конфлікти сучасності	2	14
6	Фактор християнства в міжнародних відносинах	3	6
7	Фактор мусульманства в міжнародних відносинах	1	6
8	Фактор буддизму в міжнародних відносинах	3	4
9	Міжнародне правове регулювання релігійної свободи	1	4
10	Релігії та міжнародні відносини в епоху глобалізації	1	6
11	Перспективи глобального релігійного діалогу	1	4
		22	80

7. МЕТОДИ НАВЧАННЯ

Методи навчання:

- опрацювання лекційного матеріалу;
- опрацювання навчальної та навчально-методичної літератури;
- робота з відповідними інформаційними ресурсами Інтернет, у т.ч. іноземними;
- підготовка рефератів та індивідуальних наукових робіт, доповідей по відповідних питаннях;
- участь у конференціях і дебатах.

8. МЕТОДИ КОНТРОЛЮ

Оцінка знань, умінь і практичних навичок студента з навчальної дисципліни «Релігійний фактор у міжнародних відносинах» здійснюється за 100-бальною системою.

Оцінювання знань студентів здійснюється на основі результатів:

- поточного контролю знань;
- підсумкового контролю знань –заліку.

8.1. Поточний контроль знань студентів здійснюється за двома складовими:

- контроль систематичності та активності роботи студента протягом семестру;
- контроль за виконанням модульних завдань.

При контролі систематичності та активності роботи студента оцінці підлягають:

- відвідування семінарських занять;
- активність на семінарських заняттях;
- рівень засвоєння знань програмного матеріалу.

Методи оцінювання: експрес опитування; поточне тестування; конспект на тему; анотація додатково вивченої літератури; оцінка індивідуального проекту; підсумкова контрольне опитування.

Поточне тестування (модульний контроль)

Протягом семестру студенти виконують модульне завдання, яке оцінюється в діапазоні від 0 до 50 балів. Модульне завдання виконується у вигляді тестування та письмової відповіді на питання. Максимальна оцінка модульного контролю становить 50 балів.

Підсумкова кількість балів усіх модульних контролів визначається як середнє арифметичне балів за всі модулі.

8.2. Підсумкова оцінка з дисципліни

Загальна підсумкова оцінка складається із суми балів за результатами контролю систематичності й активності роботи студента протягом семестру та підсумкової кількості балів всіх модульних контролів.

9. РОЗПОДІЛ БАЛІВ, ЯКІ ОТРИМУЄ СТУДЕНТ

Поточне тестування та самостійна робота											Сума
T1*	T2	T3	T4	T5	T6	T7	T8	T9	T10	T11	100
10	10	10	10	10	10	10	10	10	5	5	

*T1, T2 ... T9 – теми змістових модулів.

Шкала оцінювання: національна та ECTS

Сума балів за всі види навчальної діяльності	Оцінка ECTS	Оцінка за національною шкалою
90-100	A	відмінно
82-89	B	Добре
74-81	C	Добре
64-73	D	Задовільно
60-63	E	Задовільно
35-59	FX	не зараховано з можливістю повторного складання
0-34	F	не зараховано з обов'язковим повторним вивченням дисципліни

ПЕРЕЛІК ПИТАНЬ НА ЗАЛІК

1. Суть і визначення релігії. Поняття релігії в контексті міжнародних відносин.
2. Що є релігія?
3. Класифікація релігій .
4. Функціональний вияв релігії в міжнародних відносинах.
5. Поняття політичної релігії в контексті міжнародних взаємин .
6. Теоретичні підходи до вивчення релігійного чинника в міжнародних відносинах і світовій політиці .
7. Історичний розвиток та особливості віровчення світових релігій. Релігія давньої України.
8. Християнство.
9. Буддизм.
10. Іслам.
11. Релігія Давньої України. Боги Праукраїни.
12. Поняття релігійного конфлікту та його роль у міжнародних відносинах.
13. Фактор мусульманства у міждержавних взаєминах.
14. Міжнародно-правове регулювання релігійної свободи.
15. Свобода совісті та права людини.
16. Вимоги міжнародних актів до права на свободу віросповідання.
17. Правоздатність релігійних організацій за міжнародним правом.
18. Моделі державно-церковної взаємодії: принципи типологізації, міжнародно-правові та міжнародно-політичні аспекти.
19. Статус державної церкви.
20. Принципи відокремлення держави та церкви.

21. Моделі фінансового забезпечення релігійних організацій.
22. Державно-церковні відносини у країнах Центрально-Східної Європи: головні особливості та динаміка змін.
23. Конституційно-правовий статус церкви в Польщі.
24. Специфіка угорської моделі державно-конфесійних взаємин.
25. Взаємини держави і церкви в Чеській Республіці.
26. Російська модель державно-церковних відносин.
27. Державно-церковні відносини в США.
28. Державно-церковні відносини в Німеччині.
29. Державно-церковні відносини в Франції.
30. Державно-церковні відносини в Італії.
31. Особливості державно-конфесійних відносин у Словаччині.
32. Актуальні проблеми державно-церковних і міжконфесійних взаємин в Україні: історичні та міжнародно-політичні аспекти.
33. Формування та особливості українського православ'я.
34. Помісна Українська православна церква – потреба нації.
35. Перспективи глобального релігійного діалогу.
36. Можливі тенденції релігійних змін.
37. Проблема міжхристиянського порозуміння.
38. Діалог релігій як форма толерантизації міжрелігійних відносин.
39. Міжнародний діалог релігій як форма толерантизації міжрелігійних відносин.

ПОНЯТТЯ РЕЛІГІЙНОГО КОНФЛІКТУ ТА ЙОГО РОЛЬ У МІЖНАРОДНИХ ВІДНОСИНАХ

З точки зору теорії міжнародних відносин міжнародний конфлікт розглядається як особливі політичні відносини двох або декількох сторін – народів, держав або групи держав, що концентровано відтворюються у формі посереднього чи безпосереднього зіткнення економічних, соціальних, політичних, територіальних, національних, релігійних або інших за природою та характером інтересів. Міжнародні конфлікти, таким чином, є різновидами міжнародних відносин, в які вступають різні держави на ґрунті суперечності інтересів. У ході свого розвитку вони можуть породжувати міжнародні кризи та озброєну боротьбу держав. Виступаючи особливими політичними відносинами, міжнародні конфлікти є феноменами, що мають власну структуру і процес розвитку. Разом з тим, конфлікти в тому чи іншому вигляді взаємодіють із системою, структурою і процесом міжнародних відносин у цілому, виникають і набувають розвитку за законами цього системного середовища. Міжнародні конфлікти можуть впливати й на систему міжнародних відносин загалом, спричиняючи виникнення в ній структурних змін, хоча це властиво тільки найбільш масштабним міжнародним конфліктам, таким як, наприклад, Перша і Друга світові війни. Більшість же конфліктів суттєво не змінюють структуру міжнародних відносин; їхній вплив зазвичай обмежується рівнем окремих елементів системи міжнародних відносин. Найбільшої гостроти і найбільш небезпечної форми міжнародний конфлікт набуває у фазі збройної боротьби. Але збройний конфлікт – це також не єдина фаза міжнародного конфлікту, й вона не є неминучою. Він являє собою вищу фазу конфлікту, яка настає внаслідок неприми-

ренних суперечностей в інтересах суб'єктів системи міжнародних відносин.

До *суб'єктів конфлікту* належать окремі країни чи коаліції країн, політичні партії, організації та рухи, які змагаються за запобігання і вирішення різних видів конфліктів, пов'язаних із виконанням власних функцій. Основною характеристикою суб'єктів конфліктів залишається сила, під якою розуміють здатність одного суб'єкта конфлікту змусити чи переконати іншого суб'єкта зробити те, чого за іншої ситуації він робити не став би. Іншими словами, сила суб'єкта конфлікту означає здатність до примусу.

Конфліктні відносини. За своїм характером відносини між політичними суб'єктами поділяються на союзні, партнерські, відносини протипорядку й ворожі відносини. Вони становлять систему економічних, соціальних, політичних, науково-технічних, культурних, моральних, соціально-психологічних, військово-стратегічних та інших зв'язків і взаємодій між державами, націями й національностями, політичними, суспільними, релігійними та іншими організаціями всередині держав, груп держав, міжнародними організаціями міждержавного й суспільного характеру. Для конфлікту властиві відносини протипорядку й ворожості.

Об'єкт конфлікту – найменш вивчений з теоретичної точки зору елемент конфлікту як системи. Під об'єктом (предметом) конфлікту розуміють інтерес, через який сперечаються суб'єкти конфлікту, виражений у суб'єктивно обґрунтованому ними праві володіння чимось.

Розгляд сутності міжнародного конфлікту, суперечностей, що його спричинили, змісту, структури, процесу розвитку дозволяє вирішити питання, пов'язане з типологією конфліктів, оскільки без побудови типології та класифікації міжнародних конфліктів не можна аналізувати соціально-політичну сутність, зміст і форми міжнародних конфліктів на скільки-небудь серйозній теоретичній основі. В найбільш загальному плані міжнародний конфлікт можна класифікувати за низкою підстав, до яких належать:

- цивілізаційно-культурологічні особливості;
- причини виникнення конфлікту;

- суперечності, що закладені в його основу;
- характер учасників, масштаби;
- засоби, що застосовуються суб'єктами конфлікту;
- характер розвитку;
- соціально-психологічні чинники;
- тривалість.

Релігійні війни та хрестові походи залишилися в минулому, але релігійні конфлікти не припиняються. Зіткнення на релігійному підґрунті тривають і досі, в тому числі між сучасними цивілізованими країнами. І вони змушують замислитися над живучістю цього явища.

Ретроспективний аналіз появи релігійних конфліктів наочно засвідчує: важливою причиною їхньої появи є партикуляризм, тобто претензії певної релігійної групи на виняткове володіння істиною і мораллю. Саме це і спричинює насильницьке впровадження кожною релігійною групою своєї віри. Партикуляризм завжди потребує ворогів, з якими можна зіставити свою власну поведінку як еталон мудрості і благопристойності. Вороги потрібні керівникам таких груп, щоб легше було маніпулювати своїми прихильниками та обґрунтовувати свої дії. Якщо ворогів у такої групи не знаходиться, їх доводиться створювати, в тому числі й усередині групи. Релігійний партикуляризм тісно пов'язаний із релігійними груповими переконаннями, нетерпимістю, фанатизмом. Прояви партикуляризму виражаються у вигляді поділу релігій на «істинні» й «хибні», «добрі» й «погані», «корисні» та «шкідливі». Іноді релігійна ворожнеча виявляється у формі класових чи етнічних конфліктів. Ворожнеча стосовно релігійних груп змінюється залежно від того, якою мірою релігійні суперечності пов'язані з політичними, економічними, національними інтересами. В таких випадках останні є лише символом відмінностей, що за ними стоять. Саме такий характер мали події в колишній Югославії, де національно-політичні проблеми прикривалися релігійними прапорами.

Як зазначають дослідники, більшість конфліктів, що відбувалися у світі (наприклад, понад 90% з числа всіх конфліктів, які мали місце в 1989-1996 рр.), мали внутрішньодержавний характер, але

часто – з міжнародними наслідками, і основу більшості з них становило саме релігійне, або ж оформлене на основі релігійних ідей, протистояння (як внутрішньогрупове, так і міжгрупове).

На міжнародному рівні найбільш явною особливістю територіальних та етнічних конфліктів є те, що конфліктуючі сторони належать до різних релігій. Наприклад, в арабо-ізраїльському конфлікті іудеї ворогують з мусульманами; у конфлікті в Нагірному Карабаху беруть участь азербайджанці-мусульмани та вірмени-християни; у конфлікті навколо Косова брали участь серби-християни та албанці-мусульмани; у чеченському конфлікті також наявний релігійний елемент (радикальна течія всередині ісламу – проти «невірних»).

На жаль, релігійний чинник усе частіше впливає на виникнення й хід міжетнічних, міждержавних і цивільних конфліктів. Певною мірою можна говорити про те, що він приходить на зміну ідеологічним протистоянням, характерним для періоду «холодної війни». Реагуючи на загострення напруженості в ряді регіонів Європи, що вилилося у кровопролитні зіткнення, церква й інші громади віруючих підкреслюють нерелігійний характер основних причин конфліктів. Дійсно, причини основної частини конфліктів, що мають місце в Європі, відмінні від глибинної релігійності і полягають у політичній, економічній та військово-геостратегічній сферах. Релігію частіше намагаються залучити як додатковий чинник, здатний обслуговувати суто земні інтереси та гріховні амбіції. За таких умов церква та інші релігійні громади мають радикально відсторонитися від морально невиправданих мотивацій конфліктності. Крім того, віруючі покликані називати основні причини протистоянь і ворожнечі, а також рішуче прагнути до їх усунення, навіть якщо це означає пророче викриття влади й соціумів, найбільше близьких їм у географічному, національному або етнічному змісті. В той же час багато про що говорить сам факт ефективності зловживання почуттями віруючих для розпалення конфлікту, а також «успішність» залучення релігійного чинника в радикалізацію суперечностей. Ситуація в Північній Ірландії є багаторічною ілюстрацією цього.

У багатьох місцях – в зонах вірмено-азербайджанського, грузино-абхазького конфліктів, на Балканах, Північному Кавказі – релігійність протягом десятиліть була подавлена тоталітарним атеїстичним режимом, однак за декілька років (наприкінці 1980-х - початку 1990-х рр.) знову стала одним із наймогутніших чинників, що впливають на національну самосвідомість, а отже, на хід зіткнень, що там відбувалися. Нарешті, спостерігається зростання залучення релігійного виміру в ескалацію ксенофобії, ненависті до мігрантів, антисемітизму й расизму в багатьох країнах континенту. Між тим, релігія одночасно має можливість зняття конфліктних ситуацій, гармонізації міжнаціональних відносин, послаблення психологічної напруженості в періоди соціальних загострень, стабілізації суспільно-політичної ситуації в країні тощо. Це ще раз доводить, що в суспільно-політичному житті релігія ніколи не виступає в так званому «чистому вигляді».

Релігія глибоко інтегрована в багато сфер суспільного життя – культуру, освіту, побут і, незважаючи на заяви окремих релігійних лідерів про аполітичність конфесій, у політику. Тому соціальні конфлікти, які пронизують різні сфери суспільного життя, знаходять відображення й у релігії. З іншого боку, конфлікти, що виникли на релігійному підґрунті, розростаючись і посилюючись, неминуче впливають на характер соціальних відносин, у першу чергу політичних, економічних, міжнаціональних.

Поряд із націоналізмом релігія залишається потужним інструментом впливу на громадське життя й політику в багатьох країнах Азії та Африки. Саме там на підґрунті загострення взаємин між національно-етнічними та релігійними групами відбувається основна частина гострих конфліктів, збройних зіткнень і війн. Це створює загрозу безпеці, цілісності, стабільності не тільки окремих країн і регіонів, але й світової системи в цілому, оскільки часто такі зіткнення слугують виправданням для втручання одних держав у справи інших. Дії органів влади та органів управління (центральных і місцевих) за таких умов набувають стійкого спрямування проти певної конфесії, що призводить до ігнорування інтересів не тільки віруючих інших релігійних конфесій, але й невіруючих.

З приводу релігійних і релігійно-конфесійних конфліктів в Україні зараз точиться чимало дискусій і суперечок, але суспільство, в тому числі й сама церква, зацікавлені у розв'язанні цієї проблеми. Тому щорічно в Україні та інших державах відбувається багато конференцій, з'їздів і саммітів щодо запобігання релігійним конфліктам усередині конфесій та конфліктів на релігійній основі в цілому.

Як зазначив голова Елладської православної церкви архієпископ Христодул (7 липня 2007 р., конференція «Релігії і цивілізації XXI століття», Афіни), «...релігійні конфлікти у світі в цілому викликані зіткненням «мирських сил». У наш час ми є свідками небезпечних зіткнень, які на перший погляд можуть здатися релігійними. Найбільш жажливі з них – це зіткнення ісламу з іудаїзмом та християнством. Подібні зіткнення мають мало спільного з релігією. Насправді вони ініціюються зацікавленими в цьому людьми, які намагаються надати цим конфліктам релігійного забарвлення. Як правило, мова йде про спробу освятити ідеологічні та політичні інтереси й настанови. Питання не в тому, щоб переконати прибічників різних релігій не воювати між собою, а в тому, щоб переконати владу не провокувати релігійну ворожбу й не використовувати релігію як ще одну свою зброю».

Протягом століть у православному світі існували суперечності в напрямках «грецькі церкви» – «слов'янські церкви», «церкви вільного світу» – «церкви комуністичного блоку». Схоже на те, що на початку XXI ст. російська православна церква, втративши роль гегемона, опинилася на роздоріжжі. З більшості богословських, екуменічних, церковно-політичних проблем РПЦ займає більш консервативну позицію, аніж інші православні церкви, котрі підтримують поміркований консерватизм патріарха Варфоломея, його обережний екуменізм, політику зміцнення єдності православної церкви загалом та єдності православних в Європі зокрема. Натомість, замість конструктивної політики в сучасних геополітичних умовах, патріарх Кирил – значною мірою через прагнення зберегти Україну в лоні Московського патріархату – перейшов на позиції крайнього фундаменталізму. Поглиблення світоглядних

суперечностей може завершитися глобальною кризою світового православ'я.

Нині, крім спроб підкупити патріарха Варфоломея, жодних кроків для зближення зі світовим православ'ям очільник московської церкви не здійснює.

Комплекс причин виникнення суперечок у внутрішньоправославних відносинах дуже багатогранний та складний. Конфліктність у православному світі – це явище, яке має логічне пояснення в історичних, етнокультурних та богословських чинниках. Загалом, аналізуючи стан внутрішньоправославних відносин сучасної України, варто наголосити, що за останні 15 років зменшилися конфлікти через розподіл майна, як це було наприкінці 90-х рр. ХХ ст., а для розв'язання тих конфліктів, що виникають нині, вже не так часто вдаються до побоїв священників та мирян із силовим захопленням при цьому культових приміщень. Отже, сьогодні вже можна говорити про певну стабілізацію міжцерковних стосунків в українському православ'ї. Як слушно відзначає А. Колодний, упродовж останніх років позиції церков України у міжправославному конфлікті не зазнали помітних змін. УПЦ Московського патріархату продовжує заперечувати можливість діалогу з «розкольниками», вимагає повернення УПЦ Київського патріархату та УАПЦ в лоно «канонічної церкви» через покаяння. Київський патріархат закликав церкву Московського патріархату порвати з останнім і стати на шлях створення єдиної помісної православної церкви, що рішуче відкидає УПЦ Московського патріархату. Спроби переговорів щодо процесів об'єднання між УПЦ Московського та Київського патріархатів, а також УАПЦ, які мали місце протягом 2007-2010 рр., ні до чого не привели.

Підсумовуючи викладений у межах даного розділу матеріал, варто звернутися до слів Сенеки, який писав: «Людей цікавить результат війни, а не її причина». Але в наш час в причини війн повинні хвилювати кожного. Чому держави вступають в конфлікти одна з одною, при тому що в ряді випадків конфлікти призводять до насилля, війни та смерті людей. Конфлікт – це відмінність бажаних

результатів у ситуації будь-якого спору. Найкривавішими та найстрашнішими є релігійні конфлікти. Хоча релігійні війни та хрестові походи відійшли в минуле, релігійні конфлікти не припинили свого існування.

Вони не тільки не зникають, а ще й набувають сили з кожним роком. Регулярні зіткнення у благополучній в соціально-економічному відношенні Північній Ірландії між католиками та протестантами змушують замислитися про живучість цього феномена [72].

МІЖНАРОДНЕ ПРАВОВЕ РЕГУЛЮВАННЯ РЕЛІГІЙНОЇ СВОБОДИ

1. Свобода совісті та права людини.

Права людини – це комплекс прав і свобод, які належать індивідові, людині як соціальній істоті. Найважливішими серед них є право на життя, свободу вибору місця проживання, свободу зборів та асоціацій, освіту, працю, користування надбаннями культури тощо. Сюди ж відносять і право людини на свободу совісті, релігій та переконань. На думку фахівців міжнародного права, серед інтелектуальних прав і свобод останнє посідає головне місце, адже там, де немає свободи думок і переконань, не може бути й інших свобод.

У філософсько-правовому аспекті ставлення до прав і свобод людини тісно пов'язане з двома основними напрямками юридичної думки: природно-правовим і позитивістським. Якщо природно-правові теорії розглядають права людини як природні, невід'ємні, такі, що обумовлені “волею Бога”, то позитивістські визнають права і свободи, встановлені державою. В першому випадку закон лише фіксує вже існуючі права і свободи, у другому – надає їх людині. Це певною мірою стосується й визначення права на свободу совісті.

Відомо, що права і свободи людини поділяються на громадянські, політичні, соціально-економічні та інші. Свобода совісті є складовою цих прав. Зокрема, як частина громадянського права, свобода совісті – це право, що належить людині як громадянину певної держави, а також іноземцям та особам без гро-

мадянства (апатридам). Як частина політичних прав людини, свобода совісті – це частина прав громадян тієї чи іншої держави, що реалізуються в політичних сферах суспільства даної держави і на які громадяни не мають права поза межами цієї держави.

Першоосновою захисту права на свободу совісті є національне законодавство, внутрішньодержавні організації і заклади. Але не можна недооцінювати зусиль міжнародної співдружності щодо захисту прав і свобод людини, особливо в умовах зближення країн і народів, визнання загальнолюдських цінностей.

Генезис принципу міжнародно-правового захисту права на свободу совісті та віросповідання має давнє походження, починаючи зі стародавніх часів і закінчуючи створенням Ліги Націй. Ідея правового захисту цієї свободи пов'язана з християнською цивілізацією. Перша позитивна норма такого захисту з'явилася в Римській імперії як результат боротьби християнської церкви за право на існування. Після занепаду імперії принцип захисту права на свободу віросповідання розвивався через відносини європейських народів з ісламським світом, а з часів великих географічних відкриттів – через зв'язки з народами Африки, Азії та Америки. Релігійна свобода і спроби покінчити з примусом у справі віросповідання в епоху Реформації стали основними причинами формування незалежних держав, громадяни яких були вільними сповідувати ту релігію, яку було офіційно визнано державою, і відправляти відповідні культу. Після укладення Вестфальського миру 1648 р. право на свободу віросповідання було остаточно визнано доктриною міжнародного права. В період Нових часів під впливом міжнародного права норми захисту права на свободу віросповідання почали активно формуватися в національному праві незалежних держав. Нові національні законодавства, що сформувалися після демократичних революцій XVIII ст. в Америці та Європі, відбивали попередні досягнення міжнародного права та правової філософії у сфері захисту релігійних інтересів. У період з XIX - початку XX століть стрімко зростала кількість двосторонніх міжнародних угод, які місти-

ли окремі положення щодо захисту свободи віросповідання підданих держав-учасниць. В часи Ліги Націй вони були закріплені як у договорах Ліги про захист прав меншин, так і в численних мирних договорах, і визнані одними з найбільш фундаментальних прав, які бралися під захист і яким надавалися гарантії міжнародної спільноти.

В результаті аналізу прийнятих у середині та в другій половині ХХ ст. міжнародних правових актів про права і свободи людини можна зробити такі узагальнюючі висновки щодо права на свободу совісті. По-перше, всі правові документи світової співдружності вимагають поважного ставлення, поряд з іншими правами і свободами, до права на свободу совісті, релігій, переконань з боку суб'єктів міжнародного права, а також створення відповідних умов для цього в межах національних держав.

По-друге, міжнародні правові акти вимагають визнання суб'єктами міжнародного права рівноправності громадян в усіх сферах суспільного життя незалежно від їхніх переконань і віросповідання (ставлення до релігії), а також усіх прав і свобод, якими наділена кожна людина незалежно від релігійних, політичних або інших переконань.

По-третє, міжнародні правові документи не заперечують внутрішньої компетенції держави у справах захисту чи регулювання права на свободу совісті, визначення порядку, обсягів і меж його реалізації. Іншими словами, міжнародне право не визначає, як саме держава повинна виконувати взяті на себе зобов'язання щодо забезпечення свободи віросповідання. Так, Загальна декларація прав людини (1948 р.) відзначає, що під час «здійснення своїх прав і свобод кожна людина може зазнавати лише таких обмежень, які встановлені законом виключно з метою забезпечення належного визнання й поваги прав і свобод інших, задоволення справедливих вимог моралі, громадського порядку і загального добробуту в демократичному суспільстві» (ч. 2, ст. 29). Подібне допущення щодо обмеження прав і свобод людини зафіксоване і в Міжнародному пакті про громадянські та політичні права (1966 р.), де зазначено, що «свобода сповідувати релігію

чи переконання підлягає лише обмеженням, які встановлено законом і які є необхідними для охорони громадської безпеки, порядку, здоров'я і моралі, так само як і основних прав і свобод інших осіб» (ч. 3, ст. 18). Подібні обмеження існують також в інших документах, що дає підстави говорити про пріоритет національних законодавств у регулюванні свободи совісті.

По-четверте, міжнародні правові акти про політичні та громадянські права людини визначають водночас право на свободу думки, совісті та релігії. «Це право включає свободу мати чи приймати релігію або переконання на свій вибір, а також свободу сповідувати свою релігію чи переконання» (Міжнародний пакт про громадянські і політичні права, ст. 18). Законодавство України проголошує не тільки право на віросповідання, а й право не сповідувати жодної релігії. Так, законодавством визначається, що кожен має право на свободу совісті, думки та релігії. Це право включає свободу сповідувати чи не сповідувати релігію, змінювати її (Конституція України, ст. 35; Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації», ст. 3). Отже, в розумінні свободи совісті міжнародною співдружністю та Україною є змістовна і принципова розбіжність, оскільки перша не виголошує права не сповідувати жодної релігії.

По-п'яте, норми в царині права на свободу совісті, викладені в різноманітних міжнародних документах про права і свободи громадян, не є нормами прямої дії. Тобто безпосередньо, без необхідного забезпечення їх національними законодавствами, вони не здатні гарантувати громадянину його право на свободу думки, совісті, релігії. Тому в багатьох міжнародних документах про громадянські та політичні права наголошується на обов'язку держави забезпечити особам їхні права та свободи. Наприклад, ст. 2 згаданого Міжнародного пакту про громадянські та політичні права відзначає, що «кожна держава, яка бере участь у цьому Пакті, зобов'язується поважати і забезпечувати всім особам права, визнані в цьому Пакті, без будь-якого винятку щодо раси, кольору шкіри, статі, мови, релігії, політичних чи інших переконань, національного чи соціального походження».

Існує низка міжнародних документів, ухвалених у формі резолюцій, тому викладені в них норми права на свободу совісті є звичайними рекомендаціями, що не мають юридичної сили для національних держав (наприклад, Загальна декларація прав людини).

В Україні в царині права на свободу совісті діють норми всіх міжнародних документів, які безпосередньо регламентують право на свободу віросповідання. Це обумовлено тим, що Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» має посилення на пряму дію норм міжнародного права. Ст. 32 цього Закону проголошує: «Якщо міжнародним договором, в якому бере участь Україна, встановлено інші правила..., то застосовуються правила міжнародного договору». В даному випадку зазначений Закон України визнає пріоритет міжнародного права перед національним законодавством у царині свободи віросповідань. Це має позитивне значення для реалізації свободи совісті в нашій країні, вирішення питань захисту прав і свобод віруючих і релігійних організацій, оскільки їхні права та свободи забезпечуються також правилами міжнародної співдружності. Водночас зі згаданого посилання в чинному законодавстві випливає, що турбота міжнародних організацій чи інших держав про дотримання свободи совісті, а також прав віруючих і релігійних організацій національною державою не є втручанням у внутрішні справи нашої держави, якщо тут відбуватимуться порушення прав і свобод громадян.

Слід також додати, що міжнародне співтовариство створило надійні договірні механізми забезпечення виконання міжнародних стандартів з прав людини. Зокрема, контроль за їхнім дотриманням здійснюють такі органи: Комітет ООН з прав людини, Комісія ООН з прав людини, Європейська комісія з прав людини, Європейський суд з прав людини та багато інших, а також неурядові організації: Міжнародна ліга з прав людини, Міжнародний комітет з амністії тощо. Предметом розгляду цих організацій є, крім іншого, й порушення права на свободу думки, совісті та релігії.

З чинних механізмів захисту права на свободу віросповідання в універсальному міжнародному праві найбільш ефективними є Комітат з прав людини та Спеціальний доповідач зі свободи релігії та віросповідань. Вони виконують різні функції й ефективно доповнюють один одного. Проте система захисту прав людини, враховуючи право на свободу віросповідання, в рамках ООН потребує вдосконалення, а надання більшої правової та політичної підтримки посаді Спеціального доповідача може зробити роботу цього механізму більш ефективною та впливовою як для універсального, так і для регіонального захисту права на свободу совісті та віросповідання.

З чисельних міжнародних організацій, які декларували право на свободу віросповідання, на особливу увагу заслуговує Рада Європи, в рамках якої в 1950 р. було прийнято Європейську конвенцію про захист прав людини та основоположних свобод, а Європейський суд з прав людини, рішення якого є обов'язковими для держав - учасниць Конвенції, має широку практику тлумачення та застосування права на свободу віросповідання на Європейському континенті.

Кожна релігійна конфесія, тобто церква як соціальний інститут, має своє канонічне (церковне) право. Це сукупність норм і правил, якими церква регулює відносини суб'єктів релігійно-церковних закладів. Вони викладені в церковних статутах та інших канонічних актах.

Відповідно до національного законодавства та міжнародних правових актів церква є суб'єктом правовідносин, але жоден із цих документів не вимагає надавати церкві юрисдикцію, тобто правоздатність вирішувати правові суперечки та справи про правопорушення, надавати оцінку діям особи чи іншого суб'єкта права з позиції їхньої правомірності, застосовувати юридичні санкції до правопорушників, за винятком церковних канонів.

2. Вимоги міжнародних актів до права на свободу віросповідання.

Розглянемо основні вимоги до права людини на свободу совісті, викладені в міжнародних правових документах про громадянські і політичні права та свободи, а також у тих міжнародних документах, які регулюють різноманітні сфери відносин міжнародної співдружності. На особливу увагу заслуговують питання відповідності національного законодавства цим документам.

Насамперед слід відзначити, що в усіх документах подано чітко визначення права на свободу думки, совісті та релігії. Це право означає свободу приймати релігію або мати релігійні переконання на свій вибір, а також свободу сповідувати свою релігію як одноосібно, так і спільно з іншими, публічно чи приватно, свободу відправлення культів, виконання релігійних і ритуальних обрядів, слідування тим чи іншим релігійним вченням. Серед цих документів – Загальна декларація прав людини, Міжнародний пакт про громадянські та політичні права, Конвенція про статус апатридів (1954 р.), Конвенція про статус біженців (1952 р.) та інші. Звісно, подане формулювання не збігається з визначенням свободи совісті у правових документах України, оскільки норми права на свободу совісті в Україні гарантують також право бути безрелігійним, розповсюджувати свої атеїстичні переконання (Закон України “Про свободі совісті та релігійні організації”, ст. 3). У Конституції України під правом на свободу думки, совісті та релігії розуміється право сповідувати будь-яку релігію чи не сповідувати жодної, змінювати її (ст. 35).

Обмеження на свободу віросповідання мають відповідати трьом міжнародно-правовим вимогам: легітимності, необхідності та доцільності. Вони повинні бути чітко виписані в національному законодавстві, бути зрозумілими та гарантувати правовий захист від довільного втручання з боку публічної влади. Вони мають бути також необхідними в демократичному суспільстві, тобто такими, під якими Європейський суд розуміє панування плюралізму та верховенства права. Держава повинна не усувати при-

чину напруженості шляхом знищення плюралізму, а забезпечити толерантність між конкуруючими групами. Вона самостійно визначає зміст “необхідності”, проте Суд відіграє роль арбітра і має право остаточного вирішення спірних питань. Обмеження повинні чітко відповідати встановленій міжнародним правом меті: охорона суспільної безпеки, порядку, здоров’я та моралі, захист основних прав і свобод інших громадян. Інші цілі для обмеження свободи віросповідання, навіть з причин державної безпеки, не дозволяються ані універсальним, ані регіональним міжнародним правом.

У низці документів міжнародного співтовариства визначено вимоги до держав щодо законодавчої заборони будь-якого примусу громадян під час вибору ними ставлення до релігії, до її сповідання або відмови від сповідання, а також розпалювання ворожнечі й ненависті у зв’язку з віросповіданням. Наприклад, у Міжнародному пакті про громадянські та політичні права наголошується на тому, що “будь-який виступ на користь національної, расової чи релігійної ненависті, що являє собою підбурювання до дискримінації, ворожнечі або насильства, повинен бути заборонений законом” (ст. 20).

Національне законодавство України в цілому відповідає міжнародним вимогам: зокрема, чинним законодавством забороняється в будь-якій формі проповідувати ворожнечу, нетерпимість до невіруючих і віруючих інших віросповідань, примушувати громадян визначатися в їхньому ставленні до релігії, до сповідання чи відмови від сповідання релігії, до участі чи неучасті в богослужіннях тощо.

Міжнародні документи привертають увагу суб’єктів міжнародних відносин також і до заборони і викоренення дискримінації в різноманітних сферах суспільної діяльності за ознакою належності до релігії. Так, Конвенція щодо дискримінації у сфері праці й занять (1958 р.) дискримінацією в цій сфері визнає “будь-яке розрізнення, виняток або перевагу, які гарантуються за ознакою релігії” (ст. 1). Конвенція про боротьбу з дискримінацією в царині освіти (1960 р.) визнає під дискримінацією “будь-яке розрізнення, ви-

няток, обмеження чи перевагу в царині освіти за ознакою релігії”. Відповідно до цих вимог міжнародних правових актів національне законодавство про свободу совісті також забороняє дискримінацію за ознакою релігії в різноманітних сферах суспільної діяльності. “Громадяни України, – зазначається в Законі України “Про свободу совісті та релігійні організації”, – є рівними перед законом і мають рівні права в усіх галузях економічного, політичного, соціального і культурного життя незалежно від їх ставлення до релігії” (ст. 4). У ст. 6 цього Закону зазначено, що “доступ до різних видів і рівнів освіти надається громадянам незалежно від їх ставлення до релігії”.

Важливу роль у тлумаченні та реалізації Україною її міжнародно-правових зобов’язань у сфері захисту релігійних прав людини відіграють рішення та зауваження щодо України наглядових механізмів ООН, Ради Європи, ОБСЄ. Попри те що вітчизняне законодавство у сфері захисту права на свободу совісті та віросповідання вважається одним із найбільш демократичних на пострадянському просторі, воно все ж таки не відповідає повністю міжнародно-правовим вимогам та зобов’язанням України й потребує суттєвого вдосконалення. Зокрема, Україна має внести зміни до національного законодавства у відповідності до чітких зауважень, які містяться у висновках та рекомендаціях комітетів ООН, ПАРС та Комітету міністрів Ради Європи, а також до прецедентної практики Європейського суду, яка повинна застосовуватися як джерело права.

3. Правоздатність релігійних організацій і віруючих за міжнародним правом.

Правоздатність релігійних організацій і віруючих – це здатність останніх мати відповідні права та обов’язки, що надаються їм правовими актами про свободу совісті та релігійні організації. Міжнародні правові документи надають релігійним організаціям і віруючим, послідовникам того чи іншого віросповідання, певні права в царині свободи віросповідання. Разом ці норми називають між-

народним стандартом норм права на свободу совісті. Вони виникли винятково як норми писаного права, тобто договірних правил і норм, що містяться у відповідних резолюціях і пактах міжнародних організацій.

У загальному вигляді міжнародний стандарт норм права на свободу совісті, релігій і переконань викладено в таких документах: Декларації про ліквідацію всіх форм нетерпимості та дискримінації на основі релігій або переконань (1987 р.), Підсумковому документі Віденської зустрічі представників держав - учасниць наради з безпеки і співробітництва в Європі (1989 р.), а також в інших міжнародних і регіональних документах світової співдружності.

Розглянемо ці права з метою визначення правоздатності релігійних організацій і віруючих згідно з міжнародним стандартом норм права на свободу совісті, релігій і переконань. Декларація про ліквідацію всіх форм нетерпимості та дискримінації на основі релігій або переконань (ст. 6) і Підсумковий документ Віденської зустрічі представників держав - учасниць наради з безпеки і співробітництва в Європі визначають такі свободи для релігійних організацій і віруючих: 1) відправляти культу чи збиратися у зв'язку з релігією чи переконаннями і створювати чи утримувати місця з цією метою; 2) створювати й утримувати відповідні благодійні чи гуманітарні заклади; 3) виробляти, набувати й використовувати у відповідному обсязі необхідні речі й матеріали, пов'язані з релігійними обрядами, звичаями або переконаннями; 4) писати, видавати й розповсюджувати відповідні публікації; 5) вести викладання з питань релігії чи переконань у місцях, пристосованих для цієї мети; 6) звертатися й отримувати від окремих осіб та організацій добровільні фінансові та інші пожертви; 7) готувати, призначати, вибирати чи визначати за правом спадкоємності керівників відповідно до потреб і норм тієї чи іншої релігії або переконання; 8) додержувати днів відпочинку, відзначати свята і відправляти обряди згідно з приписами релігії чи переконаннями; 9) встановлювати і підтримувати зв'язки з окремими особами і громадянами в царині релігії

та переконань на національному і міжнародному рівнях; 10) висловлюватися з метою кращого розуміння необхідності релігійних свобод; доброзичливо ставитися до участі релігійних організацій у суспільному діалозі, зокрема й через засоби масової інформації.

Важливо зазначити, що на відміну від права ООН, Європейський суд з прав людини наділяє правом на свободу совісті, релігії та переконань також юридичних осіб – церкви та інші релігійні організації.

Міжнародні документи, передусім Декларація про ліквідацію всіх форм нетерпимості та дискримінації на основі релігій або переконань, визначають стандарт норм із запобігання та ліквідації нетерпимості й дискримінації на основі релігій або переконань. Декларація дає таке визначення поняття “нетерпимість і дискримінація на основі релігії або переконань”: “будь-які відмінність, виняток, обмеження чи перевага, що ґрунтуються на релігії чи переконаннях і мають на меті чи як наслідок знищення чи приниження визнання, користування або здійснення на основі рівності, прав людини та основних свобод” (ст. 2). Далі зазначається, що “дискримінація людей на основі релігії чи переконань є образою гідності людської особи і запереченням принципів Статуту ООН”, що “засуджується як порушення прав людини і основних свобод, проголошених у Загальній декларації прав людини” (ст. 3).

Декларація вимагає, щоб “усі держави вжили ефективних заходів із попередження та ліквідації дискримінації на основі релігії чи переконань у визнанні, здійсненні та реалізації прав людини і основних свобод в усіх галузях громадського, економічного, політичного, соціального і культурного життя”. Водночас необхідно, щоб “усі доклали всіляких зусиль щодо прийняття чи скасування законодавств, коли це необхідно, для заборони будь-якої подібної дискримінації, а також для вжиття всіх відповідних заходів із боротьби проти нетерпимості на основі релігії чи інших переконань у даній сфері” (ст. 4).

Щодо відповідності законодавства України про свободу совісті та релігійні організації міжнародному стандарту норм права на свободу совісті, релігій та переконань, слід наголосити, що воно повністю відповідає змістові цього стандарту. До того ж, відповідні посилання в національному законодавстві дозволяють у разі потреби використовувати для правового регулювання норми міжнародного права [72].

РЕЛІГІЙНИЙ ФАКТОР У МІЖНАРОДНИХ ВІДНОСИНАХ

Ні у практичному, ні у теоретичному ключі неможливо вести розмову про розвиток міждержавних відносин у більшості регіонів Земної кулі без розуміння й оцінки ролі релігійних ідей у формуванні світогляду народів, що населяють ці регіони.

На систему міжнародних відносин вплив релігій особливо чітко відстежується на функціональному рівні. Функціональна сутність релігії розкривається через усвідомлення того, що вона дає людям, які їхні життєві потреби задовольняє. У загальних рисах функціональний вияв релігії в міжнародних відносинах, іншими словами, основні функції релігії у зазначеному аспекті є такими:

- світоглядна функція релігії, яка зорієнтована насамперед на визначення місця і ролі людини у створеному Богом світі; саме ця функція визначає мету життя та життєві ідеали віруючих;
- компенсаторна функція релігії полягає у знятті напруги соціального протистояння, наприклад, через проповідування рівності всіх людей у своїй гріховності (християнство), стражданнях (буддизм), покірності (іслам). Релігії обіцяють за перенесені у земному світі страждання щасливе і заможне життя в потойбічному світі;
- виконання комунікативної функції релігії в міжнародних відносинах пов'язане з пропагуванням толерантного ставлення до єдиновірців, а в деяких релігіях – і до інших людей, що є однією з умов правдивої інтерпретації позитивного сприйняття людини людиною;
- регулятивна функція релігії в міжнародних відносинах спрямована на здійснення певного управління діяльністю, поведінкою віруючих, впорядкування стосунків між ними;

- інтегруючу або дезінтегруючу функцію релігія може виконувати в світовій політиці; в рамках певного віросповідання, як правило, відбувається інтеграція, а в протистоянні різних релігійних учень, конфесій виявляється дезінтегруюча функція;
- функція трансляції культурних надбань у міжнародних відносинах полягає в підтриманні релігійних традицій із системним розвитком інших галузей культури (архітектури, музики, образотворчого мистецтва, книговидавництва тощо);
- функція легітимації релігії обґрунтовує, освячує, узаконює або засуджує деякі міжнародні відносини.

Цей функціональний характер релігії найбільш яскраво проявляється в політичній царині з огляду на те, що релігія та церква мають вагомий вплив на міжнародні відносини та політику зокрема. І незважаючи на те, що релігія та політика відрізняються в контексті причин виникнення, механізмів формування і форм прояву, всі релігійні феномени є певними формами суспільної свідомості, що відрізняються системністю та історичним характером.

Питання взаємозв'язку релігії та політики було актуальним завжди. Їх взаємодію можна простежити практично на будь-якому етапі історичного розвитку починаючи з давніх часів і сьогодення. Не останнє значення в цьому зіграла поява нових світових релігій, таких як:

- буддизм (від VI ст. до н.е.);
- християнство (від I ст. н.е.);
- іслам (від VII ст. н.е.).

Вагомий внесок у розвиток державно-церковних відносин зіграв Вестфальський мир, який започаткував однойменну систему міжнародних відносин і фактично заклав епоху Середньовіччя, в якій церква відігравала одну з ключових позицій. Але вплив релігії на міжнародні відносини не зник, а просто переріс в інше «амплуа».

Важлива роль релігій і в міжнародних конфліктах, як зазначає О. Саган, якщо до прикладу брати період 1989–1996 рр., більшість конфліктів, які відбулися в світі, мали внутрішньодержавний характер, який іноді поширювався на міжнародні відносини, і причини більшості з них – саме релігійні або мають релігійні ідеї, протистояння в собі (як внутрішньогрупове, так і міжгрупове). І зростання

напруженості в деяких регіонах світу, таких як Близький Схід, Африка, Балкани тощо, з одного боку, і країн СНД, з іншого боку, деякою мірою пов'язані чи мають у собі релігійний чинник. Більшість конфліктів на цих територіях є локальними та ініціюються певними етнополітичними групами, які мають на меті зміни культурного, політичного, лінгвістичного чи релігійного статусу.

Важливість цього роду конфліктів та їх значення на арені міжнародних відносин підмітив Самуель Хантінгтон, який розкрив їх у статті в журналі *Foreign Affairs*, а потім у книзі «Зіткнення цивілізацій і перебудова світового порядку» (*The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*) 1996 р. Праця викликала найбільший резонанс за всю другу половину ХХ століття, вона по-новому описує політичну реальність наших днів і дає прогноз глобального розвитку всієї земної цивілізації. Самуель Хантінгтон стверджував, що конфлікти, які матимуть місце в майбутньому, будуть відбуватися не тільки через політичні чи економічні причини, але і через релігійні, культурні та етнічні причини. І будуть відбуватися на кордоні цивілізацій, сам Хантінгтон виділяє такі цивілізації:

- західну;
- конфуціанську;
- японську;
- ісламську;
- індіїтську;
- православно-слов'янську;
- латиноамериканську;
- африканську;
- буддистську.

М. Юргенсмейер погоджується з С. Хантінгтоном, що конфлікти в майбутнього матимуть цивілізаційний характер, але зсуває акценти у бік релігійного розколу. Продовжуючи думку С. Хантінгтона, М. Юргенсмейер створив свою «цивілізаційну» теорію релігійного націоналізму, що переміг націоналізм світський. Нині, на думку М. Юргенсмейера, саме релігійний націоналізм (проявом його є підйом фундаменталістських рухів по всьому світі) проявив себе як динамічна та могутня «ідеологія світового ладу».

Одним з вагомих прикладів релігійного націоналізму є ісламський фундаменталізм. На думку В. Гончаренко та Н. Черепанової, сучасний мусульманський фундаменталізм є безкомпромісним, часто фанатичним слідуванням букві Корану, що трактують «у найбільш непримиренний для «невірних» спосіб». На думку авторів, це питання є дискусійним, адже здебільшого мусульманський фундаменталізм може йти на поступки. Якщо проаналізувати історію виникнення ісламського фундаменталізму, то можна прослідкувати, що він пронизує всю історію.

Важливим є той факт, що в історії сучасних міжнародних відносин так само присутній вплив мусульманського фактора на її систему. Прикладом цього можна назвати ІДІЛ, що дестабілізував не лише Східний регіон, але і світове співтовариство зокрема. З 29 червня 2014 р. змінив назву на Ісламська держава – невизнана мусульманська терористична держава (халіфат) і міжнародна терористична, мілітаристська група напряму салафітський джихадизм.

ІДІЛ зародився як Джаммаат аль-Тахід-вальДжихад у 1999 році, який зобов'язався вірності Аль-Каїді й брав участь в іракському повстанні після вторгнення в Ірак 2003 року. У червні 2014 року група проголосила себе світовим халіфатом і почала називати себе Ісламською державою. Як халіфат, він претендував на релігійну, політичну й військову владу над усіма мусульманами у всьому світі. Його прийняття назви Ісламська держава та ідея халіфату широко піддаються критиці, оскільки Організація Об'єднаних Націй, різні уряди й основні мусульманські групи жорстко відкидають її державність.

З огляду на це боротьбу з ІДІЛ проводило багато міжнародних організацій та держав світу. Серед міжнародних організацій, що беруть участь у коаліції проти ІДІЛ:

- Європейський Союз – більшість членів бере участь;
- НАТО – 27 членів беруть участь;
- Рада співробітництва арабських держав Перської затоки – усі шість дійсних членів і два нерегульовані члени (Йорданія та Марокко) беруть участь.

Ідеологія ІДІЛ уособлює радикальний салафітський іслам, сувору пуританську форму сунітського ісламу. Мусульманські орга-

нізації на зразок групи ісламських мереж (ING) в Америці висловилися проти такого тлумачення ісламу. ІДІЛ пропагує релігійне насильство і розглядає мусульман, які не погоджуються з його трактуванням, як невірних або відступників.

ІД, керуючись релігійною ідеологією в крайніх виражених її аспектах, підриває не лише становище на території розташування, але і в міжнародній спільноті загалом, дестабілізуючи ситуацію на Сході, наслідки якої чітко простежуються на міжнародній арені.

О. Коппель, О. Пархомчук зазначають, що тенденція до зростання ролі релігійного фактора найчастіше пов'язана зі зростанням ролі ісламського чинника. З іншого боку, український дослідник В. Єленський розглядає цю тенденцію в ширшому контексті, зокрема, визначає серед чинників, що сприяли поверненню релігії на арену міжнародних відносин, не лише події, які розгортаються в мусульманському світі, але і євангелічне пробудження, а також саме підйом католицизму та розвиток і поширення нерелігійних напрямів, бум їх розвитку.

Що ж стосується євангелічного пробудження, можна вважати новою точкою відліку обрання в 1976 р. президентом США «народженого згори» Дж. Картера, поява і зміцнення правих консервативних організацій, як наприклад «Моральної більшості». І це, як стверджує Є. Єленський, було «видимим проявом нового маршу євангелістів за домінування над країною, яку вони мали всі підстави вважати своєю». А в 1970–1980-і рр. простежується збільшення ролі релігії у внутрішньої зовнішньополітичному дискурсі США.

Іншим важливим прикладом ролі церкви в політичній системі країни є Російська православна церква в сучасній політиці, яка особливо активізувались на території України під час Революції Гідності в Україні, отримання Томосу українською церквою. А роль Російської православної церкви в політиці Російської Федерації є значною.

Також вагомий вплив конфуціанства, даосизму та буддизму на зовнішню політику КНР. Особливо вагомий вплив на китайську концепцію «глобальної відповідальної держави». І, як зазначає Г. Кіссінджер, ціннісні орієнтири Китаю протягом багатьох років практично не змінилися і дотепер ґрунтуються на морально-етичному вченні конфуціанства.

Індуїзм, буддизм та дадаїзм вагомо впливають на зовнішню політику Індії. І звичайно, не слід забувати про роль релігійного фактора в етноконфесійних конфліктах.

Іншим не менш важливим фактором впливу релігії та церкви на міжнародні відносини є католицька церква.

Адже остання третина ХХ ст. стала також і добою піднесення в світовому католицизмі. Важливим протягом всієї історії Середньовіччя та навіть сучасності є роль Ватикану та Святого Престолу у міжнародних відносинах. Святий Престол представлений у низці міжнародних організацій, серед яких: ООН; Міжнародне агентство з атомної енергетики (МАГАТЕ); Рада Європи; СОТ; ЮНЕСКО; ОБСЄ; ФАО та інші.

Серед найважливіших є участь Святого Престолу в ООН, її спеціалізованих установ та конференцій. Папа Римський Павло VI назвав ООН «відображенням замислу Бога, замислу трансцендентного і повного любові, спрямованого задля прогресу людської спільноти на землі». Представництво Святого Престолу в ООН має статус Постійної спостережної місії. Це означає, що Папський представник у цій інституції не має права голосу. Нині відсутність права голосу є єдиним, що відрізняє Святий Престол від статусу держав членів ООН.

Із липня 2004 р. на 59-й сесії Генеральної Асамблеї ООН було прийнято резолюцію, яка підтвердила і закріпила нові права Святого Престолу і додала йому можливостей на додаток до тих, які в нього були і закріпила нові права Святого Престолу в цій організації. А саме:

- відтоді вона має право брати участь у загальних дебатах ГА ООН;
- право на відповідь;
- право проведення і поширення власних повідомлень стосовно сесій і роботи ГА ООН;
- право виступати співавтором проєктів резолюцій і рішень, які містять посилання на Святий Престол.

Також, крім участі у міжнародних організаціях, важливе місце посідають і двосторонні зв'язки Святого Престолу, які за понтифікату Івана Павла II особливо розширилися та розгорнули систему

двосторонніх відносин з різними суб'єктами міжнародного права. Свідченням цього є активна розбудова двосторонніх зв'язків Святого Престолу у чотирьох напрямках:

- встановлення дипломатичних відносин;
- укладення двосторонніх угод;
- здійснення пасторальних та державних візитів Папою Римським;
- двосторонні контакти на високому рівні.

Так, якщо на початку понтифікату Івана Павла II у 1978 р. Святий Престол мав дипломатичні відносини із 89 країнами світу, то на травень 2007 р. ця кількість уже досягла 176 держав, не враховуючи Суверенного Військового Мальтійського Ордена, Російської Федерації та Організації визволення Палестини, з якими Апостольська столиця має відносини особливого характеру. Варто відзначити, що до кінця понтифікату Івана Павла II, тобто до 2 квітня 2005 р., кількість країн, з якими Святий Престол встановив дипломатичні відносини, сягнула 174. Втім, уже під час понтифікату Бенедикта XVI ця кількість досягла 176 країн.

Святий Престол має величезний спектр сили в регулюванні світової поведінки та конфліктів. Як приклад можна навести події, коли було обрано понтифіком Івана Павло II, який дезавує комунізм не тільки як політичну систему, але і як онтологічне зло, що підриває і спотворює людську сутність. Тоді Ватикан рішуче пориває з політикою невтручання в міжнародні відносини та бере активний курс на повернення Святого Престолу в світову політику. Наприкінці 1978 року Іван Павло II виступив з першою дипломатичною ініціативою, спрямованою на запобігання війни між Чилі та Аргентиною. І це був перший випадок посередництва Ватикану у вирішенні міжнародного конфлікту з 1885 р., коли було врегульовано спір між Іспанією та Німеччиною за Каролінські острови.

А наступного року понтифік уперше відвідує Польщу як Папа Римський, третина Польщі із захоптом зустрічала його. І у повідомленні КДБ до Політбюро ЦК КПРС було зазначено: «Багато хто з польських товаришів, спостерігаючи за папським тріумфом, визнають, що ідеологічну битву ми програли».

Варто звернути увагу і на важливість релігійних діячів та їх вплив на думки та погляди мирян і державно-церковні відносини. У католицькому світі було багато таких осіб, серед них – і вже згаданий Іван Павло II, який був захисником «католицької держави польської нації».

Святий Престол сформував нові підходи щодо співпраці з іншими країнами. Адже ще після Другого Ватиканського Собору було рішуче відкинута концепція інтегризму, прихильники якої, як зазначає С. Маркевич, «прагнуть до повної кларикалізації всього життя суспільства і особистості, до абсолютного верховенства церкви над державою – спочатку в окремих країнах, а з часом у масштабі всього світу». Тобто концепція інтегрисів передбачала повернення до середньовічної моделі відносин між світською і церковною владою, яку в умовах зменшення суспільно-політичного впливу Католицької церкви неможливо було б застосувати ефективно. На зміну цій концепції прийшла реформістська, основа якої полягає в тому, що церква має верховенство та незалежність у духовних справах, а держава – у світських. Втім, церква і держава не мають залишатися осторонь одна від одної, а співпрацювати для досягнення блага кожної конкретної людини. Тобто можна стверджувати, що церква відійшла на доктринальному рівні від політичних справ і перейшла на позиції налагодження двосторонньої співпраці, що також сприяє становленню і розвитку дипломатичних відносин, налагодженню двосторонньої співпраці, особливо в країнах, де католицьке населення становить більшість. Що ж стосується тих країн, де католики становлять меншість, то успіх Папської дипломатії можна пояснити тим, що Католицька церква за часів Івана Павла II стала більш відкритою та толерантною до діалогу, завдяки чому завоювала прихильність.

Це є доказом того, що релігія як мова, вона додає особливу силу і виразність ідеям у боротьбі з іншими ідеями, як ідентифікаційний маркер величезної демаркаційної сили, особливість, яка має неабияку силу, що може окриляти суспільство та народи на вираження своїх думок та захист їх. І інколи в таких масштабах, які мало хто очікував. З огляду на це, на думку авторів, дивним є ігнорувати чи не звертати уваги на участь релігії в політиці [73].

ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНІ ВІДНОСИНИ У КРАЇНАХ ЦЕНТРАЛЬНО-СХІДНОЇ ЄВРОПИ

Польща, Словаччина, Угорщина, Чеська Республіка, з огляду на історично обумовлені традиції, особливості духовної культури та менталітету народу, по-своєму вирішує питання державно-церковних відносин, гарантій свободи релігії та її конфесійної інституціоналізації, толерантизації міжконфесійних взаємин. Кожна держава намагається створити умови для задоволення релігійних потреб віруючих і суспільства, надання релігійним громадам більшої свободи діяльності. Розглянемо особливості та динаміку змін відносин держави та церкви в цих країнах.

1. Конституційно-правовий і суспільний статус церкви в Польщі.

Церква і Польська держава мають схильність до підтримання толерантних зв'язків, але так було не завжди.

У період другої Польської Республіки (1918-1939) виступи проти церкви окремих груп населення відбувалися так само часто, як і в періоди панування на території Польщі чужоземних політичних режимів. Проте в міжвоєнну добу держава і церква на загал співіснували гармонійно. Вони укладали між собою взаємовигідні угоди, які стримували протирежимні виступи римо-католицької церкви як визнаної національної конфесії. «Навіть за сприятливих умов Цезар і Господь – не найкращі партнери» – цитуючи норму римського права, вважали поляки [191, s. 160].

20-30-і роки в Польщі характеризувалися конфронтаціями всередині держави, суперечками між урядом і Ватиканом, урядом та

окремими верствами населення з приводу ставлення Святого Престолу до можливого незалежнення Польщі в церковно-релігійному аспекті, адже Ватиканська правляча верхівка не хотіла втрачати свій вплив на суспільне життя польської громадськості, бажала тримати поляків у своєму підпорядкуванні через покору офіційній католицькій доктрині. У свою чергу уряд, за правління Ю. Пілсудського, негативно ставився до прагнення Ватикану поневолити народ через домінування релігії і церкви в державі, а правлячої верхівки католицьких священиків – управляти державою і народом. Зрозумівши це, папа Римський змінив свою політику і підтримав Ю. Пілсудського, що трохи послабило протистояння чиновників і релігійної верхівки, але деякі з впливових представників церкви назавжди залишилися противниками маршала [206, с. 200-201].

У 1948 р. було взято курс на будівництво «основ соціалізму» за радянським зразком. ПНР увійшла до Ради економічної взаємодопомоги (РЕВ, 1949 р.) та Організації Варшавського договору (ОВД, 1955 р.). Почалися масові репресії противників режиму, особливо католицької церкви. Численні загадкові вбивства священнослужителів, які здійснювалися завжди «невідомими правопорушниками», були характерною рисою антицерковної політики комуністичного режиму [45, с. 271].

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

Система відокремлення церкви від держави не могла бути здійснена одним актом. Процес було розпочато ще Маніфестом польського комітету національного визволення від 22 червня 1944 р., а конкретні основи віросповідної політики ПНР знайшли своє відображення в Конституції 1952 р. [40], яка скасувала конкордат і в якій зазначалося, що взаємини між державою та церквою визначаються виключно державними законами. Стаття 69 Конституції гаранту-

вала громадянам, незалежно від їхнього ставлення до релігії, рівні права в усіх сферах політичного, економічного та культурного життя. Держава проголосила захист свобод віруючих та атеїстів. Слід зазначити, що форми цього регулювання мали занадто загальний і символічний характер. Це призводило до того, що свобода совісті не гарантувалася повною мірою за допомогою дії конкретних правових механізмів, що породжувало чимало труднощів на шляху втілення її принципів у життя. Церкву в країні не було наділено правоздатністю юридичної особи [166, s. 127]. Подібні недоліки мали місце й у Конституції ПНР 1976 р.; головним із них було невизнання за церквою права юридичної особи [184, s. 97]. Це не відповідало реальному статусу церкви в державі, тому нерідко на цьому підґрунті виникали конфлікти. Органи влади Польщі ввели обов'язкову присягу для священників [127, с. 123]. За прикладом «старшого брата» для здійснення контролю за дотриманням законодавства про релігію та церкву було утворено державний орган – Міністерство у справах віросповідання при Кабінеті Міністрів ПНР.

У 1950 р. кардинал Стефан Вишинський з власної ініціативи підписав *modus vivendi* з державою, що зобов'язував римо-католицьку церкву лише «поважати закон і державну владу». До речі, угода підписана того ж року з угорською церковною ієрархією, вимагала від церкви «підтримувати державну систему». Для комуністів ці угоди були лише тактичними тимчасовими домовленостями. У Польщі вони фінансували так званих священників-патріотів та підтримували організацію «Пакс». «Пакс», що його заснував перед війною правий екстреміст Болеслав Пясецький, мав на меті сформувати спільну католицьку платформу, яка допомогла б групі долучитися до керування державою. Спротив церкви цим зусиллям, призначеним розхитати її внутрішню єдність та змусити до подальших поступок, призвів до репресій. У 1951 р. єпископа Ч. Качмарека було заарештовано і через два роки засуджено до суворої кари. Кульмінація припала на 1953 р., коли після смерті Сталіна заарештували та інтернували і самого кардинала Вишинського [8, с. 308].

Релігійний портрет поляків кінця 80-х років ХХ ст. був досить оптимістичним. Атеїзм і релігійний індіферентизм були рідкістю

(близько 5 %), дуже високою була готовність декларувати конфесійну належність (дедалі частіше й до позакатолицьких спільнот). Показники самопроголошення віри доводять, що в період так званого реального соціалізму релігійність не стала маргінальним явищем, що релігійний елемент був дійсністю, яку відчувала абсолютна більшість молодого і дорослого поколінь поляків (понад 90 %) [56, с. 110]. Прагнення творити в Польщі соціалістичний лад у поєднанні зі спробою одночасно елімінувати релігійні вірування (релігію трактували як чинник, що відчужує людину) дало змогу поставити проблему релігійної віри як справу збереження вірності культурній ідентичності народу, оживило стереотип поляка-католика. На цьому тлі не лише збереглася, а й розвинулася та зміцніла релігійність у сенсі «віри народу» (церква як велике спільне добро народу). Боротьба комуністичної держави з релігією опосередковано працювала на авторитет церкви і схилила поляків у її бік (церква як найбільш вірогідна інституція спільнотного життя).

У 80-і роки ХХ ст. в Польщі розвивалися релігійні рухи і спільноти, пов'язані з католицькою церквою. Наприкінці 80-х років почали широко розвиватися релігійні рухи сектантського характеру. Деякі з них називали себе християнськими, інші були навіяні релігіями Сходу, ще інші стали відлунням існуючих суспільно-політичних ідеологій. Часто вони пропонують замітники та символічні еквіваленти релігійного переживання. Діяльність сект і нових релігійних рухів здійснюється переважно у вибраних суспільних групах стратегічного значення (наприклад, серед молоді). Експансія нових релігійних рухів продовжувалася в 90-і роки минулого століття [56, с. 110-111]. З огляду на це нова суспільна ситуація спричинилася до необхідності подумати над тим, що є релігією, а що нею не є, а також до часткового відходу від теорії і методів до того часної соціології релігії.

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

модернізаційні процеси у суспільно-політичному житті країни, чи, може, їй краще залишатися в ролі стороннього спостерігача?

Відповідаючи на ці значущі питання, варто зосередити пильну увагу на характеристиці питомих рис католицизму і церкви як інституції в Польщі у переддень мирної революції, оскільки ці риси «увійшли» у процеси трансформації. Передусім зазначимо, що католицизм є універсальною релігією з централізованою структурою, але кожен місцевий костел у соціологічному трактуванні має свою специфіку. У свідомості поляків і розумінні церкви католицизм є релігією, що безумовно пов'язана з польською самосвідомістю. Зв'язки релігійної ідентичності з ідентичністю національною становлять міцне, загалом безрефлексивне сплетіння відчуття одночасної приналежності до польського етносу і до католицизму. Свідомість такого типу значно зміцнилася в результаті перебігу історичних подій, перш за все внаслідок поділів, які більш ніж на 100 років позбавляли Польщу державності. Тут важливим є той факт, що на політичну ворожість до завойовників накладалася й релігійна «чужинність», внаслідок якої навіть у сучасній Польщі чи не всіх німців вважають виключно протестантами, тимчасом як українців, білорусів, росіян, які отримали понятійне прізвисько «руські», – тільки православними. У цей час також зміцнилася і роль католицької церкви як захисника польської самосвідомості і заступника народу. Після короткого періоду державної самостійності та незалежності в 1918-1939 р. у Польщі, підпорядкованій Радянському Союзу, ця роль зберігалася до самого краху комунізму. Такий специфічний комплекс католицизму та національної церкви, на думку автора, слід розглядати з точки зору категорій «громадянської релігії» як пов'язаних із патріотизмом та взаємозв'язком між релігійними та національними святами. Це знайшло своє відображення у символіці (порівняння Польщі з Христом, який страждав на хресті) або в компенсаційному месіанстві, що пророкувало польському народу важливу роль у Європі та світі [174, s. 18-24]. Католицька церква в Польщі у цих історичних і політичних умовах виробляє особливу теологію народу, наслідком якої є сакралізація цього поняття і пов'язаних з ним цінностей [172, s. 158-171].

Застосовування в Польщі гасла-твердження про нерозривний зв'язок між польськістю та католицизмом наводить на думку про те, що «хто не є католиком, той не є правдивим поляком». Стереотип «поляк-католик», – слушно зауважує психолог релігії З. Хлевінський, – шкодить польській національній культурі, оскільки вилучає з неї великі й вагомні сфери (йдеться про внесок некатоліків у польську культуру) та усуває з національного життя багато цінних людей, які, хоча й не ідентифікували себе з католицизмом, однак ідентифікували себе як поляки за національністю. Коли релігія стає символом національної ідентичності, вона є об'єктом маніпуляцій. Насправді ні католицизм не є патентом на польськість, ані польськість – на католицизм. Вітчизна і держава є спільним добром католиків і некатоліків.

Важливою рисою католицизму в Польщі, пов'язаною з історичними обставинами, є також розширене розуміння релігії, що торкалося й позарелігійних сфер, а загалом – його зв'язок із політичною опозицією. Це торкалося, крім іншого, участі в релігійному житті та діяльності церкви й виражалося у зв'язку з церквою осіб, які були байдужими до релігії або навіть невірними, з лівими поглядами, що відображає ортодоксальність Польської об'єднаної робітничої партії (ПОРП). Прояви зазначеної ситуації чітко проявлялися у 80-х роках минулого століття, після утворення «Солідарності», коли участь у релігійних обрядах трактувалася як форма протесту проти політичної влади. Інший аспект цієї проблеми – інституційний, знайшов свій вираз у позарелігійних функціях церкви, яка стала захисником прав людини, легалізувала опір політичній державній владі, а після проголошення у 1981 р. воєнного стану підтримувала активних членів «Солідарності», яких переслідували. Церква стала знаком свободи і анклавом правди, поневоленої політичною цензурою. Вона стала також символом надії на політичну незалежність і демократизацію життя.

По-перше, церква в Польщі відігравала таку ж роль, що й у інших традиційних суспільствах. Комуністична ідеологія, яка була присутня в усіх сферах життя поляків, створила контр-ідеологію, основною дієвою особою якої, символічною та політичною, стала

церква. По-друге, церква та її прихожани були значною мірою «акusherами» громадянського суспільства. Амвони, катехітичні зали, конференц-зали при монастирях стали місцями, в яких відбувалися публічні дебати з найважливіших і найболючіших питань. Портрети, переконливим виявом громадянського суспільства, що зароджувалося, стали релігійні ритуали: процесії, паломництва, участь (у тому числі й невірнучих) у службах і молитвах, зустрічі з папою.

В цілому релігійність поляків у період, що передував реформам, характеризувалася прив'язаністю до ритуалу, міцним зв'язком із церквою. Наука про Бога, що досліджувалася соціологами релігії в різні періоди, зокрема й у 70-і та 80-і роки минулого століття й пізніше, знаходилася на досить низькому рівні. Показовим є приклад, який наводить молода авторка однієї з робіт із ряду соціологічних досліджень, виконаних у 1995-1997 рр.: вона описує суперечку зі своєю матір'ю, яка «не повірила їй, що Богоматір не була полькою». Представники католицької еліти, яким властиві як поглиблені знання, так і переживання містичного зв'язку з Богом, становили в кількісному відношенні незначну меншість. Релігійність у Польщі була переважно національною, традиційною. Однією з її характерних рис була релігійна соціалізація і громадський контроль за релігійною належністю, передусім в аспекті релігійних практик [Див. : 132]. Релігійні мотивації, що переважали в Польщі, також вважаються соціологами традиційними, тобто вони є обґрунтуванням власної віри, що апелює до спадщини та традицій [171, s. 153]. Ці риси добре узгоджуються з політикою «примаса тисячоліття» С. Вишинського, який дбав про єдність церкви за одночасної відмови від диференціації пастирства і небажаних реформ, зокрема пов'язаних з реалізацією ухвал II Ватиканського Собору. Зрештою, слід зазначити, що це мало своє глибоке обґрунтування – як з точки зору набожності й мужності примаса, так і з точки зору його концепції захисту від загрози атеїзації та маргіналізації костелу. Варто також згадати, як у 1975-1976 рр. кардинали С. Вишинський і К. Войтила виступили проти конституційних доповнень про «непорушні та братерські зв'язки з Радянським Союзом» і «керівну та спрямовуючу роль Польської об'єднаної робітничої партії» [23, с. 33].

Комуністичний період добре характеризує метафора про церкву як про «оточену твердиню». Водночас це не означало ототожнення всіх католиків з офіційною моделлю. У Польщі також тривала практично непомітна і фрагментарна модернізація, яка викликала зміни й у релігійності: селективність у прийнятті віри та додержання моральних католицьких норм, особливо у сфері обрядів і звичаїв. Наявність таких рис релігійності дозволяє зробити висновок, за яким у Польщі після Другої світової війни, хоча й неявно, відбувалася приватизація релігії [132, s. 223-233]. Церква вступила у трансформацію з великим капіталом суспільної поваги й довіри; про це свідчить той факт, що в соціалістичній державі у 80-і роки минулого століття, за даними різного роду опитувань, біля 80 % населення декларували переконання в тому, що церква належним чином служить суспільним інтересам. Внутрішні напруження в церковному середовищі, пов'язані, скажімо, з реформаторськими постаннями католиків, були невідомі загалу. Публічні дебати з проблем релігії, церкви або моралі не проводилися. Костел уявлявся сильним, компактним, акцентованим клерикальним авторитетом (на відміну від слабкого й безсилового мирського загалу), дисциплінованим, зі стрункою ієрархією [150, s. 22-23; 185, s. 12].

Антикомуністичний рух у Польщі і пов'язана з ним «релігійна відлига» набули нового виміру після події, яка відбулася в Римі наприкінці 1978 р.: обрання кардинала Войтили папою під іменем Івана Павла II. Наступного року гереківський режим дозволив його візит на Батьківщину. Пов'язані з візитом урочистості, в яких брали участь величезні натовпи, надали союзові інтелігенції, робітників та церкви нового, загальнонаціонального, патріотичного та етичного виміру. Народ також усвідомив свою силу проти партії та державного апарату, які не могли заподіяти нічого, крім дрібних утисків. «Під час папського візиту, – твердить американський історик польського походження П. Вандич, – Польща була іншою, вільною країною» [8, с. 322 – 323].

Ця визначна подія в історії Польщі створила нові умови для врегулювання державно-церковних відносин. На початку 80-х років влада стала ліквідувати перешкоди у сфері релігійної свободо-

ди. Наслідком стало відродження релігійного життя, що призвело до зростання чисельності релігійних громад, будівництва нових культових будівель, лібералізації законодавства про свободу совісті та діяльність релігійних організацій.

У 1980-1981 роки віруючі Польщі отримали можливість регулярно слухати Богослужіння по державній радіомережі. Було створено спільну комісію уряду та Єпископату, яка почала роботу над правовим врегулюванням проблемних питань. Польський уряд, під тиском опозиції, змушений був виступити з ініціативою про офіційні переговори з керівництвом римо-католицької церкви з метою визначення статусу останньої в державі. Переговори тривали протягом декількох років, їх результатом стало прийняття 17 травня 1989 р. трьох законів: «Про відносини держави та римо-католицької церкви»; «Про гарантії свободи совісті та віросповідання»; «Про соціальне забезпечення духовенства». Зміст згаданих законів було приведено у відповідність з міжнародними зобов'язаннями країни в галузі прав людини [64, с. 154]. Церква Польщі стала потужною силою, що відіграла важливу роль у підготовці мирної революції 1989 р. За словами публіциста Є. Сурдиковського, церква в житті польського народу була, «по-перше, національним прапором, по-друге, націленим у Маркса, по-третє, єдиним свідомством правди та свободи» [Цит. за: 38, с. 13]. Польща була першою країною соціалістичного табору, яка прийняла пакет документів, що став важливим кроком на шляху утвердження демократії, громадянських прав і свобод [6, с. 9].

Відповідно до статті 26 закону «Про відносини держави та римо-католицької церкви» у Війську Польському було відновлено інститут капеланства. Вже в 1990 р. у Війську Польському служили 25225 військових священників [127, с. 123].

Заслуговує на увагу той факт, що Польща стала першою країною Східної Європи, яка закріпила на конституційному рівні право громадян на заміну військової служби. У червні 1988 р. Сейм Польщі ввів нову форму виконання військового обов'язку – замінну альтернативну службу. В січні 1991 р. декретом папи Іоанна Павла II було відновлено польську військову ієрархію. Конгрегація єпископів затвердила статут польської військової єпархії [58, с. 288].

Правові засади державно-конфесійних взаємин у нових посткомуністичних умовах, обсяг прав вірників було визначено Законом Польської Республіки від «Про гарантії свободи совісті та віросповідання [190, s. 347-368], 17 травня 1989 р. зі змінами від 26 червня 1997 р. У відповідності до статті 1 Республіка Польща забезпечує кожному громадянину свободу совісті та віросповідання, котра полягає у свободі вибору релігії та релігійних переконань, їхніх висловлювань – індивідуальних і колективних, приватних і публічних. Віруючі громадяни всіх віросповідань, а також невіруючі мають рівні права в державному, політичному, господарському, суспільному і культурному житті. Уряд сприяє релігійним конфесіям і не створює жодних перешкод для їхньої діяльності. Відповідно до закону та норм Конституції громадяни мають право: створювати релігійні спільноти (церкви та інші релігійні організації) з метою визнання й поширення релігійної віри; брати участь у релігійних діях та обрядах, а також виконувати релігійні обов'язки і відзначати релігійні свята; поширювати свою релігію і переконання, виховувати своїх дітей згідно з власними переконаннями в релігійному дусі; не розголошувати своїх релігійних уподобань; брати участь у роботі міжнародних релігійних організацій; користуватися джерелами інформації на тему релігії; виробляти й купувати предмети, потрібні для культових цілей та релігійних обрядів; стати священником або монахом; бути похованим згідно з релігійним ритуалом або переконаннями. Але закон передбачає і обмеження, що накладаються державою при реалізації цих прав, про що свідчить стаття 3: «Індивідуальне або колективне виявлення своєї релігії чи переконань може бути обмежене законом лише в інтересах охорони громадської безпеки, порядку, здоров'я або моральності населення чи законних прав і свобод інших осіб. Свобода совісті та віросповідання не може бути причиною звільнення від виконання суспільних обов'язків, передбачених законом» [190, s. 350].

Громадяни мають право надавати матеріальну допомогу церкві й іншим релігійним установам, а також благодійно-опікунським установам, і ніхто не може бути дискримінований або привілейований з огляду на віросповідну приналежність або релігійні переконання.

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

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

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

Згідно зі статтею 16 закону держава співпрацює з церквами та релігійними громадами у справі збереження миру, у визначенні умов розвитку держави та поліпшення моральної атмосфери в суспільстві. Стаття 19 передбачає, що церква та інші релігійні установи на рівноправних засадах користуються свободою здійснення своєї релігійної діяльності. При її здійсненні вони мають право: визнавати релігійну доктрину, догмати і принципи віри, а також літургію; організувати й публічно відправляти культ; надавати релігійні послуги; проводити обряди та релігійні зібрання [93, s. 352-368].

Церква та інші релігійні установи мають право володіння, управління, закладання і розширення цвинтарів для поховання; навчання релігії, виховання в релігійному дусі дітей і молоді, згідно з вибором їхніх батьків чи опікунів.

Консолідації польської демократії сприяло ухвалення нової Конституції, що набула чинності 17 жовтня 1997 р. і проголосила Польщу парламентсько-президентською республікою. Згідно з Конституцією Польської Республіки, церкви та інші віросповідні союзи рівноправні. Публічна влада в державі зберігає неупередженість у питаннях релігійних, світоглядних та філософських переконань, забезпечуючи свободу їх висловлення в публічному житті. Відносини між державою та церквами, а також іншими віросповідними союзами будуються за принципами поваги до їхньої автономії, а також взаємної незалежності кожного у своїй сфері, як і взаємодії на благо людини й загальне благо (стаття 25) [93, s. 352-368].

Особливістю польської Конституції є гарантування прав батьків та опікунів на забезпечення релігійної освіти й навчання своїх дітей (стаття 53). Для членів Сейму та Сенату, а також для Президента Польщі Конституція передбачає обов'язкову присягу з можливим виголошенням завершальної фрази «Хай допоможе мені Бог» (статті 104, 130) [39, с. 271-321].

Законодавство накреслює контур внутрішньої структури релігійних груп, видів їхньої діяльності, прав та обов'язків, відповідальності за заподіяння шкоди. Релігійні об'єднання можуть реєструватися в органах влади, але це не є обов'язковим, і вони можуть функціонувати вільно, без державної реєстрації. Відповідно до положень закону, прийнятого в червні 1998 р., реєстрація вимагає, щоб така група представила імена 100 її членів, а також загальні відомості про групу безпосередньо. Ця інформація про членство (тобто підписи) повинна бути підтверджена нотаріально, хоча часто виявляється, що така реєстрація є формальністю [184, s. 347-365].

За інформацією директора департаменту у справах віросповідання при Раді міністрів Польщі А. Чохори, очікують відповіді на свої заявки більш ніж два десятки конфесій. Хоча абсолютна більшість належить до римо-католицької та автокефальної польської православної церкви, дедалі частіше реєструються релігійні громади протестантського напрямку [79, с. 17-18].

Церква об'єднаних християн стала першою, яку польській владі довелося викреслити з реєстру релігійних союзів та організацій.

Детальний розгляд справи у Верховному адміністративному суді країни показав, що церква виявилася фіктивною, а її «натхненник» «лжеєпископ» заснував релігійну організацію, для того щоб скористатися митними пільгами при імпорті товарів у Польщу [90, с. 36].

Неабиякий науковий і практичний інтерес становлять норми Карного кодексу Польщі. Він оголошує поза законом публічну промову, що ображає релігійні почуття. За законом призначається штраф або до двох років ув'язнення за образу почуттів. Нові норми, проголошені в жовтні 2012 р., включають судове переслідування проявів ненависті в Інтернеті. Вони полегшують процедуру проведення розслідування, якщо зміст написаного є образливим з расової, національної чи релігійної точок зору. Громадяни мають право пред'явити позов уряду за конституційне порушення свободи віросповідання, а закон захищає їх від дискримінації або судового переслідування на основі релігії або віри.

Поза всяким сумнівом, польське законодавство про свободу совісті є ліберальним і ґрунтується на відокремленні церкви від держави і рівності релігійних організацій перед законом. Однак експерти вказують на наявність у законодавчій системі країни елементів, які можна витлумачити як надання специфічних привілеїв римо-католицькій церкві [24, с. 6].

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

тора Будапештського католицького університету, єпископа П. Ердо, за якою повноцінний, «справжній», у власному значенні слова, конкордат у досліджуваній період було укладено тільки з Польщею в 1993 р. [29, с. 2]

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

Угода із Святим Престолом визнає факт сповідування католицизму більшістю польського суспільства та підкреслює роль, яку відіграла католицька церква впродовж тисячолітньої історії Польської держави, а також значення понтифікату і папи Івана Павла II для сучасної історії Польщі. Конкордат проголошує, що держава і католицька церква в Польщі – незалежні та автономні. Церкві гарантується «вільне та публічне виконання своєї місії», ведення своїх справ на основі норм канонічного права. Угода з Ватиканом підтверджує принципи Конституції, на яких базуються державно-церковні відносини, і водночас вводить низку нових положень. Ці положення набули законної сили після того як парламент Польщі вніс певні зміни у шлюбно-сімейне законодавство та законодавство про освіту. До нових положень у взаємовідносинах між державою та церквою необхідно віднести передачу до відання католицької церкви цвинтарів, які раніше перебували у відомстві муніципальних служб. За умовами конкордату шлюби, що укладені в костелах, визнаються юридично законними і не потребують обов'язкової державної реєстрації [155, р. 491-513].

Держава взяла на себе субсидування Люблінського католицького університету та Краківської теологічної академії. Церквам надано право викладати основи релігії в школах та дитячих садках, організовувати вищу теологічну освіту [68, с. 47].

У 1999 р. папа Іван Павло II в черговий раз відвідав свою батьківщину – Польщу. Він високо оцінив ратифікований парламентом Польщі конкордат із Ватиканом. Під час візиту папа канонізував 108 католиків, вбитих нацистами під час Другої світової війни, та від-

відав Радзимірське кладовище, де поховано більш ніж тисячу солдатів, які загинули під час польсько-радянської війни 1920 р. [36].

Показовим та особливо корисним для України, на наше переконання, є польський досвід вирішення проблеми релігійної освіти. Незважаючи на комуністичне минуле та примусову атеїзацію, Польща залишається сьогодні країною з потужно представленою релігійною традицією, що, безумовно, позначається на взаєминах держави й церкви в освітній сфері. Згідно із Законом «Про систему освіти» від 1991 р. (Dziennik ustaw 1991 nr 95 poz. 425) та розпорядженням міністра освіти у справі умов і форм навчання релігії в публічних школах від 14 квітня 1992 р. (Dziennik ustaw 1992 nr 36 poz. 155), а також відповідно до угод із Ватиканом, усі релігійні організації, що визнані законом, мають право проводити в школі навчання релігії в обсязі 2 години на тиждень, якщо у класі є принаймні 7 учнів, які сповідують цю релігію. Релігійні організації та держава спільно провадять контроль за викладанням релігії. В разі якщо батьки проти вивчення релігії у школі, то діти вибирають між трьома додатковими гуманітарними предметами, по одному з яких вони атестуються [102, с. 74]. Показово, що проповідники, які навчають релігії в безкоштовних навчальних закладах, одержують зарплату за рахунок державного бюджету. Останнім часом переглядається зміст курсу релігійної освіти за рахунок відмови від традиційного законодавчого підходу і введення філософської, індивідуально орієнтованої проблематики, що спонукає осмислювати різноманітні життєві ситуації крізь призму віри.

Відомо, що Польща увійшла до Європейського Союзу, а отже, її законодавство узгоджено з міжнародними нормами, зокрема й питання християнської освіти. В цьому плані Україна може брати приклад з Польщі. Адже там навіть немає мови про якісь порушення Конституції у зв'язку із введенням релігії в систему освіти [102, с. 74].

Слід наголосити на важливому факті: принцип світськості держави не означає обов'язкового верховенства атеїзму та відвертої антиклерикальної спрямованості освіти. Відтак, освітня система посткомуністичної Польщі характеризується запровадженням релі-

гійної освіти у вигляді самостійних дисциплін у навчальних закладах всіх форм власності та гарантує учням право вільного вибору. На думку автора, держава не може й не вправі відмовити значній частині населення нашої країни в релігійній освіті. Відмова одним громадянам у релігійній освіті на підставі небажання інших громадян її отримувати порушує права перших. Українській церкві слід законодавчо гарантувати більш вільне та публічне виконання своєї місії, зокрема й у стінах загальноосвітніх шкіл.

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

Польські політологи слушно зауважують, що сутністю посткомуністичної трансформації суспільства є феномен «перебування в дорозі», який проявляється значно більшою мірою, ніж це має місце у стабільних країнах, причому чітко визначеним є лише пункт виходу, тимчасом як дійсність та обрії майбутнього залишаються неясними. У сценарій трансформування Польщі вписано прагнення до повноправного членства у світі західноєвропейської демократії, з чого випливає передумова наслідування країн Європейського Союзу, перш за все, з погляду економічного, юридичного, і значно меншою мірою релігійного.

На зміни, які відбувалися в державі, можна подивитися з різних перспектив: системної та суб'єктивної. З точки зору системної перспективи на перший план висуваються політичні зміни – на зміну однопартійній системі приходять система багатопартійна і демократична. Безпосереднім результатом таких перетворень постає суб'єктивізація суспільства, а наслідком цього – формування політичного суспільства. Розподіл політичної арени на партії лівого

спрямування, посткомуністичні партії і партії періоду після «Солидарності», численні та роздрібнені партії правого спрямування і центристські партії супроводжувався протягом останнього двадцятиріччя більшою або меншою диференціацією груп людей, які симпатизують тим чи іншим партіям, значною мірою в залежності від безпосередньої участі вказаних партій у діючому уряді. Парламентські та президентські вибори стають приводом до мобілізації та маніфестації політичних симпатій суспільства. Така можливість впливу на політичні реалії становила, у порівнянні з попередньою добою лицемірства, суттєву новачію. Постійні зміни відбуваються і в системі права [183, s. 121].

З точки зору суб'єктивної перспективи, іншими словами, з погляду так званої «пересічної людини» трансформація аналізується крізь призму проблем, які вона породжує. Нерідкими є сентименти, пов'язані з минулим, які живляться тими людьми, добробут яких внаслідок реформ значно погіршився. Значну групу людей, життя яких не можна назвати ситим і привілейованим, у сучасній Польщі становлять пенсіонери, жителі сіл та люди, які живуть на соціальну допомогу. Загалом у 2000 р. їхня питома вага становила 47,3 % суспільства [192, s. 99]. Програмні гасла партій під час виборчих кампаній являють собою вдалий огляд проблем, що турбують поляків після 20 років реформ. Не випадково польський суспільствознавець М. Жюлковські слідом за Р. Дарендорфом стверджував, що найлегшою частиною зміни системи є реформи права та політичних інституцій [218, s. 177]. Процес трансформації суспільної свідомості є значно складнішим. З точки зору інших передумов, реформи в Польщі, а отже, й можливість пристосування до польських умов концепцій демократичних країн Заходу, здаються проблематичними. Польська дослідниця Я. Станішкіс, наприклад, наприкінці минулого століття наголошувала на повільності та незавершеності процесу формування середнього класу (типового для формування капіталізму на Заході), неможливості порівняння економічних процесів, що відбуваються в Польщі та західноєвропейському регіоні, а також процесів формування державних інституцій і політичної еліти [195, s. 168-174]. У свою чергу, П. Штомпка

вважає, що сама трансформація є передусім зміною не в політиці та економіці, а в культурі, свідомості людини, яка не встигає за глобальними змінами і бореться з відсутністю стабільності й довіри, неспокоєм, зазнаючи при цьому психологічної травми [200, s. 29]. Водночас такий образ є дещо спрощеним, оскільки з поля зору ніби випадають позитивні сторони трансформації: шанси, які вона приносить, зміни на краще, формування суспільних груп, що є виразними носіями – за термінологією М. Вебера – «трансформації» і «демократизації» [76, с. 31]. Нові економічні можливості, які приносить вільний ринок, були використані тими суспільними групами, котрі більшою або меншою мірою були схильні зайняти привілейовані позиції. Свобода, яку приніс крах комунізму і яка для деяких громадян постала тягарем, іншими була використана для збагачення. Змінилися життєві цінності, і з'явилися нові елементи стилю життя. Прозорість кордонів і відкритість усього світу дали полякам можливість їздити за кордон. Володіння закордонним паспортом перестало бути привілеєм обраних.

У польській пресі звертали увагу на те, що в деяких частинах Війська Польського піддаються дискримінації поляки православного віросповідання. На плацу їх змушують промовляти католицькі молитви. З огляду на це, наприкінці 1993 р. міністр національної оборони підписав наказ про створення у Війську Польському православного ординаріату – православної військово-церковної служби, а з 12 червня 1994 р. православні капелани приступили до пастирської діяльності. В січні 1995 р. міністр національної оборони Польщі затвердив Положення про пастирську діяльність у збройних силах Євангелістської церкви та про створення євангелістської військової служби [127, с. 128-129].

Процес формування нового типу взаємин між державою та церквою був обтяжений конфліктами. Наприкінці 1992 р. між лідерами католицької громади та політиками Польщі виникли гострі суперечки з цілою низки питань. Група «Католицька справа» у своїй заяві вимагала відставки уповноваженого з прав людини Т. Цилінські, зваживши на виявлене ним занепокоєння новими умовами викладання релігії в школах, які порушують, на його думку, консти-

туційні гарантії свободи совісті. Трохи згодом колишній лідер «Солидарності», а потім лідер політичної партії Демократичний Союз В. Фразенюк звинуватив католицьку церкву у прагненні об'єднати інституції держави та релігії в єдине ціле. Особливу увагу він звернув на наміри обмежити закріплене законодавством право на переривання вагітності. Чимало провідних журналістів Польщі відверто висловлювалися проти нового законопроекту в галузі телебачення та радіомовлення, що вимагав від теле- та радіостанції «зміцнювати сім'ю» та демонструвати «повагу до християнської системи цінностей» [131]. Збурило польське суспільство і прийнятий парламентом у 1993 р. закон, що забороняє (за окремими винятками) аборти.

Прийняттю Конституції Польської Республіки 2 квітня 1997 р. (про зміст якої йшлося вище) передували восьмирічна дискусія та узгодження між парламентськими фракціями та політичними партіями. Предметом більшості дискусій постала віросповідна проблематика. Парламентарі сперечалися про допустимість посилань у преамбулі Основного Закону на «Бога як вищий моральний авторитет» для держави і суспільства, про оптимальну модель взаємовідносин між державою і церквою, про відзначення особливої ролі в історії країни католицької церкви. Досягнутий компроміс основних партій з Єпископатом католицької церкви дозволив здобути більш ніж 2/3 голосів членів парламенту, необхідних для прийняття Конституції, і заручитися підтримкою населення на проведеному референдумі. З приводу змісту свободи совісті в Основному Законі країни прокатолицький публіцист Я. Новак-Єрезовський зазначив, що у Конституції «є Бог для тих, хто в Нього вірить, і немає Його для тих, хто в Бога не вірить» [Див. : 201, s. 13].

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

Польща першою з колишніх соціалістичних країн здійснила ліберально-політичну трансформацію, прийнявши нові демократичні норми в галузі віросповідання. Інші країни Варшавського пакту отримали чудовий приклад для формування в себе нової моделі державно-церковних відносин. Як наслідок цих трансформацій соціологи фіксують стрімке зростання релігійної мережі в цій центральноєвропейській країні. Якщо у 1989 р. в Польщі діяли 30 різних конфесій, то наприкінці 90-х років їх чисельність сягнула 80. Проведені в 1995-1997 рр. Центром вивчення суспільної думки Польщі дослідження дали цікаві результати. Згідно з ними, 79 % дорослих громадян вважали себе віруючими – це на 14 % менше ніж у 1989 р. 85 % поляків визнавали, що церква відігравала позитивну роль в історії Польської держави. 75 % вважали, що церква занадто сильно переймається політикою. 81 % громадян виступили проти втручання церкви в особисте життя громадян [64, с. 3-9]. На основі цих емпіричних даних можна зробити висновок про те, що в середині 90-х років ХХ ст. показники самопроголошення віри, так само як показники релігійних практик трималися на досить високому рівні з лише однією невеликою модифікацією. Вона стосується зменшення діапазону осіб, які проголошували себе глибоко віруючими (10-15 %), що могло вказувати на незначну зміну інтенсивності у ставленні до релігії. У світлі деяких зондувань громадської думки можна стверджувати, що в багатьох католиків є чимало вагань. «Це двозначна віра, змішана з підозрами та сумнівами, що випливають із зіткнення цінностей, які визнає суспільство, з цінностями, які приймає церква (афективно-пізнавальний дисонанс)» [56, с. 111], – підсумовує польський соціолог Я. Маріянський. Дослідник робить також цікаве спостереження, згідно з яким у Польщі частіше трапляються випадки релігійного анальфabetизму (незнання), ніж деформації релігійного знання (хибного знання). Багато католиків не мають чіткого знання основних релігійних тез. Навіть догми віри не є для частини католиків чимось «зрозумілим» і впізнаваним серед сукупності хибних тверджень [56, с. 111].

Посткомуністичні трансформації призвели до радикальних змін інституційного ладу в країні. Ці зміни значною мірою безпосеред-

ньо пов'язані з активною позицією католицької церкви – впровадження уроків релігії в публічних школах (катехизм був формально скасований у 1961 р.), ініціативи у справі повної заборони абортів, участь у пропаганді невідкладного підписання конкордату з Апостольською Столицею, дебати, присвячені новій конституції. Під цей вплив поступово підпадали всі важливі для суспільного життя інститути, окрім, здавалося би, католицької церкви, яка (як і в часи поділів Польщі, і після Другої світової війни) одна зберігає інституційну цілісність і чіку тотожність не порушили події «тихої революції».

Наполегливість і цілеспрямованість церкви найбільш виразно помітна у сфері політики, зокрема під час парламентської виборчої кампанії 1991 р. Польські єпископи говорили про це на численних пленумах і конференціях, а їхні відозви до віруючих мали багатомірний характер. Вони закликали до участі в голосуванні, борючись проти пасивності, аргументуючи це тим, що ніхто, тим більше віруюча людина, не може бути байдужим до того, якою буде політична спільнота, в якій доводиться жити [Див. : 205]. Волевиявлення дозволило католикам обрати тих людей, які гарантують устрій і розвиток держави, близький католикам, або такий, що «найбільше відповідає християнському баченню людини і громадським засадам Костелу». Згодом єпископи дещо деталізували цей образ: «Християнин не може вибрати такий устрій, який відмовляє Господу в участі у публічному житті. З цих позицій і слід аналізувати програми партій, що йдуть на вибори, і оцінювати їх чесно, у відповідності до об'єктивних принципів християнської етики». В інших листах Єпископату риси кандидатів, що розглядаються в рамках наведених вище принципів «об'єктивної християнської етики», підлягають певному уточненню. Це повинні бути «люди чесні й мудрі, які визнають євангелічну систему цінностей і польську християнську традицію», оскільки вони «гарантують дотримання ідентичності Народу та його християнських цінностей», які «відповідають за охорону життя людей від моменту його зародження». Детально висвітлено негативні риси потенціальних кандидатів [Див. : 205].

На початку 1990-х років у проповідях єпископів з'явилося декілька питань до самих себе: позитивні та негативні якості канди-

датів (до парламенту або сейму), критерії, якими мають керуватися виборці, а також питання, чому має слугувати обрання того чи іншого кандидата. І, нарешті, важливе питання про те, якою державою має бути Польща. В інтерв'ю від 1991 р. єпископ А. Оршулік на питання редактора – «На що звернути основну увагу – на належність кандидата і його етичні характеристики чи на його компетентність?» – відповів, що «католик-виборець має дивитися, чи кандидат відповідає всім критеріям. Важливими є етична сторона життя, погляди людини. Вірники визнають трансцендентну придатність кандидата і відповідність його поглядів позиції держави». Це мало своє відображення і в суперечках, що точилися навколо проєктів Конституції, яка остаточно увійшла в життя поляків у 1997 р. Суперечка торкалася, між іншим, формули, що описує взаємовідносини між державою і церквою. Записана у проєкті формула відокремлення церкви від держави була засвідчена церковною стороною. Позиція Конференції Єпископату Польщі у питаннях нової Конституції містила також елементи критики проєкту і постулати на зразок: «Вважаємо також за необхідне відобразити в тексті конституції найбільші цінності польського народу, цінності, що творили його історію і долю, цінності, тісно пов'язані з євангелізацією суспільства. Слід вилучити з конституції формулу про відокремлення католицької церкви від держави. Конституція має визнати католицьку церкву юридичною особою публічного права». До цього додається меморандум 1947 р. як вираз солідарності з пропозиціями, що в ньому містяться. Там, між іншим, є теократичні формули на зразок: «Річ Посполита, як суспільне і політичне зібрання польського католицького народу, має бути в конституції християнською державою, яка визнає Бога як верховного владика, бере участь в актах віддання шани Богу і цінує католицьку совість громадян, полегшуючи визнання ними віри і досягнення кінцевої мети». Єпископи формулювали місце Польщі у більш широкому контексті – цілого світу, і перш за все, перед перспективою входження до Європейського Союзу, – Європи. У пасторському листі Єпископату Польщі від 30 червня 1991 р. в контексті року випробувань, пов'язаних із катехізацією у школі, було сформульоване питання, яке пізніше було визнане дуже

характерним і багаторазово цитувалося: «Добігає кінця друге тисячоліття Христової ери, а для євангелізації все ще характерні скоріше завдання, аніж звершення. Неможливо Боже Слово і Боже Євангеліє вимірювати тимчасовими успіхами. Чи Європа не має, однак, права спитати, чому саме Польща почала безкровний бій за нову формацію людини? Автор переконаний у вирішальній ролі, яку відіграє Польща, польський народ і польський католицизм разом із церквою в діяннях світу і Європи. Ідеї християнської держави протиставляється Західна Європа як «зіпсута земля», що хоче підкорити Польщу, приносячи сімейний розлад, втрату віри...» [149, s. 9].

Неабияке значення для визначення геополітичних орієнтацій мав візит польських єпископів до Брюсселя в 1997 р. Він, щоправда, не поклав край критичним закидам на адресу «зматеріалізованої» Західної Європи, однак поряд із ними лунали й заяви, що однозначно схвалюють входження Польщі до Європейського Союзу. Наприклад, єпископ Т. П'єронек публічно стверджував, що «не можна використовувати церкву для європейської демагогії та підігрівання антиєвропейських настроїв. Об'єднаній Європі немає альтернативи» [183, s. 130].

Схожі думки церковні ієрархи висловлювали й на початку XXI ст., однак в їхніх виступах помітна зміна акцентів. В одному з інтерв'ю 18 травня 2000 р. примас Ю. Глемп як найбільшу загрозу для Польщі назвав ідеологію секуляризації, втрату духовних цінностей, сектантство, а в перспективі – об'єднання Європи та іслам. Також він позитивно окреслив роль християнства у процесі об'єднання Європи, формулюючи релігійне послання: «Сьогодні церква хоче надати людям те ж саме: стверджувати, що вище економіки стоїть правда, що окрім прибутку є місце і для любові, що більш важливо «бути», а не «мати». Це фундаментальні принципи, які ми хочемо нести людям» [165, s. 12]. Архієпископ Г. Мушинські, в інтерв'ю в березні 2000 р. з нагоди зустрічі у Гнезно семи президентів також наголошував на питаннях релігійних цінностей як елементу ідентичності Європи. На запитання журналіста про можливу роль Польщі він не говорив про «створення нової людини в Польщі», що мало би стати повчальним для Європи, а стверджу-

вав, що «єдність визнання зобов'язує нас, як християнський народ, нести у світ те, що є важливим для християнства: свідчення життєвості віри. Перш за все – через Євангеліє, і щоденно. Богослужіння має свій сенс тільки тоді, коли воно є доповненням свідчення життя. Польща не є тільки країною, у якої інші мають чомусь вчитися, але й навпаки – поляки повинні переймати в інших країн Європи щось, що має більшу цінність» [Див. : 165]. З'являється нова, інша «оптика», крізь яку оцінюються взаємні стосунки Польщі та Європи, поляків та інших народів.

Архієпископ Ю. Жицінські стверджує, що те, «чи збережемо ми свою католицьку ідентичність у Європі, що змінюється, залежить не від політичних рішень, а від того, чи зможемо ми глибоко вірувати в Бога, вносячи в нові умови життя свідоцтво любові до Христа. Якщо нам бракуватиме глибокої та живої віри, навіть якщо ми опинимося поза структурами Союзу, молоде покоління буде шукати інших взірців у житті, чужих християнству, наслідуючи стиль, який вони бачать у засобах масової інформації або під час виїздів за кордон» [62, с. 31]. Згідно з Ю. Жицінським, побудова об'єднаної Європи є спільним завданням всіх європейців і полягає у створенні спільноти духу, яка виростає зі спільного коріння християнської культури. Заслугує на увагу також той факт, що єпископи не брали участі у черговій президентській кампанії, що тривала з осені 2000 р. Кількість публікацій, які торкалися політики на початку 90-х років минулого століття, в багато разів перевищувала їх число за 2000 і 2001 роки. Наприклад, у перебіг парламентських виборів єпископи втрутилися тільки перед виборами – 25 серпня 2001 р. у Ченстохові з нагоди свята Богоматері Ченстоховської, підготувавши адресований вірникам документ «Слово Пастиря Ради польського Єпископату перед парламентськими виборами». У листі вказувалося на загрозу, передусім морального плану, пов'язану з переходом влади до лівих і ліберальних угруповань. «Католицька спільнота не може підтримувати політичне угруповання, яке просто декларує наміри впровадження законів, що спрямовані проти фундаментального права на життя. У Європі, що об'єднується, ми мусимо зберігати свій етичний лад. 40-мільйонний народ гідний

мати своїх представників у парламенті, які свідомі відпрацьованої віками ідентичності, діють у політично-економічній області, дбаючи про відповідне формування молодого покоління, опікуючись культурною спадщиною і зберігаючи таку систему цінностей, яка в сучасній Європі не зіштовхне Польщу на небезпечний шлях дилетантського погляду на народ і державу» [Див. : 214, р. 87].

У польському сьогодні в католицькій церкві існують серйозні проблеми у стосунках з представниками демократичних сил. А польська демократія має серйозні проблеми з польською католицькою церквою. В будь-якого польського священика може виникнути питання: як могло статися, що церква, яка зробила значний внесок у звільнення Польщі, тепер піддається критиці в Польщі вільній? Як сталося, питає себе пересічний поляк, що демократія, яка повернула Польщі всі її права, критикується сьогодні ще більш завзято, аніж раніше тоталітарні комуністичні режими? «Чому «толерантність» стала підозрілим словом?» – з тривогою запитує знаний польський інтелектуал А. Міхнік [60, с. 50].

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

довіри до церкви. Проникливий коментатор історичної долі Польщі Й. Тишнер вважає, що тоталітарний комунізм, який намагався витіснити релігію, сам був пародією на релігію у спробах встановити абсолютну істину. Він вбачає в тоталітаризмі випробування самої суті віри. Комунізм сприяв очищенню віри, вносячи в неї відому долю героїзму. Політизація християнства, на думку Й. Тишнера, призводить до формування політичної релігії: «Політична релігія з'являється тоді, коли характеристики політичного опонента ґрунтуються на релігійних категоріях. Політична релігія, яка розвивається, за своїм характером подібна до «релігії тоталітаризму». Тоталітаризм пропонує свою власну ідею абсолюту, тимчасом як політична релігія на початковому етапі експлуатує основну ідею Бога в політичних цілях. Однак подібна експлуатація була б неможливою без фальсифікації ідеї Бога, хоча сама вона не обов'язково є такою ж очевидною, як при тоталітаризмі. Політична релігія змінює саму суть влади. Стаючи інструментом політики, віра втрачає свою глибинну релігійну сутність. Але й сама політика не є незмінною. Сутність політики, як прийнято вважати, – це турбота про загальне благо, яка втілюється в життя шляхом реалізації принципу верховенства права. Що ж до політичної релігії, то вона прагне не до верховенства права, а до верховенства правителів, і експлуатація релігії має на меті досягнення абсолютної влади. Світська влада зливається з релігійною владою. Політика намагається самовиразитися, докладаючи зусиль у напрямі виправдання. Супротивником короля стає той, хто уклав угоду з сатаною. Хіба ми можемо говорити з кимось подібним? Навіть спільна поява на публіку гідна осуду» [202, s. 175]. Звідки політична релігія бере свій початок? Якщо знехтувати опортунізмом і виключно цинічним використанням релігії, ми маємо шукати її коріння в самій формі польської релігійності. Й. Тишнер зазначає: «Основною є проблема свідчення. Ми маємо свідчити! Ми вийшли з комунізму як свідки віри. Як свідки віри ми згуртувалися в маси, що святкують 1000-ліття Польщі. Як свідки ми святкували вибори польського папи. Як свідки ми вітали Івана Павла II на його батьківщині. Як свідки ми ризикували своїм життям, беручи участь у страйках, ми будували церкви, ми навчали

наших дітей катехізису, ми зустрічали наших співвітчизників, які поверталися на батьківщину. З нашого боку це все було одне велике свідчення... Не можна сказати, що політична релігія є релігією свідчення. Тому я кажу, це наш шлях» [202, с. 177].

Тобто, є чимало ознак того, що практично одразу після повалення комуністичних режимів у країнах Центрально-Східної Європи почали формуватися елементи відчуження між церквою і національною елітою. Це явище тим більше парадоксальне, чим активніше демонстрували еліти свою відданість релігійним цінностям, символам та окремим ієрархам. Поза сумнівом, у дезінтегрованому суспільстві для осіб, які мають у ньому високий статус, обіймають позиції влади чи орієнтуються на її досягнення, церква є досить привабливою інституцією. Адже вона має глибоко ешелоновану структуру, надійну комунікацію, достатньо дієвий ідеологічно-пропагандистський апарат. Однак посткомуністичні еліти у своєму ставленні до релігійних інституцій практично від самого початку починають так чи інакше маніфестувати «родові плями» суспільно-політичного, культурного, соціально-психологічного контексту, який їх формував, як на це вказує В. Єленський [Див. детал. : 25].

Можна пригадати, як, відкрито спираючись на католицьку церкву, Л. Валенса програв президентські вибори в 1995 р., оскільки недооцінив сили опору польського громадянського суспільства відновленню впливу католицької церкви у громадській сфері. Це ознака того, що в Польщі, так само як і в інших країнах Центрально-Східної Європи, еволюція відбувається в напрямі відмови від духовного панування католицької церкви, демонструючи бажаність неконфесійності громадянської влади. «Претензії католицької церкви в Польщі та православної – в Росії показують, як важко для багатьох людей сприйняти всі наслідки справжнього відокремлення церков від держави» [10, с. 50], – слушно зауважує французький соціолог Ж.-П. Віллем.

Засуджуючи в енциклопедії «Evangelium Vitae» (1995 р.) «тиранію» демократичних держав, які легалізували, за певних умов, аборт, Іван Павло II розвиває думку про межі демократії як систе-

ми, що є не самоціллю, а має залишатися підпорядкованою моральному закону [10, с. 50]. Звідси конфлікт суверенітетів демократичного суспільства та церкви, яка, будучи «володаркою істини», не може прийняти повної емансипації людини та суспільства від традиції та авторитету.

Значна частина польського суспільства і польська церква зустріли падіння комунізму в 1989 р., будучи впевненими у своїй політичній непогрішності. У цієї безгрішності два обличчя – морального абсолютиста, шукача абсолютної справедливості, і повстанця, який повалив комунізм і прагне до влади. Але в обох проявах була відмінна риса, яка споріднювала їх із людиною з попередньої ери радянського комунізму – звичка до маніхейського мислення. В радянські часи комуністична партія обіцяла своїм підданам залучення їх до абсолютної істини, а комунізм подавався як остаточна мета на шляху до абсолютної справедливості. З одного боку, комунізм був нібито «царством свободи», втіленням абсолютного добра, світу рівних, вільних і справедливих людей, які згуртувалися для боротьби зі світом абсолютного зла – експлуатації, рабства і соціальної нерівності. З іншого боку, комунізм проголошував власне відкриття секрету історичного детермінізму і непогрішність свого передбачення майбутнього. Тому «безкласовий рай» не тільки не був світом мрій; більше того, він був «раєм», якого не можна було уникнути. Протестувати проти комунізму, який створив ілюзію раціонально організованої і «вільної» праці, могла тільки обмежена людина. Саме це робило радянський комунізм не просто поліцейською диктатурою. Система отримала підтримку народу. На думку Й. Тишнера, людина, яка зобов'язана цими ілюзіями комунізму, постала залежною від нього. Так виник конфлікт між повстанцями і молодістю демократичною державою.

Чи можливий «католицький фундаменталізм»? Чи цей термін вигадали противники церкви? Схоже на те, що в Польщі виник певного гатунку католицький фундаменталізм, що взяв на озброєння тактику, яка властива всім різновидам релігійного фундаменталізму. Зокрема, він використовує з вигодою для себе всі блага і зручності, які надає демократичний лад, з фінансовими перевага-

ми включно. Водночас він звинувачує демократичний порядок у втраті цінностей і намагається, таким чином, нав'язати демократії власну систему цінностей. Це означає, що суспільство в цілому, навіть якщо воно дотримується принципу плюралізму, має жити згідно з цими нормами. Католицький фундаменталізм гостро викриває «чуму лібералізму» в лоні церкви; зразком крайньої форми прояву такого викриття може слугувати вислів польського архієпископа М. Лефевра : «Колись метою взаємин церкви і держави було створення католицької держави, ідеального втілення в життя царства Господа нашого Ісуса Христа. Сьогодні наслідком створення нелегітимного союзу церкви Ватикану з атеїстичною державою стало суспільство плюралізму, релігійна Вавилонська вежа, нейтральна держава, межа мрій масонства» [Цит. за : 203, р. 2]. Ніщо не вказує на те, що європейська демократія знайшла вирішення цієї проблеми. Демократія приймає релятивізацію всіх абсолютів, підносить до абсолюту лише демократичну процедуру вирішення ідеологічних суперечок і пошуку компромісів у конфлікті інтересів. Дилема вибору між можливістю авторитарних рішень і логікою безмежної свободи, очевидно, буде завжди супроводжувати демократичну цивілізацію. У цьому контексті польський філософ Л. Колаковський зазначає: «Я не знаю жодного гарного аргументу на підтримку переконання, що найкращим шляхом зміцнення християнської моралі є збільшення числа шпигунів, інформаторів, в'язниць і поліцейських. Якщо церква не може відмежувати гріховність шляхом проповіді і духовного впливу, не застосовуючи насилля, якщо її діяльність така неефективна, церква має звинувачувати себе, а не світську владу» [Цит. за : 203, р. 201-202].

Інший відомий фундаменталіст Я. Яковський пише: «З позицій демо-лібералізму терпимість виявляється як необмежене прийняття чи допущення всього, в тому числі і зла, і розпусти. Ідеологія демо-лібералізму намагається знищити традиційні розуміння та релігію і замінити їх псевдоетичною терпимістю. У сучасних демо-ліберальних країнах існує тенденція до їх переродження в теократії світського гуманізму, завуальованого під іменем демократичної правової держави. Перевага закону над етикою є нормою. Закон по-

рушує принцип ненасильства по відношенню до особистості, а також право людини на автономію, людське мислення підкорене законам держави, всі сфери життя знаходяться під контролем» [Цит. за : 203, р. 201-202].

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

Одні поляки називають свою країну «католицькою державою польської нації». І додають, що справжнім поляком є поляк-католик. На підтримку своєї ідеї вони пропонують систему історичних аргументів, розроблених низкою письменників, починаючи від Ж.-Ж. Руссо і закінчуючи архієпископом Ю. Михаликом. Вони закликають: «Покохай ближнього свого, своїх ворогів, істина дарує тобі звільнення». Інакше кажучи, щоб знайти ідеологічне обґрунтування для своїх діянь, вони звертаються до Нагірної проповіді. Ключем до їхньої віри є прощення. Одні вважають, що Провидіння доручило їм місію переслідувати і карати грішників. Інші шукають гріхи в самих собі. Такими є два різні типи католицизму. Після періоду диктатури будь-яка нація опиняється перед вибором. Більше того, в кожній людині існує в цьому відношенні своя проблема. І кожна людина вирішує її по-своєму. Католицька церква була важливим чинником протистояння комунізму, але не єдиним, а її антикомунізм не був позбавлений внутрішніх суперечностей. Серед духовенства були мужні та послідовні у своєму протистоянні священики, але також були й опортуністи. Сьогодні ритуальний антикомунізм став символом конформізму, що слугує власним інтересам. Й. Тишнер зазначає: «Якщо ми говоримо про так звані християнські групи, то я вбачаю в них польський варіант глибокого антиде-

мократичного лефєбризму. Я не замовчую це. Я говорю про це для того, щоб колись не сказали, що свобода вмирала в мене на очах, а я мовчав про це» [201, р. 12]. У цій полеміці папа Іван Павло II відіграє особливу роль. Як захисники «католицької держави польської нації», так і адвокати «правди прощення» можуть знайти в його настановах аргументи на свою підтримку. Останні знають, що немає нічого більш небезпечного ніж упевненість у своїй безгріховності. В іншому випадку, терпимість рідко є результатом благодетства. Люди в державі мають жити з терпимістю до віросповідання один одного; толерантна демократична держава є фінальним продуктом війни, в якій жодна сторона не виявилася достатньо сильною, щоб вийти переможницею. Тому від того, чи зможе польський народ досягти примирення в релігійній війні, що триває й донині, залежить майбутнє демократичного ладу. Нині Конституція Польської Республіки передбачає свободу релігій і віросповідання і уряд гарантує це право на практиці.

У відповідності до норм конкордату від 1998 р. та інших міжнародно-правових документів уряд проводить політику інтенсивної співпраці як із місцевими, так і з закордонними релігійними напрямами та конфесіями. Цю політику спрямовано, крім іншого, на вирішення питань повернення церковного майна і предметів культу, експропрійованих комуністичним урядом тодішньої тоталітарної Польщі, а також у період нацистського переслідування. Уряд налагоджує дружні взаємовідносини з міжнародними єврейськими конфесіями, публічно критикує антисемітські дії та висловлювання представників окремих маргінальних політичних партій.

Уряд Польщі заклав у свою програму міжнародної політики розвиток і співпрацю з різноманітними міжнародними організаціями, як урядовими, так і неурядовими, включаючи й українські. Поступ простежується, зокрема, у забезпеченні реалізації законів, які дозволяють релігійній конфесії представляти вимоги до уряду стосовно повернення їй власності, котрою вона володіла до Другої світової війни і яку було згодом націоналізовано; такі закони можна розцінити як великий крок польського законодавства до справжньої демократії. Тепер закони регулюють повернення церков і синагог,

цвинтарів, а також будівель, які використовувалися за іншим призначенням. До прикладу, у 2000 р. майже дві з половиною із трьох тисяч представлених церквою вимог були задоволені; 844 об'єкти було повернуто церкві через рішення Комісії з відшкодування майна [129, р. 1-10].

Однак закони про релігійну громадську власність не стосуються приватної власності будь-якої конфесії. У вересні 1999 р. Рада міністрів схвалила закон повторної приватизації. До нього комітетом були внесені поправки і зміни в частині, яка робить неможливими вимоги колишніх польських громадян, які проживають за кордоном. Уряд не схвалив поправки, і комітет був змушений відтоді змінити проект закону в інтересах цієї категорії громадян та їхніх спадкоємців [129, р. 1-10].

За повідомленнями засобів масової інформації, у 2013 р. уряд досяг певного успіху в задоволенні вимог щодо повернення комунального майна релігійним групам, які постраждали від голокосту і комунізму, хоча повернення єврейської комунальної власності загальмувалося. Було декілька повідомлень про суспільні образи чи дискримінацію на основі етнічної приналежності, віри чи процесуального права.

Релігійна панорама сучасної Польщі є такою. В країні налічується понад 150 визнаних або зареєстрованих церков і релігійних громад [94, с. 455]. Найбільш чисельною з-поміж них, є, звісно, римо-католицька церква, число прихильників якої сягає майже 34,5 млн. осіб. Згідно з матеріалами статистики, православних у Польщі понад півмільйона. Українські греко-католики та свідки Єгови у реєстрі церков і конфесій за числом вірників ділять між собою третю і четверту позиції [94, с. 447].

Спеціальні законодавчі акти встановлюють взаємовідносини 15 релігійних груп із державою, окреслюючи їхню внутрішню структуру, види діяльності та процедури повернення комунальної власності. 15 релігійних груп – це Римо-католицька церква, Польська православна церква, Євангелічна – аугзбурзька (лютеранська) церква, Євангелічна реформаторська церква, Методистська церква, Баптистська церква, Церква адвентистів сьомого дня, Польська като-

лицька церква, Церква п'ятидесятників, Союз єврейських громад, Церква життя Марії, Стара католицька церква життя Марії, Стара східна православна церква, Мусульманський релігійний союз та Караїмський релігійний союз. Шлюби, зареєстровані однією з цих 15 груп, не потребують подальшої реєстрації в цивільному відділі запису актів громадянського стану. Ще 158 зареєстрованих релігійних груп не мають визначених законом відносин із державою. Законом забезпечується рівний захист усіх зареєстрованих релігійних груп.

Є в Польщі вже міцно вкорінені секти, серед яких на першому місці, як найчисельніша група, знаходяться свідки Єгови. Є й нові релігійні рухи, що шукають свого місця у країні. Так звані «деструктивні» секти нечисленні, але про них найбільше говорять і пишуть, від них застерігають. До таких сект відносять: Об'єднану церкву, або Рух Святого Духа за єдність світового християнства (називається також церквою Сун Мунг Муна); Міжнародне товариство свідомості Крішні; Інститут трансцендентального знання; саєнтологію та церкви саєнтології; Спільноту незалежних місійних згромаджень «Сім'я» (колишня назва – «Діти Бога»); Небо – збір християн лікування Божим Духом; сатанинські рухи [74, с. 442, 445]. Загальна чисельність сект і нових релігійних рухів сягає восьми десятків [74, с. 449].

Таким чином, Польща стала нині релігійно і світоглядно плюралістичною країною. Проте ця плюралістична панорама віровизнань і певне коло невіруючих людей не послаблюють промовистого феномену абсолютної більшості католиків у країні: на 2 млн. мешканців 95 % (за іншими даними 89 %) складають римо-католики (тобто їх навіть більше ніж тих, хто декларує свою віру в Бога). Тому католицька церква була й залишається на політичній арені Польщі авторитетною духовною потугою. Вона має потужну розгалужену інфраструктуру, яка розвивалася і в комуністичні часи. Кількість священників (майже 30 тис.) дозволяє костьолові спрямовувати місіонерів до країн Європи, Азії, Африки та Америки [94, с. 447].

Разом з тим експерти з тривогою констатують згасання релігійного піднесення 80-х років ХХ ст., поширення атеїстичних та

матеріалістично-споживацьких настроїв у суспільстві після приєднання країни до Європейського Союзу. В Польщі дедалі більше встановлюють хрестів, проте, як засвідчують результати соціологічних опитувань, все менше стає справжньої гарячої віри в Бога. Лише 53 % респондентів у 2010 р. заявили: «Я віруючий і керуюсь вченням церкви» [62. – 2011. – № 1. – С. 13]. Хоча переважна більшість поляків за традицією вважають себе католиками (95-96 %), лише 13 % визначають свою віру як дуже глибоку і щиру. Для більшості мешканців країни Пасха стала більшою мірою сімейним, аніж релігійним святом. Дивовижно, що для 13 % громадян релігійні свята – лише гарний привід розважитися у вільний від роботи час. Все менше й менше людей регулярно моляться (навіть безробітні не знаходять для цього часу). Рідше поляки ходять до костелу. А ті, хто регулярно відвідують храми, зовсім не впевнені, що знайдуть там Бога (25 % вірників мають у цьому сумніви). Тільки кожна третя полька з упевненістю може сказати, що віра надає смисл її життю. А в поляків-чоловіків із пошуком смислу життя ще гірша картина – його знаходить лише кожний четвертий [62. – 2011. – № 1. – С. 13].

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

Значно поглиблює й уточнює знання про конфесійну специфіку Польщі і параметри релігійності її мешканців доробок науковців Люблінського католицького університету. У світлі проведених ними соціологічних досліджень щодо подружньої моралі з'ясовано, що близько третини поляків більш-менш дотримуються тих пози-

цій, які репрезентує церква. Близько третини – висловлюють сумніви, принаймні щодо деяких норм. І, нарешті, приблизно третина поляків упевнено відходить від християнської моралі, трактуючи релігійний моральний порядок як такий, що ускладнює людині щоденне життя [56, с. 115].

Разом з тим важливо зазначити, що міжконфесійні відносини в сучасній Польщі не є безхмарними. Не послаблюється неприязнь між різними частинами єдиного тіла християнської віри: католицизмом, греко-католицизмом і православ'ям. Продовжується з'ясування причин розколу у християнстві, який стався ще в 1054 р. На думку прихильників католицької віри, народи й держави цієї орієнтації досягли більшого прогресу в розвитку науки, техніки, економіки, літератури, мистецтва, міжлюдських відносин, організації свого щоденного побуту, ведення мікро– і макрогосподарування, тимчасом як країни Візантійського обряду у християнстві живуть бідніше, менш структуровано та організовано, з меншим поступом просуваються вперед. Ідеологи католицизму констатують, що їхні церковні постулати кращі і прогресивніші, що в основу їхнього трактування людської екзистенції та міжлюдських взаємовідносин покладені головні принципи: «працюй у поті чола свого, молися, покайся, і твоя душа потрапить до раю», тимчасом як головні постулати віри Візантійського обряду закликають «молитися, страждати, покаятись у земному житті», і тоді душа православного вірника також потрапить до раю. Тобто, згідно з православним трактуванням душа може потрапити до раю без щоденної копіткої праці. Отже, своє благополуччя не потрібно творити своїми руками – воно може прийти само собою, або його можна досягти за рахунок інших. Такі протилежні тлумачення проблеми, суперечки, «як краще вірити в Бога – по-католицькому чи по-православному», точаться й понині в міжлюдських відносинах [135, s. 12].

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

2. Специфіка угорської моделі державно-конфесійних взаємин.

Християнізація кочових мадярських племен, які, примандрувавши з глибин Азії, наприкінці IX ст. осіли на території Паннонії, розпочалася за часів правління Гейзи (970-997), котрий заклав підґрунтя для впровадження християнства як державної релігії. Син Гейзи Стефан (Іштван) I (997-1038) був коронований на королівський престол папою Сильвестром V у Римі в 1000 р. За правління Стефана I побудовано церкви та школи, закладено 10 єпископств. Іштвану I належить заслуга викорінення залишків язичництва серед мадяр. Спираючись на підтримку Римської курії, королю вдавалося балансувати в небезпечному вирі подій середньовічної Європи, зберегти корону й територіальну цілісність країни. Заслуги першого короля Угорщини були високо оцінені католицьким кліром, який уже наприкінці XI ст. канонізував Іштвана як святого, а свято-іштванська корона стала символом мадярської державності [Див. : 46; 126, с. 75-78].

У контексті українсько-угорських історичних зв'язків цікавим є такий факт: до вторгнення угорських племен під проводом Арпада та Альмоша в Паннонію тут проживало щонайменше від 200 до 300 тис. слов'ян. У ході мадярського завоювання частина слов'янського та германського населення була піддана асиміляції. Доказом тісних мадяро-слов'янських контактів є слов'янські запозичення в угорській мові: майже вся землеробська, культурна, адміністративна та церковна термінологія є слов'янського походження [126, с. 74-77].

Починаючи з 20-х років XVI ст., на території Угорського королівства поширилися ідеї західноєвропейської Реформації.

На особливу увагу заслуговує той факт, що у другій половині XVI – на початку XVII століть, на відміну від Польщі та Словаччини, протестантизм став віросповіданням більшості населення Угорського королівства [126, с. 97-98].

Після ліквідації нацизму і відновлення національної незалежності у країнах Центрально-Східної Європи в 1944-1945 рр. до влади доступилися уряди Національних фронтів, які склалися з де-

кількох партій та організацій, що боролися проти окупантів або проти власних профашистських правителів.

Французький історик Ж.-Б. Дюрозель виділяє три послідовні етапи встановлення комуністичних режимів у країнах Центрально-Східної Європи. Перший етап – створення справжнього коаліційного уряду.

Другий етап – створення формально коаліційних урядів, в яких вся влада фактично належала комуністам. На цьому етапі в усіх країнах, крім Болгарії, де цю проблему вже було вирішено, ліквідувалося поміщицьке землеволодіння. Націоналізації підлягали найбільш значні підприємства і банки, однак питання про ліквідацію приватної власності взагалі ще не ставилося. Вилучалася на користь держави власність фашистів та їхніх поплічників. Здійснювалися соціальні реформи з метою покращення життя у післявоєнних містах і селах. Компартії прагнули розширити соціальну опору для майбутніх виборів. Водночас обмежувалися й попиралися права партій правого спрямування, які змушені були перейти в опозицію, а їхніх лідерів, котрі не емігрували, заарештовували. Проте до 1947 р., незважаючи на військову і політичну присутність СРСР у Центрально-Східній Європі, зберігалася можливість розвитку політичної та економічної системи, що припускала в певних межах політичний плюралізм, багатопартійність, різноманітність форм власності. З певною долею умовності цей період історії країн Центрально-Східної Європи можна назвати «періодом демократії» [12, с. 40-48].

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

сіданні А. Жданов заявив про можливість приходу комуністів до влади у країнах Центрально-Східної Європи і про те, що вони можуть розраховувати на підтримку СРСР [12, с. 50]. Отже, третій етап установалення комуністичного режиму характеризувався, за словами Ж.-Б. Дюрозеля, «створенням власне комуністичного уряду (восени 1947 р. – в Болгарії та Румунії, в лютому 1948 р. – в Чехо-Словаччині, в березні 1948 р. – в Угорщині)» [20, с. 550-555].

Відтоді у країнах Центрально-Східної Європи реалізовувався ленінський план будівництва соціалізму, який включав не лише індустріалізацію та колективізацію сільського господарства, а й «культурну революцію» і викорінення релігії. Всі методи й форми соціалістичного будівництва, які застосовувалися в Радянському Союзі, переносилися в зазначені країни. Практично в кожній із них склалися культи власних вождів – Б. Берута (Польща), К. Готвальда (Чехо-Словаччина), М. Ракоші (Угорщина) та інших [Див. : 77].

Правляча верхівка спиралася на широкий, розгалужений апарат всесильної політичної поліції, яка користувалася повною свободою дій щодо абсолютно беззахисних перед нею громадян. Репресивно-каральні органи стежили за кожним кроком людей і рішуче придушували будь-який нелояльний щодо режиму прояв. Боротьба проти політичних суперників набула масштабів масового політичного терору. Його жертвами ставали колишні політичні діячі, активісти розігнаних «буржуазних» партій, урядовці колишнього державного апарату, офіцери старої армії, представники заможних верств населення, служителі церкви, діячі науки, культури, освіти. В'язниці були переповнені політичними в'язнями, створювалися за радянським зразком концентраційні табори. Цієї долі не минула й частина комуністичної еліти. У результаті «показових» процесів багато її представників були розстріляні, повішені або засуджені на тривалі строки ув'язнення за безпідставними звинуваченнями. Загалом кінець 40-х – початок 50-х років минулого століття – це найтяжчий, найпохмуріший період в усій повоєнній історії європейських країн [7, с. 129].

Залишалася, однак, авторитетна опозиційна сила, яку поважали – церква, особливо католицька. Її вищі ієрархи в Польщі, Угорщині, Чехо-Словаччині, Югославії не раз відкрито протестували проти

порушення владою громадянських прав. Комуністична влада проводила проти католицької церкви запеклу пропагандистську кампанію, оголошуючи її «агентурою міжнародного імперіалізму» [7, с. 129-130]. Представники духовенства й миряни зазнавали жорстоких репресій, однак приборкати католицьку церкву, поставити її собі на службу (були й такі спроби) східноєвропейським режимам не вдалося.

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

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

Захопивши за допомогою радянських спецслужб владу в березні 1948 р., угорські комуністи під проводом «вождя» М. Ракоші не гаючи часу скасували демократичні інституції – права людини і верховенство закону. В Угорщині все більш суворе обмеження релігійної активності в 1945-1948 рр. змінилося на жорстокий терор проти католицької церкви. У 1948 р. заарештували й засудили за звинуваченням у «антидержавній діяльності» главу церкви кардинала Йозефа Міндсенті [7, с. 160]. Проводили масові арешти, придушували найменші прояви інакодумства. «Ворогів» шукали і «знаходили» навіть серед комуністичної верхівки. У країні запанувала атмосфера страху та пригніченості. Як зауважують дослідники, релігійна свобода в комуністичній Центрально-Східній Європі була мертвонародженим законом, що залишався тільки на папері, на якому були записані Конституції [123, с. 101]. За прикладом «старшого брата» місцева номенклатура значно обмежила діяльність церков та прерогативи духовенства. Церква не повинна була виходити за межі вівтаря та сповідальні. Відповідно до нових вимог для призначення єпископів католицької, євангелістської та реформатської церков необхідна була попередня згода Президії Угор-

ської Народної Республіки. Для призначення на інші церковні посади вимагалася попередня згода Державного управління у справах релігії – контрольованого спецслужбами бюрократичного органу [70, с. 442].

Чимало питань державно-церковних відносин в Угорщині вирішувалося шляхом укладення договорів між державою та конкретними церквами: реформатською (7 жовтня 1948 р.), лютеранською (14 грудня 1948 р.) та католицькою (30 серпня 1950 р.). Відповідно до цих угод церкви у країні в обмежених обсягах могли здійснювати релігійно-просвітницьку діяльність, займатися місіонерською та благочинною діяльністю, отримувати фінансову допомогу від держави тощо. Навчання релігії в державних школах дозволялося лише на факультативній основі [70, с. 442].

Смерть Сталіна в 1953 р. і початок політичної відлиги в СРСР позитивно вплинули на розвиток подій у державах Центрально-Східної Європи. Комуністичні керівники країн-сателітів змушені були і в себе провести деяку, хоча й несміливу й непослідовну, лібералізацію політичного курсу, яка дещо знизила рівень невдоволення й обурення широких мас пануючими режимами, проте не всюди. У Східній Німеччині, де влада була особливо суворою, а комуністичне керівництво не квапилося з реформами, в червні 1953 р. спалахнуло повстання. Дислоковані в Німецькій демократичній республіці (НДР) радянські війська жорстоко придушили виступ населення. Це свідчило про те, що всередині монолітного, на перший погляд, комуністичного табору визрівають кризові процеси.

Ще більший вплив на європейські країни «народної демократії» мав XX з'їзд КПРС (1956 р.), критика «культу особи», що прозвучала на ньому, перші слова правди про жахливі сталінські злочини. Під враженням цих подій у деяких країнах Центрально-Східної Європи розгорнувся широкий демократичний рух, учасники якого вимагали встановлення громадянських і політичних прав і свобод, припинення рабського копіювання радянського «досвіду». Враховуючи конкретні умови тоталітарних режимів, прихильники реформ у своїх виступах змушені були триматися «соціалістичних» рамок, закликаючи лише до ліквідації «перекручень» ленінських

принципів. Політична обстановка у країнах Центрально-Східної Європи різко загострилася, а в Польщі, Угорщині та НДР виникла гостра політична криза. У Познані (Польща) в червні 1956 р. повстали робітники і молодь. Придушення цього виступу викликало нову хвилю обурення в країні. Восени Польща була на грані загальнонародного вибуху. Його вдалося уникнути шляхом зміни партійно-державного керівництва і різкого повороту політичного курсу від жорсткого, репресивного, до ліберального.

Водночас в Угорщині 23 жовтня 1956 р. розпочалася народна революція, яка відразу ж охопила всю країну і протягом кількох днів змела сталіністський режим. Угорщина була готова вийти з комуністичного блоку і приєднатися до європейської сім'ї вільних демократичних держав, однак радянське керівництво не могло цього допустити і зважилося на збройну інтервенцію. З'єднання радянської армії вторглися до Угорщини, везучи з собою новий, сформований на радянській території «угорський робітничо-селянський уряд». Революцію було жорстоко придушено. Сотні її учасників, серед них і колишній прем'єр-міністр І. Надь, були страчені, тисячі інших засуджені до тривалого тюремного ув'язнення [Див. : 7, с. 131-161. 45, с. 288].

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

Політичний терор, на щастя, не був тривалим. Лідер реорганізованої Угорської соціалістичної робітничої партії (УСРП) і прем'єр-міністр Я. Кадар виявився діячем із широким світоглядом і нестандартним способом мислення. Не порушуючи принципу «відданості» Радянському Союзові, він разом з тим проводив помірковано-ліберальний курс, суттєво відмінний від консервативної політики,

що панувала в решті країн Східного блоку. Помітно зросло споживання калорій на душу населення. В Угорщині в 60-80 роки ХХ ст. практично не було проявів політичної опозиції і, відповідно, якихось переслідувань інакодумців з боку влади. Угорці мали змогу безперешкодно відвідувати країни вільного світу. Загалом цей період в історії країни напівжартома називали «гуляшним соціалізмом», маючи на увазі спроби угорської партійної еліти побудувати індустріальне й водночас споживацьке комуністичне суспільство, де б кожному гарантувався гуляш – улюблена угорська страва.

Після промови Я. Кадара перед новообраним угорським парламентом восени 1962 р. і конкордату Угорської Народної Республіки з Ватиканом від 15 вересня 1964 р. стає можливим говорити і про відносну нормалізацію державно-церковних відносин у «найвеселішому бараку» комуністичного табору. Формування відносно ліберального ставлення влади до релігійних інституцій затяглося у цій країні на десятиліття. Незважаючи на деяку лібералізацію режиму, угорські релігієзнавці та соціологи констатують: Угорщина пережила глибокий релігійний занепад у 60-70-і роки і неочікуване незначне, але постійне зростання релігійності всіх вікових груп, починаючи з кінця 70-х років минулого століття.

Деяке пожвавлення релігійного життя в країні було зумовлене передусім виходом на історичну арену нового покоління. Його економічне підґрунтя складав малий приватний бізнес у сільському господарстві й у третьому секторі економіки. Воно знайшло ідеологічну підтримку з боку релігії, яка відстоювала суспільні зв'язки. Кінець 1970-х років – це період, коли виключно сільська і малоосвічена церква, основний контингент якої склали прихожани літнього й похилого віку, почала відходити в минуле. Ті верстви, які забезпечили релігійне відродження (мешканці міст і молодь), мали вищий освітній рівень і брали більш активну участь у громадському житті [92, с. 2-10].

Крах комунізму наприкінці 1980-х років породив нову свободу і нові проблеми. Знайти своє нове місце в суспільстві римо-католицькій, греко-католицькій, реформатській та іншим церквам було складно, оскільки десятиліття комуністичного правління

спричинили значну і насильницьку секуляризацію угорського суспільства [Див. : 120]

Угорські вчені констатують, що на відміну від католицької Польщі церква в Угорщині займає слабкі позиції, а конфесійна картина в цій країні є складною і заплутаною. У 90-х роках минулого століття угорське суспільство виявилось ідеологічно поділеним на три частини. Близько третини його представників стверджували, що відвідують службу в церкві, але лише менше половини від них практикують це більш-менш регулярно. Друга частина (від 30 % до 40 %) симпатизує традиційним формам релігійності, але не бере участі у традиційній та інституційній культовій практиці. Вони стверджують, що є віруючими, хоча фактично не належать до церков. Остання третина угорського суспільства визначає себе як невіруючих і демонстративно дистанціюється від релігії та церкви. Але ті, хто визначає себе атеїстами, складають лише 4-5 % дорослого населення. Молодша частина групи невіруючих не охрещена й не має навіть мінімальних уявлень про релігію. Напруга між християнами та церквами, з одного боку, і невіруючою частиною суспільства, з другого зростає. Цим спільнотам властиві історичні, географічні, соціальні та культурні відмінності: вони мають різні погляди на державу та суспільство і формують різні політичні та соціальні сили (відмінні за своїм «походженням» та «вагою»). Тенденції на майбутнє обіцяють зменшення кількості тих, хто не визначив свого ставлення до релігії, і збільшення нерелігійної частини суспільства [133, р. 88-103].

Привертають увагу і підсумки проведеного угорськими соціологами опитування громадян країни щодо їх конфесійної приналежності та ставлення до церкви. Три чверті угорців, які повідомили про свою належність до тієї чи іншої конфесії, є католиками, 23 % – протестантами, головним чином це вірники реформатської та євангелічно-лютеранської церков. 0,5% угорців – юдаїсти, приблизно 0,3 % – православні (румуні, серби, болгарі). 53 % опитаних угорців вважають себе релігійними, 39 % – нерелігійними і 4 % – атеїстами. 14-19 % (за різними дослідженнями) відвідують богослужіння щотижня, 9 % – раз на місяць, 28 % – на свята. 60 %

учнів початкових і середніх навчальних закладів отримують релігійну освіту у школах. 21 % жителів Угорщини повністю довіряють церкві, 31 % – довіряють великою мірою, 28 % – трохи, 17 % – не довіряють. Серед опитаних однакова питома вага тих, для кого Бог відіграє важливу роль у житті, і тих, для кого він не відіграє жодної ролі, – по 22 % [147].

За логікою розвитку демократії, релігія має перетворитися на політичну силу. Апеляція до моралі та громадської думки підтримує участь церкви у розв'язанні соціальних питань. Здавалося б, церкви мають найбільші шанси набути вагомого громадського впливу. Але цьому припущенню суперечать два факти. Один із них – це ворожість «старого-нового» вищого класу до релігії. Представники цього прошарку звинувачують релігію як із принципових, так і з прагматичних позицій. Вони визначають релігію як найбільш серйозного опонента технократії. Існування релігії сприймається ними як образа начебто природної технічної раціональності суспільства та економіки. Запровадження моральних критеріїв у соціальну політику та визнання прав інституції, яка наглядає за додержанням цих критеріїв, безумовно обмежує владу технократів та недемократичних політиків. Вони закликають до війни проти церков. Така позиція політиків і особливо їхнього технократичного керівництва значно перешкоджає громадському та політичному впливу церкви [142].

З іншого боку, як стверджує М. Томка, на шляху гармонізації стосунків між церквою та владними інституціями перешкоди створюють і самі церкви. Так, церкви в сільській місцевості, в яких чисельно переважають парафіяни з невисоким освітнім цензом, неспроможні пристосуватися до нових умов плюралізму. По-перше, вони з ностальгією пригадують «добрі старі часи» передкомуністичної доби. А по-друге, вони ідентифікують колишніх гнобителів релігії – у вигляді партій чи окремих осіб – з лідерами нових політичних партій та мас-медіа, і, виходячи з цього, займають позицію кругової оборони і відчуження від угорського суспільства [204, р. 88-103].

Долучившись до демократичних цінностей, постсоціалістичні країни Європи проголосили свободу совісті та релігії основною засадою регулювання державно-конфесійних відносин. На почат-

ку 90-х років ХХ ст. Угорщина підписала низку міжнародних угод, пов'язаних із релігійною свободою. Зокрема, було підписано і ратифіковано Міжнародну конвенцію про громадянські і політичні права, Європейську конвенцію про захист прав людини і фундаментальних свобод з її додатковими протоколами, а також інші документи [123, с. 102-103].

Відповідно до Конституції в Угорській Республіці церква відокремлена від держави. Держава не може створювати органи для перевірки діяльності церкви та її організацій. Згідно з § 60 Конституції Угорщини, право свободи совісті і свободи віросповідання поєднує в собі вільний вибір віросповідання та вільне наслідування інших релігійних переконань. Кожна людина має право практикувати свої релігійні переконання одноособово чи з групою людей, публічно чи на самоті (вдома, в колі своїх близьких). Конституційна норма передбачає, що громадянин Угорщини має право не тільки практикувати, а й пропагувати свої релігійні переконання. Для поширення релігійних чи інших переконань совісті закон передбачає можливість використання засобів масової інформації [41, с. 60].

Релігійні свободи громадян захищені і Кримінальним кодексом Угорської Республіки. Згідно з положенням про «порушення свободи віросповідання та релігії» будь-яка особа, яка, застосовуючи насильство і погрози, чинить перешкоди іншій особі вільно сповідувати свою релігію, здійснює злочин, котрий карається тюремним ув'язненням на строк до трьох років. Насильство, приниження та образа будь-кого через його належність до національної, етнічної або релігійної групи карається тюремним ув'язненням на строк до п'яти років [123, с. 120-121].

Закон, прийнятий 16 квітня 2012 р., автоматично призупиняє дію імунітету члена парламенту, який розпалює ненависть щодо громад, порочить національну символіку або публічно заперечує злочини комуністичного чи націонал-соціалістичного режимів. Закон забороняє публічне заперечення, вираз сумніву або мінімізацію голокосту, геноциду та інших злочинів, скоєних націонал-соціалістичним і комуністичним режимами, і карає такі злочини максимально трьома роками ув'язнення.

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

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

У відповідності до основного принципу державно-церковних відносин в Угорщині – світоглядного нейтралітету держави – всі зареєстровані церкви мають рівні права і обов'язки. Водночас у своєму законодавстві вона не ігнорує особливостей релігії та церкви. Соціальна роль церков, що склалася історично, дає достатні підстави для особливого підходу до традиційних релігійних інституцій. Як зазначив Конституційний Суд Угорщини, диференціація допустима, якщо вона заснована на фактичних відмінностях, а рівний підхід до церков не виключає врахування реальної соціальної ролі деяких із них. Держава визнає свою відповідальність перед церквами, історична доля яких пов'язана з Угорщиною [Див. : 124, с. 57-62].

9 лютого 1990 р. – через кілька днів після прийняття парламентом нового закону про свободу релігії, але до його введення в дію – Святий Престол та Угорщина відновили дипломатичні стосунки на найвищому рівні. Угода, підписана в Будапешті, проголо-

шає, що церковні питання мають регулюватися новим Кодексом канонічного права і новим законом про релігійну свободу. Це означає, по-перше, що угорське право ґрунтується передусім не на угодах, а на законі, і по-друге, що право визнається католицькою церквою. Було укладено ще дві угоди зі Святим Престолом. На початку 1994 р. було підписано договір про військовий ординаріат [123, с. 103], що передбачає запровадження інституту капеланів в армії. 20 червня 1997 р. у Ватикані було урочисто підписано третю угоду щодо фінансових питань католицької церкви. Угорські дослідники зауважують, що угоди між Угорщиною та Ватиканом мають технічний характер, вони не містять загальних формулювань, котрі наявні в угодах типу конкордату [123, с. 103].

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

Згідно із Законом «Про свободу совісті і свободу віросповідання, а також про церкви», прийнятим у 1990 р., церкви та релігійні віросповідання є носіями людських цінностей і відіграють значну роль у навчально-виховних процесах, у повсякденному житті суспільства [193, р. 259-278]. Вартим уваги є досвід духовної опіки, яку, згідно з цим законом, здійснюють в угорській армії священники основних конфесій. Капелани призначаються відповідною церквою, і їм присвоюються військові звання офіцерів. Вони повинні виконувати військові накази, однак їхня релігійна діяльність не підкоряється військовій ієрархії. Інститут капеланів фінансується державою. Намагаючись забезпечити політичну лояльність духовенства, уряд Угорщини ввів обов'язкову присягу капеланів на вірність державі [127, с. 123].

В період 1991-1992 рр. парламент Угорщини прийняв декілька реституційних законів. Метою такої політики було створення моделі, яка компенсувала б церкві ті втрати, яких вона зазнала за комуністичного режиму, та впровадити нові демократичні принципи, зокрема:

відокремлення церкви від держави не може означати відокремлення церкви від суспільства. Церква виконує суспільно-корисні функції, зменшує навантаження держави. За умови виконання церквою соціальних програм остання отримує від держави кошти, як і будь-яка установа, що здійснює аналогічні функції. На відміну від Польщі та Словаччини процес реституції в Угорщині мав певну специфіку. На суму оціненого майна, яке підпадало під реституцію, були видані цінні папери – всього на 143 млрд. форинтів. З них католицькій церкві належала компенсація за 2300 споруд, реформатській – за 1000, євангелістській церкві – більш ніж за 100 споруд [194, р. 84]. Ще до прийняття змін та доповнень до Конституції Угорської Республіки у грудні 1994 р. парламент країни 10 червня 1991 р. прийняв Закон «Про колишню церковну власність» (XXXII/1991). Церкві було повернуто приблизно 6 тис. об'єктів нерухомості, експропрійованих у часи комуністичного правління. Відповідно до закону, церквам повертався і церковний інвентар. Закон передбачав, щоб при поверненні церквам їхньої власності не постраждали державні та культурно-просвітницькі заклади, які до цього часу користувалися нею [139, s. 74]. Він давав церкві вимагати лише ті будівлі, які були націоналізовані без компенсації після 1 січня 1948 р. та знаходились у віданні центральних органів влади чи місцевого самоврядування на день вступу закону в силу – 22 червня 1991 р. Влада була готова віддати церкві майно за умови, що власність, яка використовувалася на суспільні потреби, й надалі використовуватиметься для цих потреб [173, s. 53]. Слід зазначити, що через брак фінансових ресурсів процедури реституції відбувалися набагато повільніше, ніж очікувалося, й тому в 1997 р. остаточний термін для врегулювання всіх питань було подовжено з 10 до 20 років.

У 1997 р. парламент змінив систему державних субсидій церквам. Ще в 1990 р. перший вільно обраний парламент вирішив надавати фінансову допомогу релігійним організаціям на постійній основі. Це означало, що парламент щороку змушений був ділити «церковний фонд» центрального бюджету між різними церквами та конфесіями, залежно від кількості прихожан та «соціальної ролі» релігійних організацій. Проте кількість прихожан визначити було

неможливо. Ідею внесення питання про релігійну приналежність в анкету перепису населення було визнано неконституційною. Відповідно до доповнень, з 1 січня 1998 р. було дозволено громадянам виділяти 2 % зі свого прибуткового податку, з яких 1 % – будь-якій релігійній організації та 1 % – будь-якій громадській організації [154]. Лише в 2000 р. за рахунок цих пожертв різні церкви та релігійні організації отримали: римо-католицька церква – 333534 форинти; лютеранська церква – 30534 форинти; кальвіністська церква – 10738 форинтів; Конгрегація віри – 8209 форинтів; єврейська громада – 5791 форинт; послідовники Міжнародного товариства свідомості Крішни – 5505 форинтів; свідки Єгови – 5459 форинтів; баптистська церква – 3373 форинти; Тибетська буддійська громада – 2080 форинтів; унітарна церква – 1558 форинтів [12, с. 61].

Протягом 2012 р. угорський уряд надав 35 млрд. форинтів (близько 161 млн. доларів США) додаткового фінансування церквам для здійснення цілої низки заходів, зокрема для підтримки громадської колекції витворів мистецтва; підтримки системи релігійного навчання, освіти й культури; виплат щорічної компенсації за неповернену релігійну власність («ануїтет на вічні часи»); сприяння праці церковного персоналу, що обслуговує найменші села. 4 «історичні» церкви продовжували отримувати 93 % від загального обсягу державної фінансової підтримки, що надається релігійним групам [134, s. 2].

Конституційно-правове регулювання відносин між державою та церквою передбачає загальне регулювання діяльності релігійних організацій, закріплення принципу невтручання у внутрішні справи церкви доти, поки її діяльність не суперечить чинному законодавству й не порушує прав людини. У школах Угорщини дозволено викладання релігії, держава виділяє на це кошти. В країні успішно розвивається екуменістичний діалог [91, с. 27]. Хоча церкви відокремлені від держави, їхні керівники, на думку надзвичайного і повноважного посла Угорщини в Росії Д. Нановського, є «партнерами державного керівництва» [Цит. за : 64, с. 168].

Таким чином, падіння комуністичного режиму, зміна правової системи не могли не відобразитися на державно-церковних відно-

синах в Угорській Республіці. Зміна базового законодавства про свободу совісті привела до розширення конфесійного спектра діючих релігійних об'єднань. Суттєво змінився характер діяльності релігійних організацій. Нині вона включає не тільки культову практику, а й соціальну, культурно-просвітницьку, освітню та підприємницьку діяльність. Це значно розширило сферу та масштаби взаємодій між державою, релігійними організаціями, можливості їхнього правового забезпечення. Релігійний вплив відчутний у сфері освіти, збройних силах, у політичному житті Угорської Республіки.

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

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

- сповідувати або не сповідувати релігію чи вірування;
- мати або не мати релігійну освіту;
- брати або не брати участі в будь-яких формах поклоніння, не зазнавати прямого або непрямого примусу щодо розкриття своїх переконань, мати вільний доступ до місць поклоніння;
- не давати жодних клятв, що суперечать переконанням людини;
- відкрито висловлювати свої релігійні переконання або не оголошувати своїх релігійних переконань;
- не нести військову службу зі зброєю, якщо це суперечить переконанням людини, натомість проходити альтернативну цивільну службу.
- У колективному вимірі право на свободу думки, совісті та релігії включає такі свободи:
- свободу висловлювати свої переконання та поширювати свої релігійні вірування, при цьому захищаючи кожну людину і групу від примусу, можливість поширювати свої переконання й вірування та дотримувати звичаї своєї релігії без втручання або вторгнення сторонніх;

- свободу утворення релігійних об'єднань, які можуть бути зареєстровані в загальному реєстрі юридичних осіб або в реєстрі релігійних організацій, щоб отримати законний статус і права юридичної особи; водночас об'єднання віруючих можуть діяти й без офіційної реєстрації;
- свободу набувати й утримувати місця поклоніння, проводити й відвідувати релігійні служби і заходи;
- свободу створювати релігійні організації та керувати ними на основі самоуправління, а також спілкуватися з іншими національними або міжнародними об'єднаннями віруючих;
- виробляти, купувати, імпортувати, експортувати й поширювати релігійну літературу, друковані та аудіовізуальні матеріали чи предмети, що використовуються для релігійної діяльності;
- засновувати приватні школи та управляти ними, а також займатися освітньою, культурною, благодійницькою та соціальною діяльністю;
- віднаходити й отримувати добровільну фінансову допомогу від окремих осіб та установ для забезпечення своєї діяльності.

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

Проаналізувавши конституційно-правові акти Угорської Республіки, є всі підстави стверджувати, що за останні два десятиліття в Угорщині створено нормальні правові умови для діяльності релігійних організацій. Нова правова база державно-церковних відносин створила умови для задоволення релігійних потреб віруючих, функціонування релігійних організацій. Припинено утиски й обмеження, забезпечуються умови для розвитку церковної інфра-

структури, монастирського життя, богословської освіти, соціального служіння церков.

У процесі суспільно-політичної трансформації в Угорщині, завдяки розвиненій культурі політичного консенсусу та швидкому відродженню структур громадянського суспільства, органічно відбувся процес суспільно-політичної структуризації. З огляду на це, у країні утвердилася стабільна сучасна європейська демократична політична система. Влітку 2000 р. угорці урочисто святкували 1000-річчя державності. Символом особливої ролі Угорщини в цивілізаційному діалозі між Заходом і Сходом стало визнання короля Іштвана (Стефана), який є католицьким святым, також православним святым [47, с. 211].

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

За даними національного перепису населення від 2013 р. все населення Угорщини становить близько 9,9 млн. осіб. Уряд не збирає офіційні дані про релігійну приналежність. Однак ще у 2011 р. до національного перепису було включене додаткове питання про релігійну приналежність. Відповіді показали, що населення Угорщини на 37,1 % римо-католицьке; 11,6 % опитаних належить до реформатської (кальвіністської) церкви; 2,2 % – до лютеранської; менш ніж 1 % становлять іудеї. Ці 4 групи розглядаються у країні як «історичні» релігії. 16,7 % опитаних вказали на відсутність релігійної приналежності; 1,5 % вважають себе атеїстами; 27,2 % не дали жодної відповіді. Релігійні групи, до яких загалом належать менш ніж 5 % населення, включають греко-католиків, п'ятидесятників,

православних християн, християн інших конфесій, буддистів і мусульман [179, 2 Aprilis. – s. 1].

Угорський дослідник Б. Шанда висловлює думку, згідно з якою, порівняно з іншими європейськими країнами, угорська модель є найбільш наближеною до італійсько-іспанського зразка [129, с. 105]. Інституційне відокремлення церкви від держави має тут більш виразні обриси, ніж германські «моделі співпраці», однак Угорська Республіка забезпечує сприятливі умови для діяльності церкви значно більшою мірою порівняно зі «світською» Французькою державою. Угорську модель, яка сформувалася в 1990-х роках, є підстави класифікувати як ліберальне відокремлення, що поважає релігійну свободу і свободу церков.

12 липня 2011 р. угорський парламент прийняв новий Закон «Про право на свободу совісті та віросповідання, церкви, релігії та релігійні організації», який суттєво обмежує свободу віросповідання в Угорщині. Закон набрав чинності з 1 січня 2012 р. Він змінює процес реєстрації релігійних організацій: якщо до того вона здійснювалася судами, то тепер потребує схвалення парламентом. Тим самим фактично було скасовано реєстрацію більш ніж 350 раніше зареєстрованих релігійних груп. Відповідно до колишнього законодавства, суд був зобов'язаний надати статус «церкви» релігійній групі, яка заснована принаймні сотнею осіб, має статут і виборні адміністративні та представницькі органи. Новий закон скасовує реєстрацію всіх раніше зареєстрованих релігійних груп і вимагає, щоб вони повторно подавали заявку на отримання статусу «церкви». Правовий статус «церкви» надає визначеним групам певні привілеї, що виражаються зокрема в доступі до кількох форм державного фінансування і звільненні від ревізії своїх фінансових операцій, пов'язаних із релігійною діяльністю.

Після набрання чинності закон про релігію визнав «церквами» 14 релігійних конфесій і деномінацій: Угорську католицьку церкву, Реформатську церкву, Лютеранську церкву, Федерацію угорських єврейських громад, Єдину угорську єврейську громаду, Автономну православну ізраїльську конгрегацію Угорщини, Будинську єпархію Сербської православної церкви, Константинопольський патрі-

архат, Болгарську православну церкву Угорщини, Румунську православну єпархію Угорщини, Угорську єпархію Російської православної церкви, Угорську єпархію унітарної церкви, Союз баптистів Угорщини і віру Конгрегації. Відповідно до закону, всі інші релігійні групи можуть подати заявку на визнання до парламентського комітету з прав людини і релігійних справ, якщо вони відповідають критеріям, визначеним у ньому. Серед цих критеріїв – не менш ніж 100 років міжнародної діяльності або не менш ніж 20 років діяльності у країні; принаймні 1 тис. підписів; релігійна діяльність як основна мета; офіційне затвердження віри та обрядів; наявність підзаконних актів, справи про заснування і внутрішніх правил; наявність виборних або призначених представницьких та адміністративних органів. Крім того, діяльність релігійної громади не може суперечити нормам Конституції, представляти загрозу національній безпеці, порушувати основні права людини, такі як право на фізичне і психічне здоров'я, захист життя та людської гідності. Згідно з положенням закону, названий парламентський комітет повинен запитати думку Президента Угорської академії наук стосовно того, чи відповідає певна заявка означеним критеріям. Потім комітет представляє законодавчу пропозицію щодо визнання релігійних груп, перерахованих у пропозиції, на розгляд парламенту. Для офіційного визнання церкви необхідні дві третини голосів депутатів парламенту. Парламент не зобов'язаний вказувати причину відмови релігійній групі у визнанні [170, 20 Január. – s. 2].

У відповідь на внутрішню та міжнародну критику 27 лютого 2012 р. парламент проголосував за надання статусу церкви додатково 18 із 84 заявників, включаючи Об'єднану методистську церкву в Угорщині, Угорське товариство свідомості Крішни, Церкву Ісуса Христа і Святих останніх днів (мормони), Угорську церкву свідків Єгови, п'ять буддистських груп (визнаних підпорядкованими одній організації) і дві мусульманські громади (також визнані підпорядкованими одній організації). Парламент проголосував проти визнання 66 релігійних груп. Наприкінці 2012 р. в додатку до зміненого закону про релігії налічувалося в цілому 27 «церков, релігійних громад і релігійних об'єднань». Оскільки ця цифра вклю-

чає буддистські та мусульманські підпорядковані організації, список складається із 32 окремих конфесій, визнаних церквами; решта ж, включно з греко-католиками, отримали статус асоціацій. За законом, асоціація, яка здійснює релігійну діяльність, не має права використовувати широкий термін «церква» (угорськ. *egyház*) у своїй офіційній назві. Втрата статусу церкви мала значний фінансовий вплив на деякі релігійні групи й поставила під загрозу їхню здатність продовжувати надавати благодійні соціальні та медичні послуги [170, 28 Február. – s. 2].

Урядовці заявили, що новий закон про релігію був необхідним, оскільки, мовляв, нерелігійні організації реєструвалися як церкви для звільнення від сплати податку й отримання державних субсидій. У березні 2012 р. Венеціанська комісія, консультативний орган Ради Європи, висловила сумнів щодо необхідності нового закону про релігію. Вона відзначила, що дотримання свободи думки, совісті та релігії є однією з основ демократичного суспільства і що свобода релігії та совісті включає більше елементів, ніж просто надання привілеїв, державних субсидій і податкових пільг визнаним церквам.

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

Міжнародні експерти висловлюють занепокоєння і зростанням антисемітських настроїв в угорському суспільстві: за деякими даними, питома вага населення з антисемітськими настроями зростає в Угорщині із 47 % у 2009 р. до 63 % у 2012 р. Ця тривожна тенденція пов'язана передусім із посиленням антисемітської риторики

ки членів екстремістської партії Йоббік, яка отримала 12 % парламентських місць.

На підтвердження цієї тези варто навести кілька фактів, які широко висвітлювалися в угорських засобах масової інформації. У травні 2012 р. ультраправий веб-сайт опублікував результати тестування представників партії Йоббік, які в 2010 р. пройшли генетичне тестування – «щоб гарантувати, що вони не ромського або єврейського етнічного походження». В листопаді член парламенту від цієї ж партії М. Гінгоші виступив із промовою, в якій закликав скласти список депутатів та урядовців єврейського походження, стверджуючи, що вони являють собою загрозу для національної безпеки. За ініціативи націоналістичних кіл у селі Керекі було встановлено статую колишнього регента М. Горті, під керівництвом якого сотні тисяч громадян єврейського походження були депортовані в нацистські концентраційні табори. Восени рішенням Будапештської міської ради одну з вулиць столиці було названо іменем П. Телекі, відверто антисемітського прем'єра, який представив перші антисемітські закони в Європі після Першої світової війни (1920 р.) і в бутність якого прем'єр-міністром парламент прийняв другий антиєврейський закон (1939 р.) і приступив до розробки третього антиєврейського закону (1941 р.) [179, 15 November. – S. 1-2].

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

3. Взаємини держави і церкви в Чеській Республіці.

Процес християнізації західних слов'янських племен розпочався у 831 р., коли в Регенсбурзі було похрещено кілька моравських князів. У 845 р. християнство прийняли також чотирнадцять чеських князів разом зі своїми дружинниками. Місіонерська діяльність того періоду була пов'язана виключно з прагненням зміцнити політичний вплив Франкського королівства. У 60-ті роки IX ст. досягла кульмінації боротьба за церковну приналежність усїєї території

між Східнофранкським королівством і Візантією. Східнофранкське духовенство, перш за все баварські єпископи за підтримки Людовика Німецького, потім римський папа і константинопольський патріарх почали вести боротьбу за обширні землі в Середньому і Нижньому Подунав'ї, які ділили між собою Велика Моравія і Болгарська держава. Папська курія прагнула відновити на цій території стародавню Іллірію, пізньоантичну церковну провінцію із центром у Сирмії, яка повинна була підлягати безпосередньому володінню Рима. Ці прагнення натрапили на опір Візантії.

Князь Великої Моравії Ростислав у 862 р. направив посольство до Візантії до імператора Михайла III. Він висловив своє прохання прислати вчителів, які могли би поширювати християнську віру мовою, зрозумілою його народові. Виконання цієї місії імператор Михайло III доручив братам Костянтину та Мефодію з міста Солоніки (Солуні), які вже мали певний досвід місіонерської діяльності й володіли мовою македонських слов'ян. Готуючись до виконання важливої місії у Великоморавському князівстві, Костянтин та Мефодій переклали слов'янською мовою церковні книги, записавши їх за допомогою складеної Костянтином близько 863 р. слов'янської абетки – глаголиці [36, с. 24-25].

Тут варто наголосити на факті, якого «не помічають» історики церкви. Перш ніж прибути до Великоморавської держави, брати-проповідники впродовж довгого часу перебували в Херсонесі, де знайшли русича чи русичів, які знали слов'янське письмо й мали «руськими письменами писану» святу Євангелію та інші церковні книги. Брати вивчили від них слов'янську мову й письмо і лише після цього подалися через Київ, Болгарію і Паннонію до Велеграду, столиці Великої Моравії [75, с. 219].

У 864 р. князь Ростислав змушений був визнати зверхність франків, після чого ворожість німецьких священнослужителів до Костянтина і Мефодія ще більше посилилася. Після 40-місячного перебування у Великій Моравії «солунські брати» припинили свою місіонерську діяльність і покинули територію князівства [36, с. 26].

В Римі Костянтин і Мефодій удостоїлися врочистого прийому папою Адріаном II. Папа, ознайомившись зі слов'янськими бого-

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

Мефодій повернувся до Нижньої Паннонії, куди його призначили паннонсько-моравським архієпископом та апостольським легатом.

Починаючи з XV ст. в чеському суспільстві дедалі більше поширювалися ідеї Реформації. Більшість населення Чехії вважала видатного проповідника-реформатора Яна Гуса (1371-1415) своїм духовним пастирем і була готова на жертви заради його вчення. Виступаючи з критикою римо-католицької церкви і папства, Я. Гус вказував на те, що спасіння людини визначається волею Божою й не потребує армії священнослужителів. Протиставляючи Римську курію і католицький клір діяльності Ісуса Христа і перших християнських громад, реформатор доводив, що папа Римський не може бути «намісником Бога на землі» [36, с. 26]. Перебуваючи у вигнанні (1408 р.), Я. Гус написав ряд творів, де висловив думки, які стали основоположними для всіх наступних церковних реформаторів: Священне Писання має бути єдиною основою у справах віри та християнських обрядів; індульгенції (куплені за гроші папські відкупні грамоти від гріхів) не можуть мати жодного значення без справжнього покаяння грішника; духовенство необхідно позбавити церковного майна; світська влада папи є незаконною; безгрішність папи навіть у вирішенні церковних питань не є безумовною; причастя мирян під обома видами допустиме; основну роль у справі спасіння повинна відігравати особиста переконаність. Вчення Я. Гуса полягало в тому, що наявний порядок у церкві необхідно змінити, а люди мають повернутися до того життя, яке заповідав Христос; у суспільстві не повинно бути несправедливості, експлуатації та аморальності. Засоби досягнення накресленої мети, на

думку Я. Гуса, мають бути мирними, але можливе й застосування сили. Невдовзі архієпископ Празький заявив, що висловлювання реформатора підбурюють до несправедливих дій, а тому підпадають під суд інквізиції. Папа Римський видав буллу на його прокляття [36, с. 27].

Трагічною була доля католицької церкви після окупації чеських земель німецькими військами і включення протекторату Богемії та Моравії до складу Німеччини. Майже відразу після німецького вторгнення у протектораті було введено воєнний стан і здійснено операцію «Гіттер», превентивно спрямовану проти всіх можливих противників нового режиму. Удар обрушився значною мірою на священнослужителів. Загалом нацисти арештували 371 чеського та моравського священика, 73 з яких померли у в'язниці; 280 священиків було відправлено у концтабори, де близько 60 із них померли; 8 священиків було страчено, 7 померли від тортур, двоє – також померли з невідомих причини. Ця досить точна статистика змальовує загальну картину того, як жорстоко католицька церква переслідувалася нацизмом. Решта священиків потрапили під контроль окупаційної влади, і за ними постійно стежило гестапо; ті з них, хто намагався чинити опір режиму, відправлялися до виправних таборів у Німеччину. За таких обставин остаточно було загублено зв'язок чехословацьких католиків із Ватиканом. Необхідно зазначити, що з огляду на брак священиків навіть до Другої світової війни, за часів німецької окупації ця проблема для католицької ієрархії в Богемії та Моравії стала ще гострішою [215, s. 98-100].

Наприкінці Другої світової війни католицьку церкву в Чехословаччині було майже зруйновано. При цьому, не спромігшись хоч трохи відродитися після нацистської окупації, вона знову потрапила під гніт, але вже комуністичний. Показово, що москвофільськи налаштований президент Е. Бенеш «власноруч підвів Росію та комунізм до кордонів своєї держави» [214, s. 177].

Після комуністичного перевороту в лютому 1948 р. в усі сфери суспільного життя запроваджувалася так звана «наукова», тобто марксистсько-ленінська ідеологія, заснована на атеїзмі та запереченні Бога. Впродовж 1948-1989 рр. атеїзм у Чехословаччині фак-

тично відігравав роль державної «релігії». Кінцевою метою режиму була, звісно, повна ліквідація релігійних об'єднань. Спираючись на горезвісну сталінську тезу про загострення класової боротьби в період будівництва соціалізму, керівництво Комуністичної партії Чехословаччини, як і інших східноєвропейських партій, використовувало для нейтралізації реальних і потенційних противників режиму репресивний апарат, нагнітаючи в суспільстві атмосферу страху. Релігійні інституції опинилися під пильним контролем влади, у церковну адміністрацію інфільтрувалися агенти спецслужб, релігійні дисиденти піддавалися репресіям. За неповними даними, лише протягом 1948-1953 рр. у Чехословаччині було репресовано понад 70 тис. ні в чому не винних людей. Майже всі католицькі єпископи були або заарештовані, або відправлені в концтабори («табори примусової фізичної праці»), або вислані з країни – ситуація змінилася тільки тоді, коли комуністичний режим було повалено в 1989 р. Диктатура жодним чином не брала до уваги угоду *Modus Vivendi*, укладену в 1927 р. між представниками Чехословацького уряду та Святим Престолом. Вона стосувалася процесу призначення єпископів у країні й гарантувала взаємну повагу інтересів обох сторін [Див. детал. : 162; 164, s. 264-265; 214, s. 118-120]. Фактично стосунки з Ватиканом було розірвано.

Крім того, КПЧ намагалася підірвати авторитет церкви за допомогою так званої Католицької акції та Руху миру (*Pacem in Terris*), а також спрямувала удар на шанованого архієпископа Празького-Берана. Спершу архієпископа ізолювали в його резиденції, а згодом вивезли до монастиря. У 1951 р. внаслідок шаленого тиску дев'ять із тридцяти єпископів та більшість нижчого духовництва присягалися бути лояльними до нового режиму [182, с. 47-50].

Основи якісно нового рівня державно-церковних відносин у сучасній Чеській Республіці були закладені листопадними подіями 1989 р., які увійшли в історію як «Ніжна» («Оксамитова») революція. Динаміка змін у Чехословаччині була безпрецедентною: вже на п'ятий день революції «оборонна стратегія» лідерів Комуністичної партії Чехословаччини зазнала повного краху. Один західний журналіст влучно зауважив: «Те, на що полякам потрібно було десять

років, угорцям – десять місяців, громадянам НДР – десять тижнів, чехи і словаки здійснили за десять днів!» [36, с. 194]. Компартію, позбавлену довіри й підтримки народу, було швидко усунуто від влади. Хвиля народного обурення скинула її з того адміністративно-лідерського престолу, на який вона сама себе колись звела і право на який підтвердити так і не зуміла. Осінні події 1989 р. в Чехословаччині не випадково названі «ніжною революцією». Багатотисячні маніфестації проходили надзвичайно організовано, радикальний політичний поворот у країні відбувся майже без ексцесів. Так сталося головним чином завдяки існуванню в суспільстві певних демократичних традицій та рудиментарних громадських структур (хоча й вельми примарних), високому ступеню готовності до змін населення країни, яке добре усвідомлювало безперспективність та чужорідність нав'язаної ззовні суспільно-політичної системи.

За образним висловом цитованого вже П. Вандича, Центрально-Східна Європа відкинула комунізм так, як людський організм відторгує трансплантований орган, але причини відторгнення були неоднорідні. Якщо стисло викласти складні процеси й різні світоглядні позиції, то можна сказати, що для частини суспільства комунізм був запереченням національної традиції та культурно-релігійної спадщини, іншим він здавався наругою над свободою, ще інші відкидали його, бо він виявився непридатним для реформування й не виправдав покладені на нього надії [8, с. 333].

Після безкровної революції Чехія розпочала системну політичну та економічну трансформацію. На початку 90-х роках ХХ ст. було закладено основи формування нового громадянського суспільства, здійснено перехід до багатопартійної системи, законодавчо деполітизовано органи державного управління. Прийнятий закон про люстрацію (1991 р.) заборонив колишній комуністичній номенклатурі посідати керівні посади в органах державної влади й управління. Під дію цього закону потрапило близько 140 тис. осіб, які співпрацювали з попереднім режимом та його спецслужбами. При цьому варто зауважити, що ці обмеження не розповсюджувалися на рядових комуністів, адже членами компартії були 1,7 млн. осіб [47, с. 234-235].

Проблеми, що постали перед чеським суспільством наприкінці ХХ ст., виявилися складнішими, ніж це уявляли собі, й не лише антикомуністи, а й палкі прибічники старих режимів. Чеський католицький теолог Т. Халік вказує на комплекси проблем, які, на його думку, несли за собою головну небезпеку для внутрішньої стабільності посткомуністичних суспільств. Це, насамперед, етнічні конфлікти, зростання націоналізму, расизму і ксенофобії; різка соціально-економічна диференціація, недостатня солідарність, недооцінка соціальної політики і незначна роль профспілок; зростання масштабів злочинності, діяльність мафії, не досить послідовне «зведення рахунків із минулим, з особами, які безпосередньо винні у злочинах комуністичних режимів, а також з колабораціоністами», і, нарешті, зростання сектантського фундаменталізму та екстремістських рухів [118, с. 3-5]

«Оксамитова» революція стала точкою відліку, що сигналізувала про позитивні зміни у взаємних відносинах держави та релігійних організацій. Революція знайшла загальну підтримку церкви та релігійних організацій [137, с. 142]. Празький кардинал Ф. Томашек відкрито заявив, що він і католицька церква стоять на боці народу [196, р. 17].

Празький уряд розпочав новий етап державно-церковних відносин з невдалих спроб створення «національної католицької церкви», яка мала би розірвати відносини з Апостольською Столицею. Але реально урядова політика призвела до формування паралельних структур у церкві та появи священників-дисидентів, які діяли нелегально, не отримуючи ані дозволу властей, ані державного утримання, яке надавалося зареєстрованому духовенству. Наявність священників так званої «катакомбної церкви» стало проблемою, яку Ватикану не вдалося розв'язати впродовж усього десятиліття після падіння комунізму. Справі не зарадив навіть візит до Чеської Республіки папи Івана Павла II у травні 1995 р. Свого часу кілька чеських єпископів висвятили, виходячи з реальної ситуації державного пресингу, одружених мирян із порушеннями канонічного права римо-католицької церкви (целібат тощо). Лише на початку 2000 р. Конгрегація доктрини віри дала остаточну оцінку ситуації в Чехії,

вказавши, що чеські католики не є членами «катакомбної церкви», вони не переслідуються подібно до перших християн і повинні неухильно дотримуватися церковного права [Див.: 217, s. 2]. Про напруженість у взаєминах між Прагою та Ватиканом свідчить і такий факт. Протягом 2000-2002 рр. представники Чеської Республіки й Апостольської Столиці підготували міжнародну угоду, яку було підписано ними в червні 2002 р. Однак палата депутатів парламенту 110 голосами проти 90 не рекомендувала уряду ратифікувати цей договір, відтерміновуючи його розгляд до «більш сприятливих часів» [112, с. 639-640].

Відразу ж після «оксамитової» революції було скасовано всі протицерковні статті Кримінального кодексу та законодавчу норму комуністичних часів, яка дозволяла державі втручатися у процес призначення та затвердження духовенства, проповідників і всіх служителів церкви. Цей принцип знайшов своє підтвердження і в прийнятій парламентом Чеської та Словацької Федеративної Республіки (ЧСФР) 9 січня 1991 р. Хартії основних прав і свобод, яка стала важливою частиною конституційного порядку Чеської Республіки [44, с. 486].

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

ві визнання ключового значення цього інституту в побудові демократичного устрою держави і громадянського суспільства. Подібне тлумачення випливає з визнання і гарантування Хартією непорушності прав і свобод людини. Положення цієї статті Хартії основних прав і свобод повністю відповідають вимогам Статуту Організації Об'єднаних Націй, який поклав на держави юридичний обов'язок дотримуватися головних прав і свобод людини, а також відповідним принципам Гельсінського заключного акта, за яким держави-учасниці беруть на себе зобов'язання постійно поважати права людини й основні свободи і докладати зусиль, включаючи співробітництво з ООН, з метою сприяння їх загальній та ефективній повазі.

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

Хартією основних прав і свобод (статті 15, 16) гарантується свобода думки, совісті та віросповідання. Кожна людина має право змінити свої релігійні переконання або не визнавати жодної релігії. Гарантується свобода наукових досліджень і свобода творчої діяльності. Кожній людині надане право вільно сповідувати релігію як одноособово, так і разом з іншими, приватно або публічно, шляхом богослужіння, навчання, здійснення релігійних ритуалів та обрядів. Відповідним законом визначаються умови щодо релігійного навчання в державних школах. Водночас реалізація цього права підлягає обмеженням, які встановлюються законом; вони необхідні в демократичному суспільстві для охорони суспільної безпеки, громадського порядку, здоров'я та моралі, а також основних прав і свобод інших осіб [44, с. 486].

Важливо зазначити, що на основі Хартії було прийнято Федеральний Акт № 308/1991 Sb, який визначив принцип свободи віросповідання та статус церков і релігійних об'єднань. Час, коли цей Акт був чинним на території Чехії (1991-2002 рр.), чеські науковці називають найбільш видатним періодом релігійної свободи в історії країни [112, с. 638]. Законодавство Чеської Республіки, утвореної 1 січня 1993 р. як незалежної держави, увібрало в себе основні принципи державно-церковного права ЧСФР. Проте нове законодавство, прийняте 1 січня 2002 р., обмежило деякі права релігійних громад.

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

Чеською державою визнані 33 релігійні групи. Для реєстрації нової конфесії необхідно принаймні 10 тис. дорослих віруючих або 500, якщо заявник (церкви) є членом Світової ради церков. Держава встановила практично недосяжну вимогу для отримання легального статусу церкви для раніше незареєстрованих релігійних організацій, незалежно від того, чи є вони світовими релігіями, такими як буддизм, іслам, чи національними (як англіканство) [163, р. 1019].

Закон дозволяє діяти незареєстрованим релігійним громадам, але не допускає їхньої реєстрації як неприбуткових громадських організацій з метою управління майном. Прикладом такої діяльності слугує мусульманська громада, яка ще не має всіх підстав, щоб відповідати умовам реєстрації. У Брно тільки в липні 1998 р. було відкрито першу в країні мечеть.

Вочевидь, з огляду на досить складну процедуру юридичного визнання, офіційно зареєстровані релігійні громади в Чехії користуються істотною підтримкою держави, зокрема мають право

на отримання державних субсидій. Фінансування розподіляється пропорційно між зареєстрованими конфесіями згідно з членством і здійснюється за рахунок адміністративних витрат [71, с. 193].

У 2012 р. деномінації отримали приблизно 1,4 млрд. чеських крон (близько 70 млн. доларів США) від уряду. Останній пропорційно поділив ці кошти між 17 релігійними групами, які мають дворівневу реєстрацію і вирішили отримати державну допомогу, що визначається за кількістю духовенства в кожній групі. Приблизно 1,3 млрд. крон (близько 65 млн. доларів США) використано на виплату заробітної плати представникам духовенства. Залишок церкви спрямували на забезпечення церковного управління і на утримання церковної власності [122, 2013 – Февраль. – С. 4].

Сьогодні Чехія є однією з небагатьох країн, яка ще не має угоди зі Святим Престолом, хоча переговори з приводу її укладення розпочалися ще у квітні 2000 р. Ватикан вимагає реституції майна католицької церкви, конфіскованого комуністами й повернутого з часів «оксамитової» революції. У відповідності до інформації, оприлюдненої на конференції чеських єпископів, у державній власності залишилося близько 3 тис. об'єктів власності: шкіл, ферм, лікарень, архітектурно-історичних пам'яток. Після 1998 р. було повернуто 175 будівель. Уряд Чеської Республіки вважає неможливим компенсувати всі завдані церквам збитки в період 1948-1989 рр. На думку керівництва, у цей період постраждали не тільки конфесії, а й інші організації та громадяни. А новий переділ нерухомості може призвести до порушення інтересів інших юридичних та фізичних осіб [64, с. 186]. Колишній прем'єр-міністр В. Клаус із цього приводу зазначив, що церква повинна змиритися з тим, що минулого не повернути. Закон «Про реституцію» від 1994 р. стосується тільки власності, конфіскованої комуністами після 1948 р., і не поширюється на всі релігійні організації в повному обсязі. Наприкінці 1994 р. парламент вніс поправку до закону про повернення або компенсування власності, несправедливо конфіскованої в період 1938-1945 рр. Цією поправкою забезпечується реституція власності іудеїв, головним чином будівель, конфіскованих за нацистського режиму. Наприкінці 90-х років ХХ ст. Федерація єврейських громад поставила вимогу перед вла-

дою про першочергове повернення 202 об'єктів власності. Станом на 2000 р. іудеям було повернуто 70 об'єктів [207, р. 109-121].

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

Церковнослужителі вважають, що після повної реституції майна держава зможе значно зменшити обсяги фінансування церкви. Крім реституції, католики бажають отримати деякі свої традиційні права, які сьогодні суперечать чеському законодавству. Серед них – право відвідувати в'язниці, не розголошувати таємницю сповіді, коли йдеться про вбивство. Перемогою для католиків та протестантів стало формування армійської пастирської служби [9, с. 14].

Успішною в Чехії є діяльність деяких неоконфесій, перш за все церкви Ісуса Христа святих останніх днів (визнана в 1990 р.) та свідків Єгови (zareestrovana в 1993 р.). Законодавство країни передбачає, що іноземні місіонери повинні отримати дозвіл на довготривале проживання та працю, якщо мають намір перебувати на території Чехії більш ніж 30 днів. Члени незареєстрованих релігійних груп можуть без перешкод опублікувати свої видання.

Державний департамент США у доповідях «релігійна свобода у світі», які щорічно оприлюднюються, традиційно виокремлює п'ять категорій країн-порушників релігійних свобод. Чехію віднесено до п'ятої категорії країн, де існують достатньо високі стандарти дотримання прав людини, але певні релігії, на думку аналітиків, несправедливо визначаються як небезпечні «культи» та «секти» [78, с. 15].

Стисло розглянемо діяльність греко-католицької церкви в Чехії. Після «оксамитової» революції Пряшівський єпископ монсеньйор Я. Гірка заснував у 1992 р. два нові деканати – в Оставі та Ліберцях. Після поділу Чеської та Словацької Федеративної Республіки 1 січня 1993 р. на дві самостійні держави Чеська Республіка ви-

знала правочинність Пряшівського єпархіального єпископа та ініціювала створення спільного органу управління, оскільки Пряшів був далеко і мова йшла про іншу державу. Пряшівський єпархіальний єпископ монсенйор Гірка організував у 1993 р. Єпископський вікаріат греко-католицької церкви у Чеській Республіці і призначив єпископським вікарієм вихідця із Закарпаття – отця І. Лявинця [151, s. 77]. На початку 1999 р. апостольський екзархат у Чеській Республіці нараховував 7 деканатів та 23 парафії. Духовну службу в екзархаті здійснювали 35 священників [151, s. 79].

Згідно з результатами перепису населення 1991 р. понад 4 млн. осіб повідомили про свою належність до римо-католицької церкви, 204 тис. – до євангелічної церкви чеських братів, 178 тис. – до чехословацької гуситської церкви, 33 тис. – до сілезької євангелічної церкви аугзбурзького сповідання, 20 тис. – до православної церкви в чеських землях, яка входить до православної церкви Чехії та Словаччини, 7,6 тис. – до церкви адвентистів сьомого дня, 7 тис. – до греко-католицької церкви. Щотижня церкву відвідують тільки 9 % чехів, раз на місяць – 4 %, зовсім не відвідують – 65 %. Рівень довіри до церкви в Чехії найнижчий серед країн Центрально-Східної Європи: повністю довіряють їй 10 % населення, великою мірою – 18 %, трохи довіряють – 37 %, не довіряють – 36 % опитаних [24, с. 10].

Упродовж 1991-2001 рр. чисельність римо-католиків зменшилася майже на 1 млн. 300 тис. осіб, прихильників євангелічної церкви чеських братів – на 86 тис. осіб, вірників чехословацької гуситської церкви – майже вдвічі. Натомість число релігійно індіферентних та атеїстів за цей період зросло майже на 2 млн. осіб, і впродовж наступного десятиріччя чисельність цієї групи продовжувала збільшуватися [112, с. 632].

Результати перепису населення 2011 р. вказують на те, що лише 2,2 млн. осіб у Чехії мають релігійні переконання. Приблизно 11 % населення – католики, 7 % не назвали конкретної релігії, 3 % дотримуються різних релігійних переконань, включаючи протестантизм, іудаїзм, іслам і буддизм. Тільки 8 % населення країни (менш ніж 800 тис. осіб) регулярно відвідують релігійні служби [122, 2012. – Февраль. – С. 9]

Незважаючи на ненадійність та обмеженість даних статистики, з поля зору якої ніби випадають релігійні переживання людини, інтенсивність її віри, є підстави стверджувати, що Чехію характеризує тенденція зниження офіційного членства її громадян у церквах. Ця країна є однією з найменш релігійних держав Європи: атеїзація властива свідомості 60 % опитаних [37, с. 65]. Якими є причини цієї тенденції?

Атеїзація в період «реального соціалізму» в Чехословаччині тривала досить довго (1948-1989 рр.), і переслідування релігійних громад у Чехословаччині були набагато сильнішими, ніж у сусідніх комуністичних державах. Школи були важливим інструментом атеїзації населення. Вчителі відігравали роль «проповідників наукового атеїзму». Авторитет римо-католицької церкви був серйозно підірваний тим, що вона не змогла рішуче протистояти комуністичному режимові після 1948 р. Подібні настрої, в тому числі й навіть відверто антицерковні, в чеському суспільстві (яких не було в сусідній Словаччині) уможливили ізоляцію католицької ієрархії країни від віруючих і суспільства в цілому [25, с. 69].

Той факт, що відносно велике число громадян заявили про свою належність до різних церков під час перепису 1991 р. був, безперечно, неочікуваним. Зниження цього числа в наступний період чеські дослідники пояснюють, по-перше, тим, що вчителі, виховані в дусі марксизму, продовжували впливати на свідомість молоді, по-друге, тим, що в 1991 р. була більшою чисельність літніх людей, котрі отримали релігійну освіту в період Першої Республіки (1918-1939 рр.), по-третє, зростанням впливу суспільства споживання з його бездуховністю [112, с. 633].

Показово, що прихожани належать до найбідніших верств чеського суспільства. Більш заможні люди, особливо ті, хто раніше належав до партійної номенклатури, не змінили свого переважно негативного ставлення до релігійних інституцій [112, с. 633-634].

Тут доречно буде зауважити, що атеїзм – надзвичайно складне, неоднорідне і багатоаспектне явище, тому важко дати його однозначну дефініцію. Отже, варто приглянутися до різних дефініцій атеїзму, щоб виробити якомога цілісніший образ цього феномена

і збагнути причини секуляризаційних процесів у багатьох країнах Європи. Для авторів Біблії існування Бога було настільки очевидним, що слово «атеїзм» не зустрічається в ній ні разу. У вченні отців церкви також немає багато згадок щодо атеїзму.

На думку автора роботи, найбільш вичерпну дефініцію атеїзму подає в «Енциклопедії католицькій» польський богослов В. Гранат: у філософському аспекті – заперечення існування Бога; в богословському аспекті – особовий розрив з Богом і відмова від довіри Йому; в релігієзнавчому аспекті – відсутність релігійного культу; у психологічному аспекті – «релігія втечі»; в соціологічному аспекті – відмирання релігійних практик і десакралізація людського життя» [143, s. 1030]. Німецький кардинал В. Каспер зауважує, що атеїзм – це «погляд, який заперечує будь-який рід божества чи абсолюту, який аж ніяк не є ідентичним із людиною і зі світом нашого емпіричного досвіду та його внутрішніх принципів» [143, S. 1031] Французький науковець М. Неш вважає, що це явище – «свідоме й мотивоване відкинення Бога» [180, s. 1].

Папа Павло VI в енцикліці «*Ecclesiam suam*» («Про Церкву», 1964) називає три категорії атеїстів. Перша – це ті, «хто не визнає жодної релігії». Це індиферентні люди, агностики, а також ті, хто не визнає віри в Бога. Вони байдужі до релігії, не надають їй жодної ваги, не намагаються навіть з нею боротися – живуть поза нею. Атеїзм таких людей слід, мабуть, окреслити як практичний атеїзм. До другої категорії папа зараховує тих, котрі декларують себе як атеїсти. «Багато людей з різних причин заперечують існування Бога. Відомо, що багато хто серед них відкрито виявляє свою безбожність і бореться за те, щоб ці принципи ввести у виховні інституції та громадське життя. Такі люди опановані недоречним і шкідливим переконанням, що вони звільняють людство від застарілих і хибних поглядів на життя і світ, пропонуючи натомість, як вони самі стверджують, погляди, які узгоджуються з наукою і прогресом». Ця категорія людей поширює свій атеїзм через книжки, публікації, засоби масової інформації. Це атеїзм, підкріплений відповідною філософією, його можна назвати доктринальним або філософським. Сюди потрібно зарахувати також марксистський атеїзм. Третя категорія

атеїстів – це, на думку Павла VI, комуністи. Саме цю групу папа характеризує як особливо небезпечну, віддалену від церкви, непохитну в переконаннях, яка створює особливу проблему не тільки для церкви, а й для всього людства [143, s. 99-100].

Німецький католицький богослов К. Ранер за критерій класифікації атеїзму бере джерела його походження. Він говорить про найвншній і поверховий атеїзм, до якого зараховує атеїзм на зламі XVIII-XIX століть. Атеїсти цього періоду самовпевнено заявляли, ніби знають, що Бога немає. Він виділяє також атеїзм засмучений, або стурбований, якому властивий такий стан наляканості людини неприсутністю Бога у світі та Його мовчанням, що людина вже жодним чином не може відчувати те, що у світі є Божественне. Людина засвідчує у світі лише мовчання Бога і, вражена, стверджує, що світ порожній і не має жодного сенсу. Отже, ці засмучені атеїсти налякані неприсутністю Бога. Третій тип атеїзму, який виділив К. Ранер, – це індиферентний атеїзм. Він характеризується цілковитою байдужістю до релігійних проблем [190, s. 372-383].

Атеїзм як теорія – це заперечення реального існування Бога; атеїзм як поведінка – це життя за принципами, які ігнорують Бога («жити так, немовби Бога немає») [48, с. 142]. Можна припустити – і це припущення підтверджують численні публікації в чеських засобах масової інформації, – що мільйони невіруючих у Чеській Республіці, передусім молодих людей, мають схильність саме до такого типу поведінки. Моральний вибір багатьох мешканців цієї країни не є повністю підпорядкованим «логіці» релігії, а дедалі частіше здійснюється під впливом «логіки» секуляризованого життя. У суспільстві, з якого витісняють сасити, виникають різні деструктивні сили, які затирають різницю між добром і злом, між тим, що дозволене людині як людині, й тим, що їй не є дозволене (критерії практичної етики). Нова спокуса індивідуалізму, яку ми спостерігаємо особливо серед європейської молоді, виражається в різних формах, але спільним для неї є виключна довіра до власної здатності давати моральні оцінки, а також відкинення інституцій, які вносять дисципліну й обмеження. Наголошення на суб'єктивному аспекті екзистенції людини створює умови, в яких релігія втрачає ознаки об'єктивної

дійсності, стан очевидності і певності як на рівні інституцій, так і на рівні індивідуальної свідомості. Цей процес суб'єктивізації релігії в посткомуністичному суспільстві найбільше помітний щодо моральних проблем. Значні сфери суспільного та морального життя вже не знаходять обґрунтування в релігії [56, с. 116].

Підсумовуючи, слід зазначити, що державно-церковні відносини в Чеській Республіці врегульовані у відповідності до міжнародних норм права. Держава зробила чимало для усунення рецидивів політики комуністичного режиму Чехословаччини що до релігії та церкви. Специфічною особливістю, яка має історичне коріння, є слабкий зв'язок релігії більшості з національним архетипом і низький відсоток віруючих. Також варто зауважити, що режиму повного і жорсткого відокремлення церкви від держави на території Чехії ніколи не було. Нині держава дотримується принципу, згідно з яким вона не отожднює себе з будь-якою церквою, а також принципу рівності й автономії церков. Однак держава співпрацює з церквами у багатьох сферах. Цю модель державно-церковних відносин фахівці з церковного права називають коопераційною [206, р. 287-294].

4. Державно-конфесійні відносини у Словаччині.

Висновок про безумовну приналежність Словаччини до західноєвропейської цивілізації ґрунтується на, здавалося б, очевидних і неспростовних фактах: писемність і культура Словаччини аж до початку національного відродження була латинською, у конфесійному відношенні переважна частина населення за складом цілком співвідноситься з рештою Західної Європи; Словаччина має спільні з іншою Європою характер культури та звичаї, її система шкільної освіти аналогічна західним аналогам. І головне – сама приналежність Словаччини до держав, які за своєю природою належать до категорії західних країн. Ідеєю винятковості положення Словаччини пронизана аргументація не лише географічного, а й історичного плану. Вона виходить з історичного факту – існування Великоморавської держави та місії Кирила і Мефодія, просвітницька діяльність яких перетворилася на ідеологізуючу національну тради-

цію, що набуває символічного характеру. Значення цієї традиції в наші дні визначається трьома аспектами. У чисто політичному значенні діяльність Кирила і Мефодія пов'язана з існуванням першого словацького державного утворення. В культурно-політичному плані найголовнішим у спадщині просвітників є той факт, що їхня діяльність хоча й виникла на східному (візантійському) підґрунті, проте зуміла пристосуватися до Заходу: символом цього пристосування є візантійський чернець Мефодій, який став архієпископом римської церковної паннонсько-моравської провінції. У культурному відношенні спадщина Кирила і Мефодія стає яскраво вираженим свідченням поєднання східних і західних елементів, що виявилось в релігійному обряді та літературі [126, с. 241-242].

Поза сумнівом, найбільш трагічним періодом в історії церкви на словацькій землі був комуністичний (1945-1989 рр.). Католицька і греко-католицька церкви Словаччини, які були кісткою попере горла для комуністичного режиму, в 1949 р. опинилися під повним контролем з боку держави. Через рік розпочалася акція держбезпеки, під час якої за одну ніч зліквідували чоловічі монастирі, а монахів було інтерновано до «таборів примусової праці» Невдовзі були ліквідовані й жіночі монастирі. Терористичний режим намагався залякати церкву гучними політичними процесами над біскупами Я. Войташаком та М. Бузалком. Я. Войташака було засуджено на 24 роки ув'язнення, а М. Бузалка – на довічне ув'язнення. Процес над грецько-католицьким єпископом П. Гойдичем, котрого засудили на довічне ув'язнення, був тісно пов'язаний із ліквідацією за наказом Кремля греко-католицької церкви у Словаччині. Власником усіх її храмів і майна стала православна церква, а греко-католиків наворачтали на православну віру московського зразка [164, с. 264; 138; 162; 186].

Багато словаків та українців рятувалися від репресій втечею за кордон. Масштаби еміграції до Західної Європи, США і Канади дедалі збільшувалися. У відповідь маріонетковий режим закрив кордони. Як і інші країни-сателіти Радянського Союзу, Словаччина опинилася за «залізною завісою». Нове, комуністичне суспільство повинно було народитися в цілковитій ізоляції від Заходу.

У стислі терміни комуністична влада ліквідувала всі паростки громадянського суспільства. Громадянин мав стати слухняним виконавцем волі однієї «непомильної» політичної партії, яка вчила, як йому потрібно жити, у що вірити, до чого прямувати, яких героїв шанувати. Фундамент піраміди комуністичної влади у країнах «реального соціалізму» становила, безперечно, таємна поліція – служба державної безпеки. У стислі терміни вона вибудувала розгалужену мережу агентів і співробітників, найпершим обов'язком яких було доносити про будь-які прояви незадоволення громадян політикою партії та потенційні вогнища організованого опору, включаючи й церковне середовище [164, s. 264-265].

Ужгородський історик І. Вовканич доводить, що масштаби радянських репресій, спрямовані передусім проти національно свідомих українців, були найбільш вражаючими на теренах Східної Словаччини (згідно з проведеним у 1930 р. чеськими урядовцями переписом населення тут проживали понад 213 тис. греко-католиків – українців). Як зауважує дослідник, радянські каральні органи в особі НКВД і «Смершу» поводитися на території суверенної держави як загарбники. Тисячі громадян Чехословацької Республіки (ЧСР) були заарештовані в 1944-1945 рр. у східних районах власної країни за першою-ліпшою підозрою чи за наклепом і без суду та слідства відправлялися в табори ГУЛАГу. До сталінських концтаборів було вивезено щонайменше 12 тис. осіб, вагому частку з яких склали католики східного обряду. Орієнтовні оцінки представників чеської та словацької організацій політичних в'язнів комуністичного режиму сягають загалом цифри 50-60 тис. громадян ЧСР, насильно депортованих у Радянський Союз [11, с. 253-255].

У квітні 1950 р. було проведено так званий Пряшівський собор, який де факто призвів до знищення греко-католицької церкви на кілька десятиліть. «Собор» прийняв сумнозвісний акт про повернення греко-католиків у лоно римо-католицької церкви, санкціонований ЦК компартії Словаччини на основі резолюції від 7 січня 1950 р. Під впливом Празької весни 1968 р., яка мала би продемонструвати світові «соціалізм із людським обличчям» і сприяла новій лібералізації режиму, єпископ В. Хопко попросив О. Дубчека, ко-

трий невдовзі став генеральним секретарем компартії, реабілітувати і відновити діяльність забороненої «катакомбної» церкви. Проте урядова постанова № 70 від 13 червня 1968 р., підписана головою уряду Чехословаччини Г. Гусаком, знову заборонила діяльність греко-католицької церкви [175, р. 124-139].

Найвищим органом, який реалізовував політику компартії Чехословаччини (КПЧ) стосовно церков, був створений у 1949 р. Державний комітет у справах церкви (ДКСЦ), а на теренах Словаччини – Словацький церковний уряд. Політика «війни з релігійними пережитками» випрацьовувалася та формулювалася у найвищих партійних органах, зокрема у так званій церковній комісії ЦК КПЧ, до якої входили шість членів, чому її часто називали «церковною шісткою». Впродовж багатьох років комуністична номенклатура в особі ДКСЦ контролювала літургійну, пастирську, соціальну, добродійну, освітню, фінансову та інші сфери діяльності церков. Було встановлено обов'язкову реєстрацію релігійних організацій, духовенству дозволялося виконувати свою місію тільки на підставі державного дозволу, який видавався винятково «благодійним», лояльним до режиму особам. Нелегальна релігійна діяльність окремих служителів культу та релігійних громад жорстоко переслідувалася органами державної безпеки [215, s. 100-105].

Лише після листопаду 1989 р., коли відбулася «оксамитова» революція, зміни в безправному становищі церков і деномінацій стали частиною суспільно-політичних зрушень. Церкви знову здобули незалежність, і водночас перед ними відкрилися великі можливості для зміцнення їхнього становища у словацькому суспільстві. Після мирного розподілу Чеської та Словацької Федеративної Республіки на дві незалежні держави 1 січня 1993 р. на політичній карті світу постала Словацька Республіка. З того часу права і свободи людини і громадянина, їх призначення, захист і гарантії утверджуються в ній як основний і визначальний критерій правового характеру законодавства і практики його застосування. За кожною особою визнається певний комплекс природних невід'ємних прав, які зумовлюються самим фактом існування людини й мають розглядатися як гарантія її гідності.

Згідно зі статтею 11 Конституції Словацької Республіки, прийнятій у 1992 р., «міжнародні документи з питань прав і свобод людини, ратифіковані Словацькою Республікою та оприлюднені згідно з вимогами закону, мають пріоритет перед національними законами за умови, що міжнародні договори та угоди гарантують вищий рівень конституційних прав і свобод» [41, с. 446].

У Конституції зазначено, що всі люди є вільними й рівними в гідності та правах, а основні права і свободи – невід’ємні, невідчужувані та непорушні на території держави. Вони гарантуються кожній особі незалежно від статі, раси, кольору шкіри, мови, віросповідання та релігії, політичних чи інших переконань, національного або соціального походження, національності чи етнічної належності, майнового, сімейного чи іншого стану. Ніхто не може бути позбавлений своїх законних прав, зазнавати дискримінації чи мати привілеї. Основним правам та свободам людини в Конституції Словаччини відведена II частина. Комплекс закріплених у ній прав, свобод та обов’язків являє собою певну систему, складовими якої є особисті, громадянські, політичні, соціальні, економічні права, права національних меншин та етнічних груп, культурні та релігійні права. Система цих конституційних норм визначає статус людини і громадянина у Словацькій Республіці.

Основні конституційні положення відповідають змісту статті 18 Міжнародного пакту про громадянські і політичні права та статті 9 Європейської конвенції про захист прав і основних свобод людини. Відповідно до Конституції Словаччини (стаття 24), церкви та релігійні громади ведуть свої власні справи. Кожному гарантується свобода думки, совісті, релігії та віросповідання. Тобто, це право гарантується державою не лише власним громадянам, а й усім особам, які перебувають на території Словаччини. Вказана свобода втілює в собі як право змінювати релігію чи віросповідання або не визнавати їх, так і право на публічне висловлення своєї думки. Власне, до змісту цієї норми закладено і право на вільне вираження свого релігійного переконання або віри одноособово або разом з іншими, приватно чи публічно, шляхом відправлення релігійної служби, здійснення обрядів та ритуалів. Прояви релігійної свободи

можуть стати об'єктом обмеження і заборони лише в тих випадках, якщо вони завдають шкоди основам суспільного порядку, здоров'я, моралі чи свободам інших громадян у демократичному суспільстві (стаття 24.4). Особливо слід наголосити на тому, що жодна церква в країні не має статусу державної церкви з якими-небудь привілеями. Основний документ проголошує Словацьку Республіку державою, нейтральною щодо ставлення до будь-якої релігії чи ідеології [41, с. 446].

За своєю структурою і змістом Конституції Словаччини і Чехії близькі до Конституцій багатьох демократичних країн. Надзвичайно важливі та сучасні положення, що закріплені в Основному законі цих держав, стосуються прав і свобод людини і громадянина, визначають їхній правовий статус. Нові Конституції мають юридичну цінність як правові акти, які увібрали в себе свій та світовий досвід державотворення, зафіксували основи співробітництва з членами міжнародного співтовариства за загальновизнаними принципами і нормами міжнародного права із забезпеченням національних інтересів. Кожна з Конституцій віддзеркалює стан спільноти, її географічну, економічну, етноконфесійну, демографічну характеристики, а також власні традиції державотворення та політичної культури.

Конституція Словаччини як політико-правовий документ довгострокової дії заклала підвалини для подальших демократичних перетворень у словацькому суспільстві та його консолідації, спрямовані в першу чергу на забезпечення прав і свобод людини, зокрема свободи совісті, релігії та віросповідання.

Крім Конституції було прийнято 22 нормативно-правових актів, що регулюють різні сфери державно-церковних відносин у республіці. Всі вони спрямовані на подолання рецидивів політики колишнього комуністичного режиму щодо релігії та церкви. Припинили свою антицерковну атеїстичну діяльність Державний комітет у справах церкви та Словацький церковний комітет, що знайшло позитивний відгук у церковних і світських колах.

Словацька Республіка була однією з перших країн на теренах колишнього соціалістичного табору, котра послідовно вирішувала проблеми церковної власності. На основі положень Закону

№ 282/1993 z.z. про пом'якшення несправедливих рішень колишньої влади було встановлено шляхи й умови часткової реституції майна церков і релігійних громад [61, с. 514].

У жовтні 1994 р. на території Словаччини проведено першу канонізацію: святим було проголошено великоморавського князя Ростислава, в роки правління якого слов'янська мова стала мовою святої Літургії. В листопаді 2001 р. у Римі як перший словацький святий був беатифікований українець – греко-католицький єпископ П. Гойдич [47, с. 184-185].

Напруженість викликала у словаків канонізація 2 липня 1995 р. трьох священників, убитих у 1619 р. кальвіністами. Ця країна, що лежить між Східною та Західною Європою, між латинським та візантійським обрядами, є також ареною конфлікту між православною та греко-католицькою церквами. Владика Миколай, православний єпископ Словаччини, бойкотував міжконфесійну зустріч, що відбулася 1 липня 1995 р. під час візиту папи Римського до Братислави [10, с. 84].

Показово, що Словацька держава фінансує діяльність церков, у тому числі оплачує працю священників. При цьому держава виходить із того, що духовні потреби населення забезпечують різні інституції, які повністю або частково повинні фінансуватися з державного бюджету [24, с. 8]. За рахунок коштів державного бюджету частково відшкодовуються витрати на функціонування єпископських адміністрацій, центральних органів церков та релігійних громад. З державного бюджету надається допомога і благодійній католицькій організації «Caritas», що йде на утримання харитативних будинків, які знаходяться під її патронатом. Хоча основним джерелом існування цієї організації є власні джерела та пожертвування прихожан, дотації та гранти для реалізації проектів соціальної та харитативної діяльності надаються з фондів Міністерства праці, соціальної політики та сім'ї Словацької Республіки. В період 1992-1997 рр. держава виділила 700 млн. словацьких крон для будівництва та ремонту сакральних об'єктів, які є власністю церков і чернечих орденів. Церкви мають право отримувати фінансову допомогу на реконструкцію унікальних сакральних об'єктів та

збереження культурної спадщини від державного фонду культури «Pro slovakia». З цього джерела фінансування церква в період 1992-1997 рр. отримала 135 млн. словацьких крон [200, s. 112-115].

Політичним міжнародним документом високого рівня стала угода між Словацькою Республікою і Святим Престолом (2000 р.).

Спільна комісія з питань підготовки договору між Ватиканом та Словацькою Республікою активно почала працювати з 19 червня 1997 р. [140, s. 180]. Про серйозний рівень роботи свідчить її якісний склад: міністр закордонних справ, міністр фінансів, міністр культури, міністр праці, міністр юстиції, апостольський нунцій у Словацькій Республіці Я. Корець, кардинал Р. Балаж, голова конференції католицьких священиків В. Філо та інші [197, s. 113]. Одними з найбільш дискусійних питань роботи комісії були питання фінансового забезпечення та автономії церкви. В липні 1997 р. Словацьку Республіку відвідав міністр закордонних справ Ватикану архієпископ Тауран. Представник Ватикану спільно зі словацькими єпископами поставив питання про розширення фінансування римо-католицької церкви. Уряд запропонував ввести церковний податок, подібний до податку в Німеччині. Церква, між тим, виявила бажання зберегти статус-кво: щорічні пожертвування відповідно з поточними потребами. Уряд Словаччини порушив питання про порядок призначення єпископів. Згідно з угодою *Modus Vivendi* від 1927 р., яку уклав із Ватиканом уряд першої Чехословацької республіки, кандидатури єпископів погоджуються з владою. Однак у 1990 р. Ватикан призначив нових єпископів без такого узгодження. Урядова делегація акцентувала увагу Ватикану на надмірному втручанні єпископів у політику. Це пояснюється тим, що єпископи на той час вже не підтримували уряд В. Мечіара через надмірний контроль засобів масової інформації, фізичне й моральне залякування політичних опонентів. Таким чином, під час підготовки проекту договору між Ватиканом та Словацькою Республікою виникли серйозні ускладнення. Відповідальні працівники Міністерства закордонних справ та Міністерства освіти Словаччини були дуже занепокоєні несприйняттям проекту громадськістю. Народне обговорення не відбулося, через те що в дипломатичній практи-

ці не прийнято готувати документи, які торкаються Святого Престолу, за участю народу – за словами віце-президента Національної ради Словацької Республіки А. Гуски, просто тому, що «Ватикан не має наміру брати до уваги думки, висловлені під час публічного обговорення».

Міжнародний договір, який у цілому регулює відносини між Словаччиною та Святим Престолом, був підписаний 24 листопада 2000 р. і набрав чинності після обміну документами про ратифікацію у Ватикані 18 грудня 2000 р. Договір офіційно надає право Ватикану через його субструктуру, католицьку церкву, брати участь у міжнародних справах Словацької Республіки, забезпечувати переваги і привілеї для католицької церкви через повернення церквам нерухомості разом зі значними державними субсидіями і правами. Для Ватикану це була 184 угода; з постсоціалістичних країн подібні угоди раніше підписали Польща, Угорщина, Хорватія, Югославія, Литва, Естонія, Латвія, Казахстан і Чехія [198, s. 114]. У цьому зв'язку доречно буде зауважити, що теократична монархія Ватикан, утворена в 1929 р. відповідно до Латеранської угоди, територія якої складає $\frac{1}{4}$ території князівства Монако, з населенням у декілька сотень мешканців була і залишається найбільш активним суб'єктом міжнародного права *de jure* і *de facto* [161, s. 156].

Статті 12-13 Договору регулюють питання участі в освітній та виховній діяльності католицької церкви, яка має право засновувати початкові та середні школи, університети. Існує певна аномалія: держава повинна фінансувати викладання релігії в державних школах, а також освітню і виховну систему католицької церкви взагалі, але церква вирішує, хто і які предмети буде викладати. Все це є компенсацією церкви і канонічного права. Не випадково, що питання освіти, шкільної системи й виховання, принципи економічного забезпечення і питання реституції складають сутність Договору. Якщо католицька церква бере на себе роль гаранта і наглядача за суспільною мораллю, за що, між іншим, ця церква й бореться, – тоді вона повинна здійснювати повний контроль над відповідними закладами: контролювати шкільну систему, систему культури, державне законодавство й, нарешті, засоби масової інформа-

ції. Але сам факт укладення плюралістичною державою двостороннього міжнародного Договору, який надає преференції тільки одній релігії, порушує принцип нейтралітету стосовно справ суспільного життя і водночас юридичну рівність усіх церков і громадян незалежно від їхніх переконань. Без сумніву, цей Договір покликаний забезпечити католицькій церкві виняткове становище в суспільстві, яке не може сподобатися іншим церквам, релігійним організаціям і світським гуманістам. Його можна розцінювати як вияв недовіри до істин тих людей, які прийняли деякі інші життєві позиції, недовіри до демократії та свободи – тих цінностей, з якими папській курії важко примиритися. Хоча церква була єдиним флагманом права й моралі, їй важко погодитися з думкою, що тільки в плюралістичному суспільстві, з розмаїттям ідей і цінностей, може бути забезпечене вільне людське існування.

Основний Договір за своєю природою є асиметричним. Як міжнародний договір він містить цілу низку зобов'язань Словацької Республіки на користь Ватикану, але не закріплює жодних обов'язків Ватикану по відношенню до Словацької Республіки. Асиметрична природа Договору полягає в дисбалансі між суверенітетом держави та автономією католицької церкви. Церква наділена більш широкою незалежністю від держави, ніж держава від церкви. Зокрема, згідно з пунктом 2 статті 20 Словацька Республіка не втручається і не контролює шляхи отримання та використання церквою фінансових коштів. Єдиним обов'язком держави є фінансова підтримка церкви. Між тим, як будь-які двосторонні угоди, укладені між двома рівними і суверенними державами, договір між Словацькою Республікою і Ватиканом має врегульовувати взаємні відносини між двома рівними і суверенними сторонами, але він не може вирішувати питання, які належать виключно до компетенції Словацької держави: питання власності, фінансові питання й т. д. Спроба застосувати норми канонічного закону у словацькому законодавстві мала б означати, що вищі органи державної влади мають відмовитися принаймні від частини своїх прав і суверенітету.

Основою демократичної системи є плюралізм у справах інтересів, цінностей, діалог і згода в суспільстві; це має сприйматися як

належне в розвиненому громадянському суспільстві. Якщо міжнародна угода віддає перевагу єдиній життєвій позиції, єдиному світосприйманню, єдиному віросповіданню, то вона порушує соціальний консенсус, що є несумісним з демократією та свободою. Істотні застереження щодо філософії основного Договору висловлювали не лише словацькі інтелектуали, а й папа Іван Павло II у книзі «Пройти через поріг надії». Першоієрарх звертається до християн, і передусім до католиків, щоб не боялися правди про самих себе. «Як людина ... я не боюся католицького світосприймання, але я боюся рекатолизації, клерикалізму та релігійного фундаменталізму» [159, s. 32]. Так само, на думку опонентів, якщо неухильно дотримуватися букви Договору з Ватиканом, у Словацькій Республіці існує небезпека падіння демократії та заміни її конфесійною державою.

У Договорі від 2000 р. відображені християнські традиції та історичні переваги католицької церкви. Підкреслено історичні досягнення церкви у збереженні й розвитку словацької нації. Враховано принцип більшості, тобто той факт, що католики складають 63 % від загального складу населення Словаччини. Наголошено на духовних і моральних критеріях, у відповідності до яких церква є єдиним гарантом моралі в суспільстві. Зафіксоване положення про те, що основою Договору має бути канонічний закон і соціально-економічне вчення церкви. Така вимога та її застосування надає Договору переважні релігійні особливості з метою впливу на правове регулювання відносин між державою і церквами на користь окремих релігійних конфесій. Це закладає підстави для тиску церков на державну владу та її законодавство в дусі католицької доктрини, яка має переважно зобов'язальний характер. Як здається, виділення і переважання канонічного закону та християнських соціальних учень у Договорі може призвести до змін у законодавстві, послаблення впливу державних законодавчих органів і, врешті-решт, до панування у словацькому суспільстві доктрини католицької церкви.

Стаття 3 Договору стосується територіальної організації та управління католицької церкви, яка отримала виключне право організовувати, змінювати та ліквідувати власні церковні структу-

ри – архієпископства, єпископства, єпархії, екзархати та апостольські адміністрації. Свята столиця надає Словацькій Республіці інформацію про організацію, зміну або ліквідацію своїх адміністративних одиниць, кордони яких повинні співпадати з державними кордонами Словаччини.

Суперечать інтересам Словацької Республіки і статті 10 та 11, які стосуються економічного забезпечення католицької церкви та реституції майна. У цьому зв'язку церква вимагає припинення будь-якого державного втручання у справі отримання фінансових коштів і розпорядження ними. Із цього випливає зобов'язання держави змінювати законодавство про оподаткування. Згідно з пунктом 11 Договору Словацька Республіка визнає виключне право церкви на всю власність, що була набута церквою до цього часу («історична власність»). У Договорі зазначено, що церковне майно було повернуто тільки частково, хоча Словаччина не мала собі рівних серед інших постсоціалістичних країн у темпах та розмірах повернення власності церквам.

Католицька церква занепокоєна сучасним станом сім'ї. Статті 10, 11 Договору стосуються шлюбу; відповідно до них шлюб, взятий згідно з нормами канонічного права, має на території Словацької Республіки таку ж силу, як і цивільний шлюб. Ці питання були попередньо обговорені з експертами в галузі сімейного права і не викликали у них суттєвих заперечень [197, s. 7].

Договір гарантує католицьким священикам право служити у збройних силах в якості капеланів.

Існує переконання, що демократичне суспільство несумісне з наданням певним групам, конфесійним або неконфесійним, привілеїв і переваг. Невід'ємні права людини закликають до скасування впливу церков на діяльність держави та її управління, щоб захистити її нейтральну правову природу. Словацька Республіка, її законодавство і законодавчі органи, а також публічні установи, на наше переконання, мають утримувати свою незалежну, нейтральну позицію; вони не можуть дозволити, щоб будь-яка релігійна конфесія набула отримала домінуюче становище в суспільстві, в результаті чого вона буде управляти суспільним і громадським життям.

Напруження, яке виникло у словацькому суспільстві у зв'язку з укладенням зазначеного Договору, було значно послаблено після підписання 11 квітня 2002 р. Президентом країни Угоди між Словацькою Республікою та одинадцятьма зареєстрованими церквами і релігійними громадами. Згідно з М. Моравчиковою, ця Угода, хоча й мала іншу природу (внутрішньодержавного, не міжнародного документа), була за змістом майже ідентичною основному Договору між Словацькою Республікою і Святим Престолом [61, с. 519].

На основі Конституції республіки, визнаних міжнародних принципів релігійної свободи, документів ООН, які декларують свободу віросповідання, сторони дійшли згоди про те, що Словацька Республіка визнає та підтримує зареєстровані церкви та релігійні організації як незалежні та автономні суб'єкти права. Зареєстровані церкви мають право створювати організації зі статусом юридичних осіб. Влада забезпечує охорону їхніх маєтків та свободу їх розвитку. Діяльність цих юридичних осіб не повинна суперечити законодавству країни. Відповідно до пункту 4 Угоди, зареєстровані церкви та релігійні союзи мають право укладати та підтримувати контакти зі своїми партнерськими релігійними організаціями та міжнародними організаціями, бути членами цих організацій і брати участь в їхній роботі. Вони мають право отримувати матеріальну і фінансову допомогу із-за кордону, якщо цю допомогу не буде використано всупереч правовим нормам та інтересам республіки. Зареєстровані церкви та релігійні організації мають виключне право на виконання своїх церковних функцій відповідно до своїх внутрішніх приписів. Укладення шлюбу здійснюється згідно з внутрішніми приписами церков та релігійних організацій, які прирівнюються до норм шлюбно-сімейного законодавства. При цьому встановлюється єдиний порядок записів для всіх форм реєстрації. Розлучення здійснюється тільки в цивільному порядку. Церква та Словацька держава будуть співпрацювати в питаннях охорони шлюбу та сім'ї.

Важливе значення для покращення державно-конфесійних відносин мала також тристороння угода між урядом Словаччини, греко-католицькою церквою і православною церквою. Суперечливі питання власності в інтересах обох церков були унормовані відпо-

відним договором між греко-католицькою та православною церквами від 20 грудня 2000 р.

І в другому десятиріччі XXI ст. релігійні громади країни продовжують подавати заяви на повернення власності, конфіскованої колишнім комуністичним урядом, хоча кінцевий строк подання заяв, визначений законом про реституцію від 1993 р., сплинув 31 грудня 1994 р. Уряд, муніципалітети, державні юридичні особи, за певних умов приватні особи повернули власність церквам. Частина цієї власності була в незадовільному стані. Між тим, закон не передбачив компенсації за пошкодження цієї власності за часів комуністичного режиму, і релігійним групам часто не вистачало коштів на реставрацію будівель. Згідно з даними Міністерства культури, розміри конфіскованої нерухомості, яку ще не повернуто, оцінити вкрай важко, оскільки в цьому питанні зацікавлена велика кількість юридичних осіб, включаючи тисячі парафій та релігійних орденів. За оцінкою Словацької конференції єпископів, держава повернула близько 35 % власності католицької церкви. У грудні 2012 р. експертна комісія погодилася скласти список невирішених справ власності.

Релігійна демографія країни своєрідна. За результатами перепису 2011 р. населення Словаччини становить 5,4 млн. осіб. Католики становлять 62 % від кількості всього населення, аугзбурзькі лютерани – 5,9 %, греко-католики – 3,8 %. 13,4 % опитаних не вказали свою релігійну приналежність. Інші групи присутні в невеликій кількості, включаючи реформатську християнську церкву, інші протестантські групи, свідків Єгови, православних християн, іудеїв [37, с.58-59].

На прикладі Словаччини чітко просліджується існування деякого взаємозв'язку між релігією та етнічною приналежністю. Греко-католики в цілому представляють етнічних русинів-українців, хоча деякі русини належать до православної церкви. Більшість православних християн проживають на сході країни. Вірники реформатської християнської церкви мешкають здебільшого на півдні, біля кордону з Угорщиною, на територіях, заселених значною мірою етнічними угорцями. Інші релігійні групи приблизно однаково розподілені по всій країні.

Конституція та інші закони Словаччини в цілому захищають релігійну свободу, хоча Закон про реєстрацію релігійних груп і об'єднань завдає певної шкоди меншим конфесіям. Він визначає статус релігійних груп, що зареєстровані, і містить вимоги щодо реєстрації. Для реєстрації релігійної групи 20 тис. її дорослих учасників, які є або громадянами Словаччини, або постійними жителями цієї країни, повинні представити Міністерству культури «чесну декларацію», яка підтверджує їхнє членство, знання статей віри та основних принципів релігії; до неї додаються ідентифікаційні номери й домашні адреси. Реєстрація надає юридичний статус, необхідний для виконання економічних функцій, таких як відкриття банківського рахунку чи оренда майна, і релігійних функцій, таких як керівництво на похоронних церемоніях чи отримання доступу до госпіталізованих одновірців. Слід підкреслити, що лише офіційно зареєстровані спільноти мають право на отримання фінансових субсидій держави. Загалом 18 зареєстрованих церков та релігійних груп отримали понад 39 млн. євро (близько 40,1 млн. доларів США) державних субсидій [69, с. 170-184].

Аналіз словацької релігійно-суспільної ситуації засвідчує, що в основних віросповідних характеристиках населення впродовж останніх років відбулися істотні зміни.

МОДЕЛЬ ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН В США

Релігійний фактор завжди мав вагоме місце на арені міжнародних відносин та в житті більшості країн світу. Не виключенням є і США.

Мадлен Олбрайт в книзі «Релігія і світова політика» зазначала : «Релігія ніколи не визнавала державних кордонів, оскільки завжди була вище за розумінням людини. Пробуджуючи в людях глибокі почуття і пристрасть, вона не рідко була причиною кровопролиття. В мій час дипломатів навчали тому, як попередити виникнення проблем. При цьому казали, що, по суті, не має більш вибухового соціального інституту, ніж релігія. М. Олбрайт зробила цей аналіз виходячи з своєї політичної практики Держсекретаря США. І саме цим переконанням вона керувалася коли була на посаді постійного представника Америки при ООН, і держсекретаря за президентства Білла Клінтона. Під час того як в 1993 р. професор Гарвардського університету Самюель Хантінгтон обґрунтував свою теорію, що за Холодною війною може настати ера міжрелігійного «зіткнення цивілізацій» Олбрайт та апарат президента намагалися дистанціюватися від подібних поглядів, сподіваючись, що все буде з точністю до навпаки [190, с. 22 – 23].

На наша думку, С. Хантінгтон, як він зазначав в своїй праці «Зіткнення цивілізацій», яка стала надзвичайно популярною в наукових колах і викликала резонанс в другу половину ХХ ст., передбачив наперед, що роль релігії та культури буде збільшуватися, і навіть приклади наскільки важливою вона буде, він відмітив, що конфлікти будуть розвиватися не між наддержавами, а між націями релігійно і культурно різними. Вчений представляє в своїх працях

світ, який поділений на дев'ять цивілізацій, кордони, яких і є точками розломів можливих конфліктів [117].

Що ж до Америки, то контексті релігії та політики – це унікальна країна, адже в світі нема такого поєднання релігійних та політичних компонентів. Одним з прикладів вагомого впливу релігії, що залишив слід в історії США є її роль під час Громадянської війни.

Відомі представники історії політики Л. Бенсон, М. Холт, П. Клеппюр, Р. Форлізапо, Д. Слиби розвиток Сполучених штатів Америки пов'язують з релігійним фактором. Вони розглядаючи історію США в другій половині XIX ст. зосереджувались на вивченні політичної культури і мотивів голосування електорату перед Громадянською війною і дійшли висновку, що питання рабства не було єдиним, що мало вплив на перебіг подій, важливою також була релігійна диференціація. Вагомий вплив релігійного фактору на життя США, дослідив, М. Холт на прикладі Пітсбурга в штаті Пенсільванія у 1969 р. заявив, та описав у своїй монографії, що одним з основних питань перед початком Громадянської війни була релігійна конфронтація між протестантами і католиками. Дослідник зазначає, що Громадська війна тривала в США з 12 квітня 1861 р. з битви за Форт Самтер, а закінчилася 26 травня 1865 р. І це була одна з найкровопролитніших сторінок історії США. Причиною війни було рабство, точніше протистояння двох систем рабства 11 штатах півдня та вільної праці північних штатів. Але є інший підхід до визначення причини Громадської війни в США, який дотримуються представники школи історичної політології, згаданий вище М. Холд, Д. Сілбі, та інші, зазначають, що Громадська війна в США мала релігійне та етнічне забарвлення. Важливість релігійного фактору в Громадській війні в США дослідив Джорджадзе А.Н. в праці «Церква і рабство на Півдні США в 30 – 50 – ті роки XIX ст.: апологія і морально етична критика» [19]. Представники церкви ще до початку Громадської війни засуджували рабство, так наприклад, баптисти, в 1790 р., а саме Генеральний комітет баптистів в Вірджинії прийняли резолюцію в якій представляли рабство, як «порушення природних прав, непоєднуваних з республіканським устроєм» [19].

В свою чергу Генеральна асамблея пресвітеріанської церкви в 1818 р. заявила, що; «Вважаємо, що взяття в рабство одної частини населення іншою великим порушенням самих дорогих і святіших законів людської природи...» [19].

У книзі професора церковної історії в Теологічній Семінарії Веслі у Вашингтоні, президента Американського товариства церковної історії Гоена К.К. «Зламана церква, зламана цивілізація» також досліджено вплив релігії на політику перебігу Громадської війни в США [152].

Державно – церковні відносини протягом століть чи навіть десятиліть були основою існування держава. Церква завжди мала вагоме місце в суспільстві та в умах людей, над якими мала небачений вплив. Хоча історія США не налічує тисячоліть, але церква, а точніше церкви в цій країні з початку свого існування знаходили в ній те, що не змогли знайти в себе на Батьківщині свободу, рівність та безпеку. Протягом років мігранти з усього світу їхали до США – нову землю, щоб знайти нове життя, і не бути переслідуваними через свої ідеали, погляди та віру.

Історія США налічує біля 500 років. Колонізація Америки в перші сто років після відкриття нового континенту Колумбом в 1492 р. йшла переважно з ініціативи Іспанії, адже інші країни побоювалися втручатися в зону оголошену Мадридом своєю сферою впливу. Але це не стало загрозою для різних колоністів різної релігійної спрямованості переселятися на територію США, де проживали індіанці, які переважно мали племінний культ. Прерогативою США було те, що колонізатори, які приїжджали зберігали свою віру, а гарантія вільного віросповідання, відсутність державної релігії, та повага до почуттів інших людей сприяли встановленню великій кількості релігійних конфесій.

Мігранти в США поселялися з усіх точок Європи. Найбільшу групу протестантів утворили – баптисти, вихідці переважно з Англії. Після еміграції в Америку вони поширювали свій вплив і набирали популярності в більшій частині країни. В кінці XVIII ст. ця течія стала особливо популярною. Причиною цього було те, що з самого початку релігія баптистів будувалася на відділенні церкви від

держави, це створило сприятливі обставини для баптистів в той період. Потім вони взяли активну участь в освоєнні західних територій країни.

Що ж до католицизму то він почав поширюватися на американському континенті в XVI ст. у Флориді, Джорджії, Каліфорнії під час іспанської колонізації. Але наступ католицизму був зупинений в XVII ст., через Англійську революцію. Церква активізувалася тільки в кінці XVIII ст., але їх кількість суттєво збільшилася в XIX ст., через приплив іммігрантів з католицької Європи. Незважаючи на це багато навіть політичних діячів недолюбливали католиків, вважаючи Америку – протестантською країною.

Іншою великою деномінацією стали квакери, в 1681 р. У. Пенн здобув від англійської корони дозвіл на освоєння території Америки, і він заснував Пенсільванію. Він поширив зовсім нове вчення – квакерство, яке є одним з найбільш радикальних напрямків протестантизму. Коли 4 березня 1681 король підписав «Хартію», на наступний день Пенн тріумфально писав: «Це ясно і просто. Сам Господь ... дарував мені (колонію), щоб зробити її насінням (Богообраного) народу» [136, с. 120].

В 1638 р. на території Пенсільванії поширюються меноніти, радикальний протестантський рух, який відколовся від лютеран в 1525 р. Також вони називалися себе анабаптистами. Через свої радикальні погляди велика кількість менонітів переслідувалася владою їх країн, тому вони почали шукати свободи за океаном.

Мусульмани в США, є великою групою, їх міграцію на американський континент можна поділити на кілька етапів. Перші мусульмани зв'явилися ще в XVII ст., з першими рабами з Африканського континенту.

В кінці XIX на початку XX ст. кількість релігійних деномінацій зростає. З'явилися такі релігії, як іслам, буддизм, конфуціанство та індуїзм. Емігранти з Росії, Вірменії, України та Греції заснували православну церкву. Велика кількість мігрантів була з західної України, і навіть Закарпаття.

Церква Ісуса Христа Останніх Днів, не була «принесена» в США, а народилася там, або Мормонська церква, як її ще нази-

вають не відносять себе до жодної християнської церкви - відгалуження чи течії протестантизму католицької чи будь – якої іншої церкви. Ця церква була організована в 1830 р. в Манчестері, першим її пророком став Джофес Сміт, який і заснував церкву.

Наразі релігійна картина США є плюралістичною. США при-
таманна мозаїчність релігійної картини, не лише країни, але навіть і кожного штату. І якщо Французька революція скидає церкву, то американська черпає сили в підтримці з боку різних релігійних де-
номінацій, що освячують її принципи авторитетом релігії (табл. 1.).

Таблиця 1.

Американська релігійна ідентифікація, 2016 - 2017 р. [213]

№	Релігія/конфесія	%, відсоткове співвідношення	
		2016	2017
1	Протестанти	48,9%	48,5%
2	Католики	23,0%	22,7%
3	Мормони	1,8%	1,8%
4.	Іудеї	2,1%	2,1%
5	Мусульмани	0,8%	0,8%
6	Інші нехристиянські вірування	2,5%	2,9%
7	Не ідентифікують себе з будь якою релігією	20,8%	21,3%

З таблиці 1. можна проаналізувати, що кількість протестантів станом на 2017 р. становить 48, 5 %, що на 0,4 % менше від попереднього року, кількість католиків 27 %, на 0,3 % менше попереднього року, кількість мормонів 1,8% показник не змінився від попереднього року, кількість мусульман 0,8%, інші не християнські вірування 2,9 %, такі, що не ідентифікують себе з будь – якою релігійною групою 21,3%. Як зазначає науковець Кеннет Д. Уолд «В американській системі існують такі величезні відмінності між віросповіданнями, таке розмаїття, що це можливо, зберігає певний баланс і не дає якійсь одній групі зайняти панівні позиції.» [167].

З огляду на велику кількість конфесій та вірувань, та велику частку віруючих проголошення відокремлення держави та церкви було необхідним. Але відокремлення держави від церкви не було пов'язане з антиклерикалізмом, а в певній мірі відсутності церкви, яка могла б претендувати на роль державної. В той же час Батьки – засновники американської Конституції зробили акцент не на церкві під Богом, а що Америка – «єдина нація під Богом».

З огляду на велику кількість вірувань для стабілізації суспільно – державних відносин та свободи світогляду в США створили ідеальні механізми державно – церковних відносин і підтвердили їх на законодавчому рівні. Адже свобода віросповідання є наріжним аспектом американського життя, і однією з багатьох свобод, які американці найбільше шанують і готові захищати. Т. Джефферсон – батько Американської Конституції, особливо засуджував зв'язок між державою та церквою, він зазначав «наші громадянські права не залежать від наших релігійних переконань, як не залежать від них і наші погляди на фізику чи геометрію» [3, с. 303]. Джефферсон ще в 1779 р. вніс в законодавчі збори Віргінії статут про релігійну свободу, який прийняли в січні 1786 р. після, до речі, вагомих суперечок. Джефферсон розумів всю повноту впливу релігії на розум людей, тому в настановчому розділі закону заявляє, що «ніхто не може бути змушений сповідувати яку – не-будь релігію чи підтримувати яке – не-будь місце культу чи священнослужителя, так само як і не може підпадати насиллю, сорому, незручностям чи тяготам по відношенню до своєї особистості чи майну чи в іншій мірі постраждати по причині своїх релігійних переконань чи вірувань.» [3, с. 304].

Основним документом, який регулює релігійну терпимість і забезпечує свободу слова Джефферсон і Медісон проголосили Конституцію США, а Перша Поправка до неї забезпечувала свободу слова та віросповідання людини і громадянина, а також те, що Конгрес не повинен видавати жодного закону, що не поважає інститут релігії або забороняє вільне віросповідання:

«Конгрес не має права видавати закони щодо впровадження будь-якої релігії чи заборони вільно сповідувати її, а також не має права видавати закони, що обмежують сво-

боду слова, друку і права народу мирно збиратися і звертатися до уряду з проханням усунути якусь кривду.» [212]

Amendment I (1791)

Під час створення основного Закону США, засновники Конституції Джеймс Медісон і Томас Джефферсон знаходилися під впливом двох різних політичних рухів, по – перше, це Французького просвітництва, вони зробили висновок, що підтримка будь – якої релігії нашкодить державі. І вороже ставлення до певної релігії, перетвориться в політичну ненависть, що ставить під загрозу виживання всієї системи. По – друге, це протестантський сепаратизм, який підтримували різні релігійні групи, серед яких методисти та баптисти. Вони розуміли, що наділення релігії державною владою зашкодить релігії, тому, що це привело б до застосування державних санкцій проти тих релігій, які могли б бути поза системою, чи могли б помилятися, а також це б обмежило свободу віросповідання інших американців [167].

Батьки – засновники американської Конституції та Білля про право намагалися не зробити Америку атеїстичною державою, навпаки вони намагалися захистити церкву від політики, а державу від церкви. Адже їх існування окремо і є джерелом їхньої незалежності одна від одної. Хоча экс-держсекретар США М. Олбрайт зазначила, що вони «... керувалися тим, щоб захистити релігію від важкої руки політиків.» [66, с. 34]. Джефферсон і Медісон чітко виступали за відокремлення держави та церкви. Під час відставки Медісон писав: «Кожний новий і успішний приклад, того, які чудові результати дає відокремлення держави і церкви, треба використовувати, щоб без кінця повторювати одну і ту ж істину: чим далі релігія і керівництво держави будуть одне від одного і чим менше будуть вмішуватися в справи одна одної, тим успішніше вони будуть поратися зі своїми задачами.» [160].

Виняткове значення також мала 6 стаття Конституції США пункт 3, від 1787 р. «...проте, щоб обіймати певну посаду або виконувати громадські обов'язки у Сполучених Штатах не можна вимагати жодного доказу релігійної належності.»

Як зазначив А. де Токвіль релігія «перший політичний інститут країни» [111, с. 223]. З огляду на те 6 ст. була «життєво необхідним»

пунктом Конституції, який на давав змоги маніпулювати питаннями релігії для того, щоб обіймати посаду у державних органах. Це дозволяє політикам вільно висловлюватися про релігію, але з іншої сторони політик США може критикувати будь – яку релігійну течію, «але якщо він почне критикувати релігію, як таку, то від нього відвернуть практично всі виборці» [111, с. 224].

США – державою, яка дотримується в повній мірі свободи релігії та віросповідання, від початку, доказом цього є лист 1790 р. Дж. Вашингтона до єврейської конгрегації в Ньюпорті: «В питаннях віри керівництво Сполучених Штатів дотримується абсолютної терпимості, ніколи і нікого не переслідує по релігійних мотивах, не віддає перевагу ніякому віросповіданню, ніякому з них не виражає підтримки.» [168].

Тож відповідно до Першої поправки Конституції США держава та церква є відокремлені одна від одної. В США сепараційна модель відокремлення держави та церкви. Американській моделі відносин держави та церкви притаманні такі особливості:

- рівність всіх релігійних організацій та конфесій перед законом;
- держава не втручається в справи церкви за винятком правопорушень з боку останньої;
- церква не виконує жодних державних функцій, а держава жодних церковних функцій;
- релігійна освіта не насаджується в школах та не надає преференції певній конфесії;
- держава не спонсорує церкву і не підтримує її;
- відповідно до американського законодавства всі релігійні організації розглядаються як некомерційні (non-profit corporation), після їх реєстрації у відповідних штатах вони можуть мати податкові пільги, але для отримання пільги організації потрібно довести релігійну спрямованість своєї організації;
- Церковні діячі не можуть впливати на державну політику, на законотворчий процес, на призначення на державні посади чи вибори в країні, тобто церкви не мають політичного впливу, як це було наприклад, за часів католицької церкви в Середньо-

віччі. В свою чергу держава не має права втручатися в справи церкви, надавати прерогативі тій чи іншій релігії, встановлювати державну релігію, встановлювати преференції певній церковній деномінації. Держава не має повноважень обмежувати права церкви, права та свободи громадян, які стосуються свободи віросповідання, совісті, та релігійного вибору. Але держава може втрутитися в справи церкви, якщо остання робить дії чи без діяння, які загрожують державі чи громадянам Сполучених Штатів Америки.

- Ця модель забезпечує право сповідувати будь – які релігії чи не сповідувати ніякі, відносити себе до релігії чи не відносити, практикувати релігійні традиції чи ні, поширювати релігійні доктрини.
- Держава не спонсорує церкву, не оплачує її витрати, не надає позики, ніяк фінансово не підтримує. Хоча незважаючи на це існує певний деструктивізм у цьому твердженні, адже держава в деяких випадках фінансує релігійні заклади, особливо релігійні школи, коледжі та інше. Це, до речі, спричинює не аби які суперечки в Сполучених Штатах.

Не зважаючи на першу поправку лише після закінчення Громадянської війни і прийняттям Чотирнадцятої поправки ні один штат не може приймати закони, які зменшують чи нівечать наявний спектр прав та привілеїв людини і громадянина. Можна стверджувати, що без цього положення, кожен штат міг нівелювати значення Першої поправки, адже він має певну законодавчу автономію.

1. Всі особи, народжені чи натуралізовані у Сполучених Штатах і які підлягають їхній юрисдикції, є громадянами Сполучених Штатів і штату, де вони мешкають. Жоден штат не може видавати чи застосовувати закони, що обмежують привілеї та імунітети громадян Сполучених Штатів. Жоден штат не може без законної процедури позбавити когось життя, свободи чи власності і не може позбавити когось, хто підлягає його юрисдикції, рівної охорони законом. [212].

Amendment XIV (1868)

Адже, незважаючи на включення Першої Поправки в пантеон демократичних чеснот, поділ церкви і держави не став конституційним каноном до середини двадцятого століття з включенням в Білль про права чотирнадцятої поправки. Суддя Хьюго Блек написав в першому судовому розгляді у справі «*Everson v. Board of Education*» (1947) [145]:

«Умова «встановлення релігії» Першої поправки означає, що: ні держава, ні федеральний уряд не можуть створити церкву. Жоден з них не може приймати закони, які допомагають одній релігії, допомагають всім релігіям або вважають за краще одну релігію іншої [...] Ніякий податок в будь-якій сумі, великій чи малій, не може стягуватися для підтримки будь-якої релігійної діяльності або установ, якби вони не називалися, або яку б форму вони не прийняли, щоб викладати або практикувати релігію [...] за словами Джефферсона, пункт, що забороняє встановлення релігії згідно із законом, був призначений для зведення «стіни поділу між Церквою і державою» [145].

Протягом приблизно п'ятдесяти років поділ церкви і держави був пробним каменем судово-правової практики, що підтримується як ліберальними, так і консервативними суддями. Зокрема, в більш ранні роки судді вважали, що поділ має бути «абсолютним», «безкомпромісним», «високим і неприступним» і «повним і постійним», хоча риторика зазвичай була більш абсолютною, ніж кінцеві положення. Хоча деякі судді та адвокати могли не погодитися з риторикою Суду, лише деякі оскаржували основоположний принцип [146].

Верховний Суд також підтвердив значення свободи віросповідання, як однієї з свобод визначених в Біллі про права, і таких, що увійшли у застосування після прийняття Чотирнадцятої поправки винесення в 1940 р. рішення у справі Кентвелла: «фундаментальна ідея свободи, закладена в даній поправці, стосується свобод, гарантованих Першою Поправкою...».

Суддя Джон Пол Стівенс зазначив: «Тільки принцип поділу церкви і держави може захистити неймовірну ступінь релігійної свободи Америки. Індивідуальні права і різноманітність, якими ми

насолоджуємося, не можуть підтримуватися, якщо уряд пропагує християнство або якщо наш уряд бере на себе атрибути «заснованого на вірі» держави.» [158].

В Америці на Конституційному рівні проголошено відокремлення держави і церкви, що передбачає взаємне невтручання держави у справи церкви, а церкви в справи держави. Розглянемо основні сфери взаємодії церкви, державних структур, системи освіти, судової системи, військового сектору і політики, зокрема.

I. Релігія та освіта.

В США відокремлена держава та церква, а значить церква не втручається в державний процес. Але релігійні громади були залучені в освіту ще в ранній період американської державності. Спільна молитва в школі читання віршів, протягом довгого часу не викликала суперечностей, але розбіжності все ж таки виникли.

В США церква та освіта були дуже взаємопов'язані, особливо за часів колоніальної Америки, коли по суті школи інколи були засновані на основі церкви тієї чи іншої релігійної громади і підтримувалися ними.

Ось чому не дивно, що вони поєднували в собі освіту і релігію. Навчання в школах до недавнього часу в більшості штатів починалося з молитви, із читання біблійних притч, залежно від релігії, але здебільшого це було в протестантських громадах. Але коли кількість католиків почала зростати повстало питання про те, що в кожному шкільному окрузі вирішувалось, буде це протестантська чи католицька версія. Варто відмітити, що в Америці в 1950 – х рр. поширилася програма «звільнені години», або програма Шампані, як її ще називали, суть якої полягала в тому, що замість уроків з деяких шкільних предметів учні могли відвідувати церковні уроки, а наставники – викладачі, отримували плату за ті години, але плата здійснювалася місцевою міжконфесійною радою [4]. З огляду на це, та інші подібні випадки, кількість судових рішень, які стосувалися церкви і освіти росли з кожним днем, а позови про порушення Першої поправки в США було нескінченними. Одним з прикладів є *McCullum v. Board of Education* (повністю *Illinois ex rel. McCollum*

v. Board of Education of School District (No. 71, Champaign County, Illinois)) [176].

Важливим етапом в житті відносин Церкви і школи було прийняття в 1988 р. 18 релігійними і освітніми організаціями та оприлюднення звіту «Релігія в національному курсі держави». Який в деякій мірі дав чіткі орієнтири, як повинна співіснувати система взаємовідносин цих двох важливих суспільних структур. А саме:

- Шкільний підхід до релігії, має бути лише академічним;
- Школи мають прагнути усвідомлення учнями релігій, але не спонукати до прийняття ними будь – якої релігії;
- Персонал школи надає тільки знання про релігію, а не практикує її в межах навчального закладу;
- Школа не заважає учням здійснювати свої релігійні обряди, не нав'язує будь – якого конкретного погляду;
- Школа надає знання про всі релігії, і в той же час не принижує, не виокремлює, не підтримує жодну з них [88, с. 125].

У серпня 1995 р. департамент освіти США розіслав інструкцію «Релігійні прояви в державних школах». Подібну інструкцію департамент освіти надіслав у всі шкільні округи. В якій був супроводжуваний лист Р.Рілей з метою того, щоб пояснити, що ціль інструкції – покласти край плутанині, у ставлення до релігійних проявів у школі, які склалися після 1962 р. В ній намагалися пояснити, що держава не забороняє дітям молитися і т.д., а в тому, щоб вчителі не вмішувалися в це і не робили акцент на тій чи іншій релігії. А в 2001 був прийнятий закон про реформування системи освіти – «The Child Left Behind Act of 2001» [181]. А інструкцію його виконання було надіслано до всіх шкільних округів про конституційно дозволена молитву у початкових і середніх школах – «Guidance on Constitutionally Protected Prayer in Public Elementary and Secondary School». Представники школи мали звітувати чи відповідає політика конституційному захисту молитви в публічних школах.

Питання Церкви та школи завжди було дуже делікатним, з огляду на те, що громадянське та патріотичне виховання має вагомий вплив на США. Важливим в США є феномен громадської релігії. Саме осмислення цього терміну, феномену громадської релігії дав

американський культуролог Р. Беллах як «віри в Бога, який є захисником обраного народу, яким історично вважають себе громадяни США». Тобто громадянська релігія за вченням науковця є «не конфесійним» релігійним виміром публічного американського життя. На його думку, в американському суспільстві сформувалися ідеали, які відображають американську націю, як обрану, і сприяє національній свідомості. Її релігійна складова в корінилася в суспільство як ціле, а суперечки про ту, чи іншу конфесію та її правильність, вважають поганим тоном в США. Вчений також робить акцент на тому, що без державної ідеології жодна країна не в змозі довго проіснувати як цілий об'єкт [5, с. 25].

Р. Беллах наголошує, що можна вирізнити чотири основних догмати американської громадянської релігії (рис.1.).

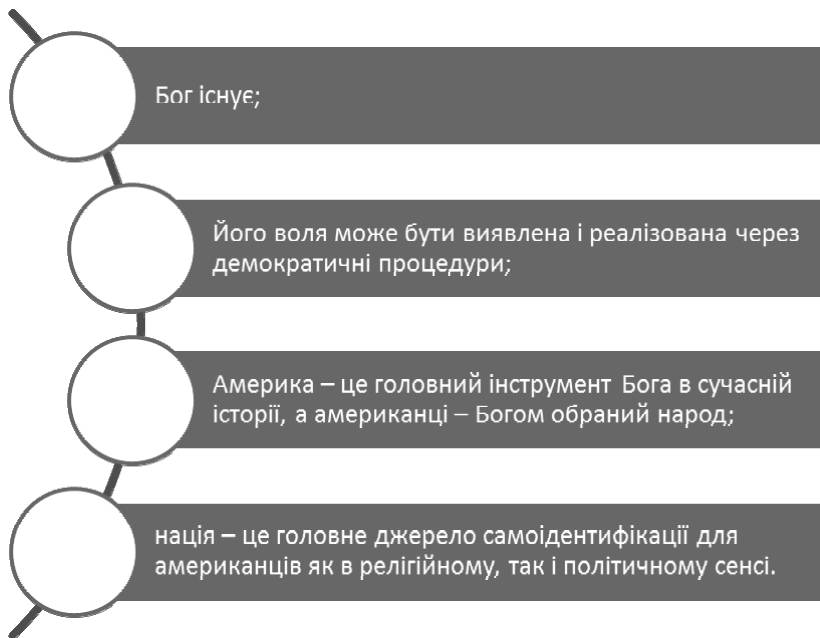


Рис. 1. Чотири догми американської громадянської релігії за Р. Беллахом*

*Розроблено автором на основі [5]

Слід відмітити, що відчуття обраності в американському суспільстві прививається ще з дитинства в школі та сім'ї. Із цих догм випливає, що нація в деякій мірі наділена функціями церкви, а держава в свою чергу сотеріологічною функцією, відмінною від сотеріологічної функції церкви [5, с. 26].

Крім Р. Беллаха, важливість шкіл у формування громадського суспільства, патріотизму та політичної свідомості відмітили й інші науковці. Серед яких А. де Токвіль, який відмічав, що не можна зрозуміти американського суспільства, не зауваживши його міцної релігійної основи, яка робить можливою демократичну систему країни. Американський соціолог У. Гербарг звернув увагу на не останню роль шкіл в прищепленні сакралізованих цінностей американського способу життя, та системі початкової та середньої освіти. Він стверджував, що: «...школи стали майже священним об'єктом американського народу; вони допомагали створювати американців, і не було нічого важливішого від цього завдання. Американізм – якщо цим словом можна означити глибоке бажання бути американцями – пізніше замінив релігію як найважливішу їхню характеристику, хоча це трактування релігії маскувалося за допомогою нової концепції, згідно з якою релігія і освіта – паралельні процеси, що зустрічаються лише у підсумку.» [157, с. 23]. Громадське суспільство показує суспільство США, як «неподільну націю під Богом».

II. Капелани.

Церква та органи оборони та військові підрозділи є відокремлені один від одного. Хоча тут є деякий виняток – це капелани.

Не зважаючи, що держава та церква відокремлені одна від одної в США існує таке поняття, як військовий капелан. Інститут капелана є дуже незбалансованою структурою між церквою та державою. Адже з одного боку капелани носять форму служби і є військовими, які підкоряються своєму командувачеві, а з іншого він «намісник Бога», тільки у війську.

Противники, положення про існування капеланів у війську наголошували на тому, що може відбутися ворожнеча через релігій-

ну приналежність капелана та військових. Але, це виключено, адже в США принцип багатоконфесійності капеланів. В США є три розряди капеланів, і якщо старший капелан сповідує католицизм, а молодший протестантизм, то відповідно до регламентованої дисципліни він підпорядковується, і принцип маніпулювання релігійним фактором виключено. В часи Другої світової війни, 1939 – 1945 рр., в війську серед капеланів, були навіть представники юдаїзму, рабини. Рабин Макс Стен, під час Голокосту, надавав допомогу під час звільнення німецьких концентраційних таборів (гетто) та надавав допомогу жертвам Голокосту та допомагав їм возз'єднатися з членами сім'ї Пентагон, приділяє вагомe значення релігійній сфері життя військовослужбовців текст військової присяги в армії США, країни, де сепараційна модель відокремлення держави та церкви, закінчується словами: «Нехай допоможе мені Бог». Кодекс поведінки, 1995р., в статті 6 зазначає: «Ніколи не забуду, що я американський військовослужбовець, відповідальний за свої вчинки і служу принципам, які зробили мою країну вільною. Залишаюся вірним Господу Богу і Сполученим Штатам Америки...».

Військова служба капеланів фінансується з бюджету США, а їхній статус у частині прав і привілеїв прирівнюється до офіцерського. Серед інших прав та привілеїв, капелани мають не тільки власне керівництва та три ранги, але і свої навчальні заклади й засоби масової інформації.

В збройних силах США проходило службу багато офіцерів – капеланів, які, до того ж представляли більше 120 релігійних конфесій, це дозволяло охопити практично весь військовий склад.

До того ж військові капелани існують і у військовому флоті США.

Функції капелана:

- Займаються виховною роботою та питаннями психологічної і виховної роботи з військовослужбовцями;
- Консультування командування з питань релігії, культів та звичаїв місцевого населення і встановлення зв'язку з місцевими організаціями та структурами, як релігійними так і добродійними.

Офіційним святом у США є 3 лютого, коли святкують день Чотирьох капеланів. Ця свято було приурочено події, коли німецька підводна лотка напала на «Дочестер» біля узбережжя Гренландії 3 лютого 1943 р. На судні почалася паніка і чотири капелани допомагали людям, а коли не вистачило жилетів віддали свої, посадили людей на рятувальні шлюпки, а самі загинули, та були посмертно нагороджені різними нагородами, серед, яких «Медаль Чотирьох Капеланів», яка була зроблена в їх честь. Чотири капелани були чотирьох різних вірувань Джордж Фокс (методист), рабин Олександр Гуд (іудей), Кларк Полінг (баптист), Джон Вашингтон (католик).

Капелан грає надзвичайно важливу роль в війську США. І можливість того, що, капеланство зміниться, є лише тоді коли зміниться Америка, адже, воно буде адаптуватися до моральних і стратегічних викликів нації.

III. Церква та Верховний суд.

Професор Роберт Таттл стверджує, що не існує проблеми між церквою та державою у США, але є проблема між державою та різними церквами зокрема. Наприклад, коли звільняють пастора, то виникає питання, чи може світський суд втручатися і вирішувати, що закон був порушений, якщо пастор був звільненим, адже церква та держава не втручаються в сфери впливу одна одної. І протягом багатьох століть ці та інші судові справи, які є в ареалі, держави та церкви, викликають обурення не тільки серед правників, але і в суспільства.

Під час подібних слухань останнє слово належить Верховному суду США [67]. Якщо узагальнити то американських судах розглядається чотири типи справ, що стосуються державного і релігійного протистояння. Перший – конфлікт, який виник через бажання прихожан, одної з церкви вийти від великої релігійної групи, в результаті цього ділиться майно церков, земля, яка належить церквам та інше. З огляду, на це в кінці XIX ст. Верховний суд США постановив, що суди не можуть приймати рішення по відношенню до нерухомості церкви, це завдання покладається на духовних лідерів, або прихожан церкви, але в 1979 р. він дав пояснення своєму ж по-

ложенню, що Перша поправка дозволяє суду приймати для вирішення цієї проблеми ті ж самі юридичні принципи, що і для світських громадян. Другий – стосується прийому на роботу священнослужителів, та інших служащих і знову ж конфлікт всередині релігійно групи [67]. Третій тип – це справи, про протиправну поведінки служителів церкви. Це, здебільшого справи про відносини церковних общин до їх адептів. В цю категорію входять різні випадки, наприклад, покарання церквою своїх прихожан. Четвертий тип – судові переслідування служителів якої – небудь релігійної організації чи громадян пов'язаних нею. Наприклад, справа священника, який збив людину на автомобілі. До таких випадків використовуються загальні закони [67]. Також професор зауважив, що церква не підкоряється лише таким законам, які принижують чи дискримінують релігію.

На нашу думку, можна віднести до цього переліку п'ятий тип – це справи, які відносяться до моральних і соціальних проблем, які також поширенні в США.

IV. Релігія та політика.

Особливість американської моделі відокремлення держави та церкви полягає не лише у вищезгаданому, з огляду на те, що найгострішим питанням їх відносин є політична «конфронтація релігійного значення».

Незважаючи на те, що держава і церква в США відокремлені, згідно законодавства, американська система заохочує участь релігійних голосів у політичному процесі. Адже, з одного боку така американська прихильність до релігії, надає кандидатам на політичні посади право на вільне висловлення про свої релігійні переконання, а з іншого вона обмежує їх, тому, що американці навряд чи вподобають президента атеїста чи агностика, адже навіть єдиному католику Дж. Кеннеді доводилося доводити, що він не буде співпрацювати з Ватиканом, не більше між представник іншої конфесії США. Проаналізувавши вподобання громадян США по відношенні релігії, згідно з даних Pew Research Center, можна проаналізувати, що ідеальний кандидат для американців – це протестант [187].

Також вагомість політичного чинника в політичній системі підтверджене дослідженням компанії «The Columbus dispatch on-line newspaper», вересень, 2000 р. (таб.2).

Таблиця 2.

**Опитування «The Columbus dispatch on-line newspaper»,
вересень, 2000 р.**

У прийнятті рішення „За якого кандидата голосувати?” наскільки для вас важливим, серед інших, є фактор щодо...			
	релігійної віри кандидата?	позиції кандидата щодо підтримки морального клімату в країні?	довіри кандидата Біблії як слову Божому?
Дуже важливий	30 %	65 %	43 %
Досить важливий	28 %	25 %	25 %
Не дуже важливий	16 %	5 %	12 %
Не важливіший, ніж інші	25 %	4 %	17 %

Тобто, з табл. 2 можемо проаналізувати, що кожен третій з п'яти респондентів зауважили, що релігійність кандидатів у президенти впливає на прийняття рішення щодо особи, за яку віддає голос. Також 90 % вважали важливою позицію свого кандидата щодо підтримку морального клімату в країні та релігійного фактору.

З огляду на це всі президенти США були завжди делікатними у питаннях релігії та ставлення до конфесій.

Підтвердженням цього є те, що кожен з 45 президентів США завжди посилалися на релігію, адже розуміли, що президент – католик, протестант, адвентист чи будь – якої іншої релігії має право на існування в США, але президент атеїст чи агностик буде сприйнятий неоднозначно, а у своїх виступах апелювали до Бога. Дж. Буш до прикладу завжди згадував слова В. Вільсона «В Америці є духовна енергія, яку жодна інша нація не може внести в звільнен-

ня людства»[130]. А президент Р. Рейгант у своєму прощальному президентському повідомленні говорив про свою країну, як про «яскраве місто на холмі», тобто відносячи США до того місця, яке описував Ісус Христос [130].

Розуміючи, що релігія грає значну роль в політичній системі, останнім президентом, який заявлять, що Америка є християнська держава був Гаррі Трумен в 1947 р. Після нього практично ніхто не використовував це словосполучення. Щоб не образити почуття громадян країни, які не є християнами [2].

Уілям Маккілін завжди говорив, що поширення американської влади, не що інше, як промисел Бога [66, с. 40].

Президент Кулідж завжди говорив, що США та релігія є невідірваними одне від одного, і це свідчить про добрі наміри цієї країни, стверджуючи, що навіть «Легіони, які посилає Америка, озброєні не саблями, хрестом» [188].

Всі президенти від Джорджа Вашингтона до Дональда Трампа посилалися на Бога в тій чи іншій мірі в своїх виступах, а слова «Боже благослови Америку» стали девізом цієї країни. Все що вони робили, вони завжди робила акцент на Божому благословенні своєї справи і дехто з них навіть очолював релігійні проповіді.

На нашу думку, найбільш виразним періодом коли релігія зіграла особливе значення в політиці, особливо під час виборів є 1960 – 1970 – ті рр., та 1970 – 1980 – ті рр. Зазвичай в США спостерігається такий розклад голосів релігійних громад – основна маса конгрегаціоналістів і методистів традиційно підтримує республіканців, а південні баптисти, навпаки, в основному голосували за демократів [144, с. 225]. Але в 1972 р. президенту – республіканцю Р. Ніксону вдалося представити свого опонента Дж. МакГовера, нерелігійним, тобто потураючому аморальність і він отримав на 10% голосів виборців, які регулярно відвідують церкву, більше ніж МакГовері, і також отримав, 76 % голосів Південних баптистів [189, с. 184]. Але епопей церковної влади за боротьбу за президентське крісло був чітко виражений під час президентських виборів 1976 р., коли президентом став Дж. Картер, або «Джимі» як його називали, він був уособленним ідеального морального канди-

дата, twice – born, для виборців. Політтехнологи створили йому ідеальний імідж. А про релігію він говорив в два рази більше ніж його попередники. І країні був потрібний такий кандидат, саме в той час, після Уотергейського скандалу, а Картер повернув політичний лексикон такі потрібні слова «любов», «милосердя», «співчуття» та інше, які так були потрібні. І виграв вибори, незважаючи на те, що за опитуванням програма дій його суперникам більше подобалася американцям ніж його. Його суперники також почали використовувати релігійну тематику, але Картера перевершити з його ідеальним «релігійним резюме» було не можливо. Інтелігентність, моральність, безвідмовна підтримка чорношкірого населення і «ідеальна» релігійність принесли йому перемогу. Він обійшов Форда не програмою, адже за опитуванням, як було зазначено вище, лише 11 % вважали, що Картер «знає проблеми, які є перед країною», на противагу 22 % опитаних відмітили програму Форда, він переміг «іміджем» і релігійною специфікою [89, с. 21 – 22]. Сильна баптистка позиція налякала католиків, але в числовому вимірі за нього проголосувало 57 % католиків (для порівняння в 1960 р. за демократів проголосувало 61 %). Також пресвітері баптистських громад у своїх промовах закликали підтримувати Картера, роблячи акцент на тому, що він поверне суспільство до старих устоїв [89, с. 23].

Картер мав дуже вдалу позицію про яку він заявляв і до обрання, (він також багато говорив про важливість невторчання церкви і держави, не спішив відмінити рішення Верховного суду про заборону молитви в школах (1963 р.) та легалізацію абортів (1873 р.), але на неї ортодокси не зважали, адже бачили лише його релігійність, не дивлячись на свою релігійність в ньому поєднувалося релігійно – моральний консерватизм з ліберальною позицією в багатьох питаннях, це не подобалося протестантським ортодоксам [89, с. 24 - 25]. Один з них Джеймс Робінсон сказав: «Ті, то поставили Джиммі, Джиммі і знімуть.» [89, с. 25].

Варто відмітити, що звернення до Бога під час виступів від Р. Рейгана до Дж. Буша – молодшого збільшилося на 90 %. Тоді, як раніше, ця цифра була 50%, що значно менше [141, с. 34 – 35].

Окремої уваги заслуговує вплив мормонської громади на політичне життя держави. Наразі послідовників Церкви Ісуса Христа останніх днів нараховується більше 15 млн. чоловік [199]. Ця деномінація дуже швидко поширюється. Церква Ісуса Христа Святих Останніх Днів була офіційно організована в невеликій дерев'яній хатини в північній частині штату Нью-Йорк в 1830 році. Знадобилося 117 років - до 1947 року - щоб Церква виросла з перших шести членів до мільйона. Місіонери були характерною рисою Церкви з найперших днів її існування: вона поширилася на землі корінних американців, в Канаду і в 1837 році за межі північноамериканського континенту до Англії. Незабаром після цього місіонери працювали на європейському континенті і в Індія, та на островах Тихого океану [153]. У. Коул Дарем мл. В «Навчанні про релігійну свободу», провів цікаву кореляцію, якщо в країні високий рівень релігійної свободи, в ній висока вірогідні появи нових релігій, особливо це можна помітити, проаналізувати поширення церкви мормонів у світу, вони виникають там, де свобода релігій – «Не дивно, оскільки Церква завжди дотримується політики «вхідних дверей» і в'їзду в країну тільки тоді, коли це дозволено законом, існує висока кореляція між низькою релігійною свободою і відсутністю формального присутності Церква Ісуса Христа.», зазначив професор Коул [208].

Штат Юта є одним з центрів мормонів, вони є дуже закритою громадою і в той же час впливовою. Адже багато політиків – мормонів за їх підтримкою після виборів стали на передових посадах США. Прикладом адепта Церкви Ісуса Христа святих останніх днів – Мітт Ромні. Американське суспільство досить підозріло відноситься до політиків, які є адептами цього напрямку. Як зазначає директор Дослідницького інституту релігії і політики Джозеф Грибоски: «Те, що Мітт Ромні - парафіянин Церкви святих останніх днів, не особливо вплинуло на хід праймеріз Республіканської партії. З одного боку, це викликано тим, що до Ромні вже звикли - оскільки він боровся за республіканську номінацію в 2008 році... Частково це пояснюється тим, що виборці-протестанти з підозрою ставляться до мормонів. Можна припустити, що подібне станеться

і на праймеріз в Південній Кароліні, де велика частка консервативно налаштованих протестантів».

Але потрібно пам'ятати, що ставлення до мормонів це одне, а ставлення до свободи віросповідання це зовсім інше. В цьому прораховувалися конкуренти Ромні, коли критикували його за віросповідання, на що волелюбні американці негативно відреагували. Метю Боумен, професор, зазначив: «Роберт Джеффрес, священнослужитель, який підтримує опонента Ромні Ріка Перрі, назвав церкву Ромні культом. Незважаючи на те, що багатьох американців цікавить релігія, яку сповідує Ромні, атака Джеффреса виявилася надмірно агресивною. Американцям може подобатися або не подобатися та чи інша релігія, однак вони однозначно виступають на підтримку релігійної свободи. Багато ЗМІ засудили заяву Джеффреса, і з тих пір критики релігії Ромні практично не було чути. Однак якщо Мітт Ромні стане кандидатом Республіканської партії, то його релігійні погляди можуть бути піддані більш серйозного розбору.» [86].

В 2012 р. Мітт Ромні був висунутий в кандидати в президенти від республіканської партії. Також, на думку багатьох політологів, він може кинути виклик Дональду Трампу під час президентських виборів 2020 р. Можливість того, що він може виграти президентські вибори в деякій мірі вірогідна з огляду на, те, що він веде досить стриману політику, повню протилежність Трампу, представники мормонської громади виступили б масовою за його кандидатуру.

Всі 45 американських президентів були християнами, з них 44 – протестантами, 1 представник католицької церкви, який мав виправдовуватися, що він є перш за все політиком, а вже потім католиком [85].

Варто відмітити, що не лише релігійна приналежність грає високу роль, але і ставлення до кандидата тієї чи іншої релігійної групи. В США існує правило, розміщене в Кодексі внутрішніх доходів США, яке встановлює, що обмежується політична діяльність звільнених від податків некомерційних організацій, в тому числі – церкви. Тобто їм заборонено виступати в прихиль-

ність того чи іншого кандидата перед іншими (але, в той же час не заборонено обговорювати релігійні питання), якщо вони хочуть зберегти всій безподатковий статус. Але не дивлячись на це 7 відсотків, тих хто відвідує церкву стверджують, що їхні духовні отці «часто» висловлюються про соціальні і релігійні проблеми (табл. 3.).

Таблиця 3.

**Як часто духовенство згадує політику
під час богослужінь [156]**

Як часто духовенство висловлюється про політику	
Часто	7 %
Інколи	29 %
Рідко чи ніколи	49 %
Інше	15 %
Загальне	100 %

За даними опитування можна спостерігати, що не дивлячись на відокремлення церкви та держави очільники церков «часто» та «інколи» згадують політику і висловлюються про кандидатів в президенти. І це може мати досить вагомий вплив, адже зазвичай прихожани йдуть за своїм пастором, і виключення з нього правила мінімальні.

Існує цілий біблійний пояс – територія, де релігійний фундаменталізм є надзвичайно розвитим. Де християнська мораль використовуючи свій авторитет та вплив на всю культуру штату та політику цілих штатів.

Південні штати є ядром Біблійного поясу. Тут найбільш сильні позиції Південно – Баптистської конвенції. Штатами, які розміщені в Біблійному поясі є Техас, Оклахома, Канзас, Іллінойс, Індіана, Огайо, Міссурі, Арканзас, Луїзіана, Міссісіпі, Теннессі, Кентуккі, Вірджинія, Північна Кароліна, Південна Кароліна, Джорджія, Алабама і Флорида (рис. 2.).

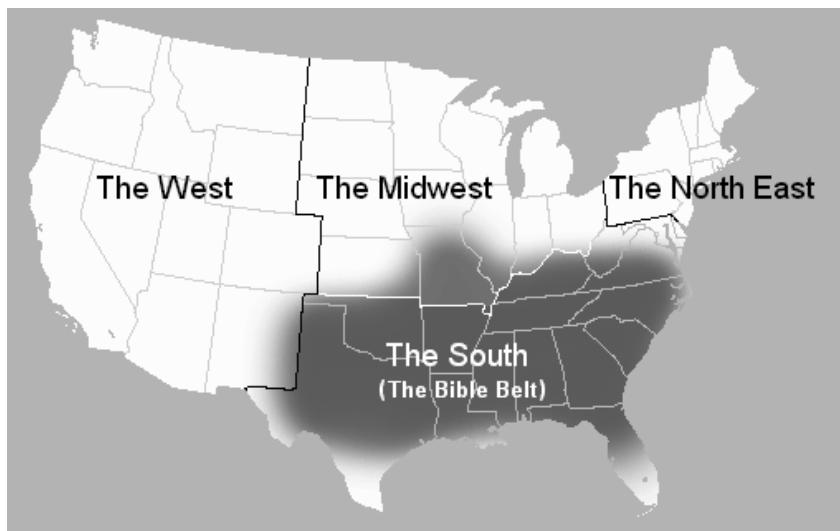


Рис. 2. Біблійний пояс США

В цьому поясі розміщені штати, які є надзвичайно віруючими і консервативними, і цей консерватизм вони проносять і в політичну сферу та у виборчий процес. В той же час регіон відомий своїми консервативними цінностями, пояс часто вважається політично консервативним регіоном, в якому здебільшого проживають протестанти. «Червоні штати» в межах Біблійного поясу традиційно підтримують республіканських кандидатів на державні і федеральні посади. Алабама, Міссісіпі, Канзас, Оклахома, Південна Кароліна і Техас послідовно віддають свої голоси в колегії виборців за республіканського кандидата в президенти на кожних президентських виборах з 1980 року. Інші штати Біблійного поясу зазвичай голосують за республіканців, але, бувають і винятки, як до прикладу, Білл Клінтон з Арканзасу, який схилив голоси в штатах Біблійного Пояса [211].

Також потрібно зробити акцент на тому, що не лише протестантська деномінація займає вагомe місце в США. За останній період збільшився авторитет католицької церкви, яка була однією з перших релігій на американському континенті. І якщо до 20 – х рр.

XX ст. католики віддавали свої голоси за партію, чи кандидата в президенти, який виділявся найбільшою терпимістю по відношенню до церкви, і це міг бути, як демократ, як і республіканець. Але в середині 20 – х рр. XX ст. католики зв'язали себе з демократичною партією, в якій вони отримали великий вплив. Перший з представників католиків, який в 1928 р. балотувався на посаду президента США – Альфред Сміт, запевняв, що буде дотримуватися Білля про права та Конституції США, і не допустить втручання католицизму в державні справи. Але його опоненти зіграли на антикатолицьких почуттях американців. Але традиція була порушена в 1960 р., тоді президентом США став католик – Джон Фітцджеральт Кеннеді. І він провів до Конгресу закон про громадянська права і закон про зниження податків, але був убитий напередодні обговорення, але ці закони були прийняті після. Відповідно до закону про громадянські права: «Всі люди повинні бути вільними в будь-якій установі або місці від дискримінації або сегрегації за расовою, кольору шкіри, релігійною або національною ознакою, в разі застосування сегрегації або дискримінації повинні вимагати закон, статут, ордонанс, правила або рішення штатів або інших державних установ, які мають право на це.». Таким чином Кеннеді даним законом відмінив всі форми дискримінації і сегрегації [22].

Є ще багато прикладів в американській історії, коли релігія, точніше релігійні діячі, віруючі та інші люди вплинули на перебіг важливих подій у Вашингтоні завдяки релігійним переконанням.

З огляду на те, що США держава в якій держава та церква відокремленні одна від одної така кількість апеляцій до Бога та релігії в офіційних документах, символіці та навіть валюті США викликають недвозначне враження та питання релігія та церква відокремлені одна від одної де - юре і де - факто, чи лише де - юре. На нашу думку, офіційне відокремлення держави та церкви в США є невіддільно пов'язане з демократичним началом цієї країни, адже ще з початку існування Америка, точніше її відкриття люди мріяли про цей континент через релігійне та політичне переслідування і намагалися потратити і бути вільними. Але потрібно пам'ятати, що США – одна з найбільш релігійних країн світу і відокремлен-

ня де - юре, тут пов'язане з впливом де - факто. Адже неодноразово американські політики через свою необережність та необдумані висловлювання про релігію втрачали голоси. Релігійний вплив в США є беззаперечним. Відокремлення держави та це церкви в США має свої особливості.

Але залишається відкритим питання чи буде ріст релігійності і християнства продовжувати набирати обертів в країні чи навпаки буде зменшуватися. С. Хантінгтон стверджує, що кількість прихильників нехристиянських вірувань та атеїстів, не зважаючи на їх ріст не буде мати великого впливу на релігію в цілому і ми «сміливо можемо сказати, що на початку XXI ст. США стають ще більш християнською країною, ніж до цього.» [119, с. 162]. А Д. Ек стверджує про ріст нехристиянських релігій і знищенні Американської парадигми як переважно християнської країни [144, с. 40].

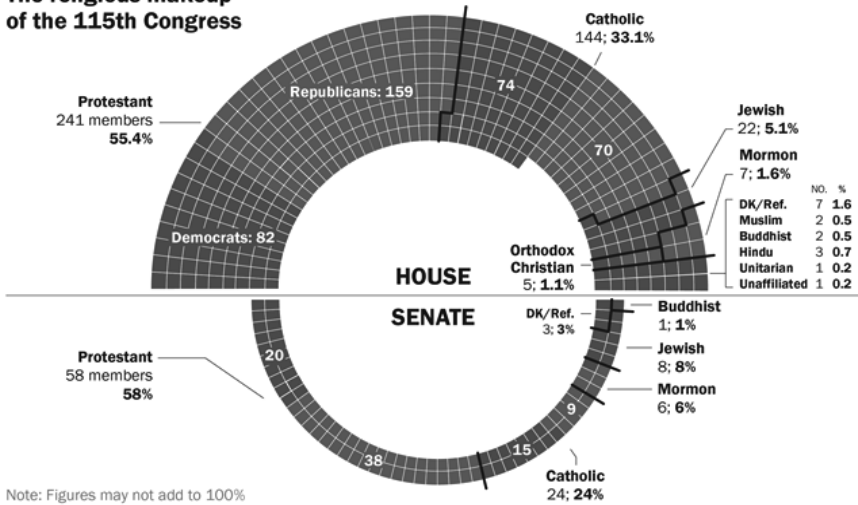
Як відомо законодавча влада належить Конгресу – двопалатний парламент, який складається з Сенату і Палати представників. Виконавча влада належить президенту, віце – президенту, кабінету міністрів і незалежним відомствам. Судова система – це система судів, яка складається з Верховного суду і федеральних судів нижчих інстанцій.

Згідно з дослідженням Pew Research Center, не дивлячись на зменшення християн в США. Склад релігійний 115 – го Конгресу США практично такий як і в 1961. На сьогодні 91 % членів Конгресу називають себе віруючими, це практично такий самий відсоток як у 87 –му Конгресу (1961 – 1962 рр.), коли він складав 95 %.

Серед 293 республіканців, обраних на новий 115-й Конгрес, всі, крім двох, називають себе християнами; два єврейських республіканця - Лі Зельдін з Нью-Йорка і Девід Кустофф з Теннесі. Демократи в Конгресі також є християнами в переважній більшості (80%), але на цій стороні приходу більше релігійного різноманітності. У число 242 демократів в Конгресі входять 28 євреїв, три буддиста, три індуся, два мусульманина і один універсаліст-унітаристів, а також єдиний член Конгресу, який вважає себе незалежним через релігійні переконання, член палати представни-

ків Кірстен Синема. Крім того, всі 10 членів Конгресу, які відмовляються заявляти про свою релігійну приналежність, є демократами. Подібно Конгресу так і конфесійна картина всієї країни змінюється, як і в Конгресі стало менше протестантів 75 % в 1961 до 56 % сьогодні, а ріст католиків за цей період виріс з 19 % до 31 % (рис.3).

The religious makeup of the 115th Congress



Note: Figures may not add to 100% or to subtotals due to rounding. Figures for Democrats include independents.
 Source: Figures for Congress based on Pew Research Center analysis of data collected by CQ Roll Call, reflecting members of Congress to be sworn in on Jan. 3, 2017.

PEW RESEARCH CENTER

Рис. 3. Релігійна приналежність членів Конгресу [148].

Проаналізувавши дані рис. 3. можна зробити висновок, що протестанти, католики та євреї мають більшість у Конгресі і відсоток співвідношення віруючих в Конгресі представлено в тій же пропорції, що і в американському суспільстві. Також і Сенат і Конгрес мають протестантську більшість 58 % в Сенаті і 55% в палаті (Конгресі).

Що стосується релігійності в середині самих партійних груп, то вона практично не змінювалася в період з 2016 – 2017 рр. (табл. 4).

Таблиця 4.

Релігійність в середині партійних груп

	Республіканці		Незалежні		Демократи	
	2016	2017	2016	2017	2016	2017
Дуже релігійні	51 %	51 %	33 %	32 %	33 %	32 %
Помірно релігійні	29 %	29 %	30 %	30%	30%	29%
Не релігійні	20 %	20 %	37 %	38 %	37 %	39 %

Республіканці 51 % - «дуже релігійні», незалежні 32%, демократи – 31%, республіканці 29% - «помірно релігійні», незалежні – 30%, демократи – 29 %, республіканці «не релігійні» - 20%, незалежні – 38%, демократи – 39 %.

Релігія і церква є важливі в США, але американцям вдалося не переступи крихку межу між фанатизм, який як зазначив С. Хантінгтон є не життєздатним. В сучасному світі спостерігається кореляція між рівнем розвитку країни і релігії, і як правило низький рівень економіки супроводжується високим рівнем прихильністю до релігії і навпаки. Але США як зазначає С. Хантінгтон «блискуче виключення» (табл.5.) [66, с. 44].

Таблиця 5.

Розподіл доходів за вірою в Бога, % дорослих громадян США

Віра в Бога	Менше ніж \$30,000	\$30,000-\$49,999	\$50,000-\$99,999	\$100,000 чи більше	Обсяг вибірки
Вірить в Бога; точно впевнений	37%	21%	26%	16%	18,870
Вірить в Бога; досить певні	34%	20%	26%	20%	5,984
Вірить в Бога; не точні впевнені	32%	17%	26%	26%	1,637

Віра в Бога	Менше ніж \$30,000	\$30,000-\$49,999	\$50,000-\$99,999	\$100,000 чи більше	Обсяг вибірки
Вірить в Бога; не знає	53%	19%	18%	10%	185
Не вірить в Бога	24%	18%	30%	28%	3,120
Інше/не знають чи вірять в Бога	27%	17%	28%	28%	694

З таблиці 5. можна проаналізувати, що навіть громадяни з високим рівнем доходів мають високий ступінь віри в Бога у США – менше 30.000 дол. – 37%, 30.000 – 49.999 дол. 21%, 50. 000 – 99.999 дол. -26%, 100.000 і більше – 16%.

Важливе місце в Америці займають релігійні організації, як уже зазначалося вище вони мають особливу систему оподаткував, а їх цілі координуються державою. Діяльність релігійних організацій у сфері освіти, виховання і соціального захисту в США відома. Розглянемо взаємодію держави і церкви у сфері соціального захисту, адже американські організації ще XIX ст. відомі ініціатори соціальної допомоги, згідно з досліджень К. Уолта, Р.А. Кнаана і С.Ч.Бодді. Останні тенденції у цій сфері керуються згідно прийнятим в 1996 р. Конгресом США Актом про узгодження персональної відповідальності й можливості працювати, в цьому напрямку представлені в розділі «Благодійний вибір» [209]. Цей розділ заохочує штати залучати релігійні організації до надання послуг у сфері добробуту, що фінансуються на федеральному рівні. Критично до цього ставляться багато дослідників та політиків, серед них професор Гарвардської юридичної школи (США) Марта Міноу, зазначає, що використання державних коштів та придбання послуг релігійних організацій, викликає занепокоєння конституційного характеру [177]. Адже, це пряма співпраця, а в США церква та держава є повністю відокремленими, чи не суперечить це цьому принципу.

Але ще більш суперечливим є взаємодія держави і релігійних організацій в суспільно – політичному житті США. Церква ніколи

не була при влада в США, як наприклад католицька церква в Європі, хоча церкви в США втручаються в політику, використовуючи свій «невидимий» авторитет і ця взаємодія здійснюється у визначених межах. На даний час багато розмов точиться про успіх релігійних груп у лобіюванні різних питань, і багато науковців, серед них і К.Д.Уолт, стверджуються, що лобіювання, яким користуються релігійні групи, ні чим по суті не відрізняється від лобіювання економічних і профспілкових інтересів. Але є розбіжності і особливості, адже релігійні групи рідко вдаються до прямого лобіювання, це більш характерне для представників політичних партій. В той же час релігійні організації можуть звертатися до лобістів безпосередньо [216]. І як зазначає Кеннет Уалд, здебільшого релігійні групи займаються так званим лобіюванням «на місцевому рівні». Вони можуть стимулювати своїх членів до контактів з виборними особами. Вони можуть проводити демонстрації і кампанії з інформування громадськості. Вони можуть іноді вдаватися до послуг професійних лобістів, щоб ті представляли їх точку зору. Так що в деяких відносинах вони багато в чому схожі на світські об'єднання [167]. На нашу думку, лобіювання, як таке почалося в США в 80 – х рр. коли релігійні організації вперше заявили про свою «присутність» у Вашингтоні. Серд них «Моральна більшість» та «Релігійний круглий стіл», ці групи звинувачувалися у лобіюванні в особливому роді. В загальному ця діяльність була по - перше, неефективною. По – друге, таке пряме втручання навіть для віруючих американців викликало несхвальні відгуки. Але ці консервативні релігійні організації винесли урок зі своєї невдачі і на початку 80 – х рр., якщо ми порівняємо таку організацію, як «Християнська коаліція» з «Моральною більшістю» ми можемо чітко спостерігати більш розумний і точний підхід до лобіювання. Це покращення – стратегія, яка вдосконалювалася роками. Зрозуміло, що керівник «Християнської коаліції» Ральф Рід набагато більш досвідчений у політичних справах, ніж Джеррі Фолуелла або багато з тих, хто працював в «Моральна більшість». На нашу думку вони дечого навчилися, проаналізувавши попередню діяльність та помилки, які були допущенні їх попередниками. Вони

зрозуміли, що потрібно бути скромнішим, намагаючись пов'язати свої політичні уподобання зі своїми релігійними поглядами. Беручи до уваги тенденції, які зараз відбуваються автори книги: «Зменшений розрив: зміна ролі релігії в американській політиці» вважають, що відокремлення держави і церкви зникає, а релігійні структури перетворюються на у справжні «фабрики» політиків, і що в останні роки вони здійснюють не тільки непрямий, але й прямий вплив на політику [210].

Багато дослідників ведуть диспут про те, що тепер в XXI ст. релігія не має такого впливу, який мала до того на теренах Америки. До прикладу директор Інституту прикладної політики при Університеті Екрона, відмітив, що: «Релігійна приналежність політика як і раніше важлива для деяких виборців, однак набагато менше, ніж 50-60 років тому. Наприклад, колись було неможливо уявити, що протестанти проголосують за католика. Хоча, безумовно, релігійне питання продовжує мати важливе значення для деяких груп виборців. Але, на наш погляд, набагато більш важливий фактор - ступінь релігійності кандидата і те, наскільки серйозно він сприймає духовні цінності. Це відбувається тому, що в американській політиці поділ відбувається не по лінії релігій, а за ступенем релігійності. Більш традиційні релігії частіше бувають більш консервативними, і виборці, які надають цьому фактору значення, як правило, теж відрізняються консервативними настроями.» [86].

Все ж основними змінами, які сталися за останні 15 – 20 років в американському релігійному просторі можна вважати наступні: поява на політичній арені євангельських християн, тепер вони складають біля 25 % населення країни. І починаючи з 1980 р. вони набирають все більший політичний інтерес. Збільшення кількості католиків у США, раніше католики брали участь у політичному житті лиш тоді коли це торкалося їх (наприклад фінансування церковних шкіл прихожан чи антикатолицькі дії, але тепер католики все більше займають центральне місце на американській політичній арені, починаючи займати місце біля протестантів. Збільшення впливу релігійних організацій, які займаються лобістською діяльністю та інше.

Отже, моделі відносин держави та церкви протягом десятиліть змінювалися та модифікувалися. В історії їх відносин досить драматичних сторінок: суперництва і відкритого протиборства, прагнення церковної влади підпорядкувати собі державну владу і боротьба держави за вихід з-під впливу і контролю церкви. Ідея співвідношення світської влади і церковної послужила фундаментом для розробки різних філософських теорій, модифікацій суспільних уявлень про соціальні функції релігійної ідеології.

Свобода релігії – одна з головних свобод у всьому комплексі прав людини, яка зачіпає саму суть людської гідності. Істинна свобода релігії існує тільки у тому випадку, коли держава надає рівні права всім релігійним групам, поважаючим і дотримуючим закони держави. Як це робить США.

Модель відокремлення держави та церкви в американському суспільстві є найбільш вигідною, адже за допомогою цього в країні не виникає конфліктів та суперечок релігійного змісту, не дивлячись на те, що релігія має вплив на громадян США. Релігія стала фактором, який не розз'єднує суспільство, а консолідує. Адже американський плюралізм, як говорить американський історик Ч.А.Корс, свідомий, яскравий й ґрунтований на вільному виборі щодо найголовнішого.

**ОСОБЛИВОСТІ
ІСТОРИЧНИХ ТА ПОЛІТИЧНИХ АСПЕКТІВ
ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН
В РОСІЙСЬКІЙ ФЕДЕРАЦІЇ**

Надмірна політизація релігійного життя, міжконфесійні протистояння, діяльність деструктивних тоталітарних сект зумовлюють потребу оптимізації українського законодавства. Під час удосконалення чинного законодавства важливим є вивчення державно-церковних відносин в інших пострадянських країнах, у тому числі Російській Федерації. Не завжди цей досвід слід запозичувати.

Свобода совісті – це основа демократії, одна із системоутворюючих базових елементів у системі захисту прав та свобод людини. Без вільного світоглядного вибору неможливий вільний політичний вибір, а отже, і демократія. Порушення прав свободи совісті призводить до порушень усіх інших прав.

Рівень демократичності держави значною мірою залежить від правового статусу в ній церкви. Процеси, які проходять в економічному, суспільно-політичному та культурному житті за останні роки в Росії, докорінно змінили державно-церковні відносини.

Соціологічні дослідження дозволяють зробити висновки, що релігійність населення за останні роки значно зросла, за деякими оцінками, більше 40% громадян відносять себе до віруючих.

У порівнянні з 1990 роком кількість зареєстрованих релігійних організацій зросла в 4 рази і сьогодні складає більше 17 тисяч організацій. Змінився конфесійний спектр діючих у Росії релігійних об'єднань. Сьогодні кількість зареєстрованих конфесій сягає більше 60.

Найбільша конфесія – Російська православна церква, яка налічує більше 9 тисяч зареєстрованих структур. На другому місці – іслам, на третьому – протестантські організації різних деномінацій.

Суттєво змінився характер діяльності релігійних організацій. Сьогодні вона включає не лише культову практику, а й соціальну, культурно-просвітницьку, освітню, місіонерську та підприємницьку діяльність.

Законодавство про свободу совісті, свободу віросповідання Росії складається з відповідних норм Конституції Російської Федерації, Цивільного кодексу Російської Федерації, Федерального закону «Про свободу совісті і про релігійні об'єднання», прийнятого 26 вересня 1997 року та інших нормативно-правових актів. А в 33 суб'єктах Російської Федерації прийняті власні закони та інші правові акти з релігійних питань.

Згідно зі статтею 28 Конституції РФ «кожному гарантується свобода совісті, свобода віросповідання, включаючи право сповідувати індивідуально чи разом з іншими будь-яку релігію або не сповідувати жодної...» Конституційні норми одержали конкретизацію у Федеральному Законі Російської Федерації «Про свободу совісті і про релігійні об'єднання», який регулює права людини і громадянина на свободу совісті і свободу віросповідання, а також визначає правовий статус релігійних об'єднань. У відповідності зі ст. 4 Закону Російська Федерація – світська держава. Ніяка релігія не може встановлюватися як державна чи обов'язкова. Релігійні об'єднання відокремлені від держави і рівні перед законом.

У відповідності до конституційного принципу відокремлення релігійних об'єднань від держави, держава:

- не покладає на релігійні об'єднання виконання функцій органів державної влади чи органів місцевого самоврядування;
- не втручається в діяльність релігійних об'єднань, якщо вона не суперечить Федеральному законодавству.

Держава забезпечує світський характер освіти в державних і муніципальних навчальних закладах.

Органи влади надають фінансову, матеріальну та іншу допомогу релігійним організаціям у реставрації, утриманні і охороні бу-

динків і об'єктів, що є пам'ятниками історії і культури, а також у забезпеченні викладання загальноосвітніх дисциплін в освітніх закладах, створених релігійними організаціями у відповідності із законодавством Російської Федерації про освіту.

Діяльність органів державної влади і органів місцевого самоврядування не супроводжується публічними релігійними обрядами і церемоніями.

Посадові особи органів державної влади, інших державних органів і органів місцевого самоврядування, а також військовослужбовці не мають права використовувати своє службове становище для формування того чи іншого відношення до релігії.

Відповідно до конституційного принципу відокремлення релігійних об'єднань від держави релігійне об'єднання:

- утворюється і здійснює свою діяльність відповідно до своєї власної ієрархічної та інституційної структури;
- не виконує функцій органів державної влади, інших державних органів, державних установ і органів місцевого самоврядування;
- не бере участь у виборах до органів державної влади і органів місцевого самоврядування;
- не бере участь у діяльності політичних партій і політичних рухів, не надає їм матеріальну та іншу допомогу.

Разом із тим, відокремлення релігійних об'єднань від держави не тягне за собою обмежень права членів зазначених об'єднань брати участь нарівні з іншими громадянами в управлінні справами держави, виборах в органи державної влади та місцевого самоврядування, діяльності політичних партій, політичних рухів та інших громадських об'єднань.

На прохання релігійних організацій відповідні органи державної влади в Російській Федерації мають право оголошувати релігійні свята неробочими днями на відповідних територіях.

На прохання батьків чи осіб, що їх замінюють, за згоди дітей, котрі навчаються в державних і муніципальних освітніх закладах, адміністрація зазначених закладів за узгодженням із відповідним органом місцевого самоврядування надає релігійній організації

можливість навчати дітей релігії поза рамками загальноосвітньої програми.

Громадяни, котрі навчаються на очних відділеннях закладів професійної релігійної освіти, які мають державну ліцензію, користуються правом на відстрочку від призову на військову службу у відповідності з законодавством про військовий обов'язок і військову службу та іншими пільгами, передбаченими законодавством Російської Федерації.

Створення релігійних об'єднань в органах державної влади, інших державних органах, державних закладах і органах місцевого самоврядування, військових частинах, державних і муніципальних організаціях забороняється.

У відповідності з пунктом 1 статті 8 Закону Російської Федерації “Про статус військовослужбовців” “військовослужбовці у вільний від військової служби час мають право брати участь у богослужіннях та релігійних церемоніях як приватні особи”. Виникає питання: як можна брати участь у богослужіннях “як приватна особа”, якщо ти знаходишся на кораблі, коли оголошений один із ступенів готовності.

До недавнього часу в Росії не було прийнято Закон “Про альтернативну службу”, тому ті юнаки, які відмовляються від служби в армії через філософські, релігійні чи етичні переконання розглядалися як зрадники національних інтересів, котрі заслуговують тільки покарання.

Місцевою релігійною організацією визнається релігійна організація, що складається не менше ніж з десяти учасників, які досягли вісімнадцяти років і постійно проживають в одній місцевості або в одному міському чи сільському населеному пункті.

Централізованою релігійною організацією визнається релігійна організація, що складається відповідно до свого статуту не менш ніж із трьох місцевих релігійних організацій.

Централізована релігійна організація, структури якої діяли на території Російської Федерації на законних підставах упродовж не менше п'ятдесяти років на момент звернення зазначеної релігійної організації в реєструючий орган із заявою про державну реє-

страцію, мають право використовувати в своїх найменуваннях слова «Росія», «російський» і похідні від них. Усі релігії, які в роки Радянського Союзу зазнали переслідувань, не можуть бути визнані структурою загальноросійською.

Релігійна організація зобов'язана щороку інформувати орган, що її зареєстрував, про продовження своєї діяльності з вказівкою відомостей, які включаються до єдиного державного реєстру юридичних осіб.

Зазначені відомості про місцеві релігійні організації можуть подаватися в реєструючий орган відповідною централізованою релігійною організацією.

Ненадання зазначених відомостей протягом трьох років є підставою для звернення реєструючого органу до суду із поданням про визнання релігійної організації такою, що припинила свою діяльність.

Засновниками місцевої релігійної організації можуть бути не менше десяти громадян Російської Федерації. Для державної реєстрації необхідний документ, що підтверджує існування релігійної групи на цій території впродовж не менше п'ятнадцяти років, виданий органом місцевого самоврядування.

У випадку зміни постійного місця проживання члени релігійної громади можуть отримати постійну реєстрацію тільки через 15 років. На цій же підставі не можуть мати постійної реєстрації і ті релігійні організації, які їм не мали до 1983 року. Реєстрацію центральних релігійних організацій здійснює Міністерство юстиції, при умові якщо вже діють місцеві релігійні організації на територіях двох чи більше суб'єктів Російської Федерації. Місцеві релігійні організації реєструють органи юстиції суб'єктів Російської Федерації.

Заява про державну реєстрацію релігійної організації, яка створюється централізованою релігійною організацією чи на підставі підтвердження, виданого централізованою релігійною організацією, розглядається в місячний термін із дня подання всіх передбачених цією статтею документів. В інших випадках реєструючий орган має право продовжити термін розгляду документів до шести місяців для проведення державної релігієзнавчої експертизи. По-

рядок проведення державної релігієзнавчої експертизи встановлюється Урядом Російської Федерації.

Релігійній організації може бути відмовлено в державній реєстрації у випадках, якщо:

- мета і діяльність релігійної організації суперечать Конституції Російської Федерації і законодавству Російської Федерації – з посиланням на конкретні статті законів;
- організація, яка створюється, не визнана релігійною;
- статут та інші надані документи не відповідають вимогам законодавства.

Відмова реєструючого органу в державній реєстрації релігійної організації, а також його ухилення від такої реєстрації можуть бути оскаржені в суді.

Релігійні організації можуть бути ліквідовані:

- за рішенням їх засновників або органу, уповноваженого на це статутом релігійної організації;
- за рішенням суду в разі неодноразових чи грубих порушень норм Конституції Російської Федерації, цього Федерального закону та інших Федеральних законів, або в разі систематичного здійснення релігійною організацією діяльності, що суперечить меті її утворення.

Підставами для ліквідації релігійної організації, заборони на діяльність релігійної організації або релігійної групи в судовому порядку є:

- порушення громадської безпеки і громадського порядку, підірив безпеки держави;
- дії, спрямовані на насильницьку зміну основ конституційного ладу і порушення цілісності Російської Федерації;
- утворення збройних формувань;
- пропаганда війни, розпалення соціальної, расової, національної чи релігійної ворожнечі, людиноненависництва;
- посягання на права та свободи громадян;
- нанесення встановлених відповідно до закону збитків моральності, здоров'ю громадян, у тому числі використанням у зв'язку з їх релігійною діяльністю наркотичних і психотроп-

них засобів, гіпнозу, вчиненням розпусних та інших протиправних дій;

- схиляння до самогубства чи до відмови за релігійними мотивами від надання медичної допомоги особам, котрі знаходяться в небезпечному для життя і здоров'я стані;
- перешкоджання одержанню обов'язкової освіти;
- примушення членів і послідовників релігійного об'єднання та інших осіб до відчуження майна, що належить їм, на користь релігійного об'єднання;
- схиляння громадян до відмови від виконання встановлених законом цивільних обов'язків і вчинення інших протиправних дій.

Наперекір правовим принципам відповідальність закон покладає не на винних у їх вчиненні, а на всю релігійну організацію, що дає можливість розправитись із неугодами, утискати права громадян за ознакою їх відношення до релігії.

Контроль за дотриманням законодавства щодо релігії та церкви здійснюють органи прокуратури Російської Федерації, орган, що здійснює реєстрацію релігійних організацій, а також органи місцевого самоврядування мають право вносити до суду подання про ліквідацію релігійної організації або про заборону діяльності релігійної організації чи релігійної групи.

Порушення законодавства Російської Федерації про свободу совісті, свободу віросповідання і про релігійні об'єднання тягне за собою кримінальну, адміністративну та іншу відповідальність у відповідності із законодавством Російської Федерації.

1 січня 1997 року вступив у силу новий Кримінальний кодекс Російської Федерації. На відміну від попереднього (КК РСФСР, прийнятий у 1960 році), новий КК містить ряд статей, дія яких спрямована на захист свободи совісті та віросповідання.

У Кримінальному кодексі РФ (ст.63) обставиною, що обтяжує покарання, є вчинення злочину з релігійних мотивів.

У відповідності зі ст. 148 Кримінального кодексу Російської Федерації незаконна діяльність релігійних організацій чи здійснення релігійних обрядів карається штрафом від двісті мінімальних окла-

дів, або виправними роботами терміном до одного року, або позбавленням волі до трьох місяців.

Таким чином, закон «Про свободу совісті та релігійні об'єднання» «в основному відповідає міжнародно-правовим зобов'язанням Росії, які вона взяла на себе як учасник Міжнародного пакту про цивільні та політичні права та Європейської Конвенції про захист основних прав і свобод людини.

Однак в експертів є цілий ряд зауважень. Закон у дещо завуальованій формі встановлює багатосходинкову ієрархію релігій. Перше місце відводиться православ'ю. На другому місці виявилися «релігії, які складають невід'ємну частину історичної спадщини народів Росії». На третьому місці – релігії, чії організації не отримують постійної реєстрації. На четвертому місці ті віросповідання, які позбавлені права юридичного визнання їх державою за порушення своїх статутів чи державних законів.

Таким чином, нетрадиційні релігійні організації позбавлені багатьох прав і у відповідності з п. 3 ст. 27 Закону не можуть:

- просити Президента РФ про відстрочку від військових зборів своїх священнослужителів;
- створювати навчальні заклади;
- проводити релігійні обряди в лікарнях, дитячих будинках, будинках-інтернатах для пристарілих та інвалідів, у закладах, що здійснюють кримінальні покарання через позбавлення волі;
- відкривати навчальні заклади, засновувати засоби масової інформації;
- запрошувати іноземних громадян для заняття професійною, в тому числі і проповідницькою, релігійною діяльністю.

В Росії існує протиріччя між законодавством про свободу совісті та законом про освіту. Якщо останній забороняє активність релігійних інституцій у школі, то закон про свободу совісті дозволяє навчання релігії у державних та муніципальних школах. Це протиріччя вирішується при умові, якщо батьки звертаються до шкільної адміністрації, за згодою органів місцевого самоврядування, релігію вивчають у школі факультативно.

Занепокоєння на зростаючу клерикалізацію російського суспільства викладено у відкритому листі Президенту Російської Федерації В.В. Путіну академіків Російської Академії наук. Російська наукова еліта виступили проти введення у всіх школах світської держави „Закону Божого” під назвою

„Основи православної культури”, Вчені справедливо вважають, що в поліконфесійній та багатонаціональній країні вип’ячувати тільки одну конфесію, означає сприяти її розвалу. Тим більше, що згідно з соціологічними дослідженнями, третина росіян відносить себе до атеїстів, а 56% вважають себе православними.

Згідно з соціологічними дослідженнями, значна частина росіян (40%) вважають, що важливим фактором у подоланні Росією системної кризи може стати надання Російській Православній Церкві статусу державної. Доля категоричних противників ідеї зміни статусу православної церкви в поліконфесійній Росії складає 42%.

Сьогодні в Росії предметом дискусій є питання створення спеціального органу виконавчої влади з питань взаємодії з релігійними організаціями. Сьогодні цю взаємодію забезпечують відповідна Рада при Президентові, до складу якої входять представники „традиційних релігій.”

Державно-церковні відносини в Росії отримали зовнішньо-політичну оцінку. Відповідні структури Європейського Союзу, Держдепартаменту США, зарубіжні провозахисні організації здійснюють постійний моніторинг дотримання релігійних прав і свобод.

Прийнятий 27 жовтня 1998 Конгресом США і підписаний президентом Б. Клінтоном “Акт про релігійну свободу 1998” став своєрідною реакцією на прийнятий російський закон “Про свободу совісті та релігійні об’єднання”. Американський закон визначає як політичні, так і економічні заходи США по захисту релігійної свободи в світі, передбачає ряд засобів впливу на ті країни, в яких ці свободи порушуються.

У США було прийнято п’ять законопроектів, які стосувалися у Росії. Обґрунтовуючи вимогу припинити фінансову допомогу Росії з боку США у зв’язку з прийняттям закону „Про свободу совісті та релігійні об’єднання”, сенатор Мітч Макконел заявив:

„Ми повинні використовувати її (американську фінансову допомогу. – М. П.) для просування американських цінностей та американських інтересів”.

Законом впроваджується посада Повноважного посла з питань релігійної свободи в структурі Держдепартаменту США. Створена комісія з питань міжнародної релігійної свободи. Перед комісією поставлено завдання постійно спостерігати за дотриманням свободи совісті в інших країнах. Щорічно першого вересня Держсекретар США, при сприянні посла з питань релігійної свободи, представляє Конгресу звіт з питань релігійної свободи за кордоном.

Закон встановлює 15 видів санкцій, серед них:

- офіційний публічний демарш;
- відстрочка або відміна одного чи декількох наукових обмінів;
- заборона виділяти кредити.

Ці обмеження не поширюються на надання медичної, продовольчої чи гуманітарної допомоги.

У вересні 2000 року Державний департамент США оприлюднив доповідь «Релігійна свобода у світі». Американський уряд виокремлює п'ять категорій країн порушників релігійних свобод. Росія віднесена до четвертої категорії країн, де існують дискримінаційні законодавства або здійснюється політична лінія, спрямована проти певних релігій, де захист і підтримка національної церкви відбувається на шкоду іншим релігіям.

Колишній президент США Б. Клінтон заявив: ”Сполучені Штати були засновані на праві свободи віросповідання та поваги до прав інших сповідувати те, в що вірять. Моя Адміністрація зробила релігійну свободу центральним елементом зовнішньої політики США. Коли ми виступаємо за релігійну свободу, ми також виступаємо за свободу слова, зборів та інші права людини”.

Державний департамент США не безпідставно вважає, що в Росії сьогодні криза свободи совісті внаслідок релігійної політики, суть якої полягає в наданні привілеїв Російській православної церкві Московського патріархату й традиційним релігійним організаціям при обмеженні прав нетрадиційним релігійним організаціям.

У своїх публікаціях науковець та правозахисник С.А. Бурьянов звертає увагу органів влади, міжнародних експертів, громадкості Росії на численні порушення свободи совісті.

Російська православна церква дійсно має чимало привілеїв: податкові пільги, квоти, привілеї, пов'язані з набуттям нерухомості, протекціонізм у системі державної освіти. Сьогодні в цілому ряді регіонів у навчальну програму для середніх шкіл введено курс „Основи православної культури”.

У жовтні 2004 року на зустрічі В.В. Путіна з учасниками Архієрейського собору Російської православної церкви президент багатоконфесійної світської держави говорив про „спеціальні” привілеї та пряме фінансування деяких традиційних релігій.

У той же час стали звичною справою безпідставні відмови в перереєстрації, незаконні вимоги перереєстрації, відмова у візовій підтримці іноземним місіонерам. 7 листопада 2003 року 11 членів Гельсінської комісії США й 6 членів Конгресу закликали Президента Росії Путіна припинити цілеспрямовану дискримінацію при видачі в'їзних віз іноземним релігійним діячам, які представляють релігійні меншості.

Міжнародне агентство „Форум 18” опублікувало доповідь, присвячену ситуації з дотриманням свободи совісті в Росії. Експерти констатують, що влада та населення різних російських регіонів із недовірою ставляться до мусульманських общин. У Костромі, Калугі, Сочі, Ставрополі та Тольяті влада відмовляє мусульманам у дозволі на будівництво чи у поверненні історичних будівель мечетей.

Питання релігійної свободи в сфері міжнародних відносин набуло чималої значимості. Росії та країнам, в яких утискаються релігійні свободи, необхідно враховувати це. Релігійні проблеми вважаються вирішеними тоді, коли держава фактично, а не на словах, визнає відношення громадян до релігії їх приватною справою, коли державній регламентації підпорядковуються тільки ті релігійні відносини, що стоять на заваді єдності суспільства, утискають інтереси особистості чи негативно впливають на психіку людини.

У Росії проблемними залишаються міжконфесійні, міжрелігійні відносини, відсутнє реальне забезпечення рівності всіх церков перед законом та органами державної влади.

Тому в Росії законодавство про свободу совісті та віросповідання необхідно привести у відповідність з загальновизнаними принципами та нормами міжнародного права. На сьогоднішній день необхідно привести у відповідність правові норми 30 (з 89) суб'єктів Російської Федерації, які в частині державно-церковних відносин і релігійних свобод суперечать Конституції РФ.

Сьогодні населення Росії складає 144 млн., з яких 74 % росіян вважають себе православними, а 7 % – мусульманами. Релігійні групи, які становлять менше п'яти відсотків кожна, включають буддистів, протестантів, римо-католиків, іудеїв, прихожан Церкви Ісуса Христа Святих останніх днів (мормонів), Свідків Єгови, індусів, представників інших православних груп, не пов'язаних з Московським Патріархатом, таких як члени російської православної автономної церкви і старообрядці, багаї, кришнаїти, язичники, послідовники тенгріанства і “Асоціації Фалуньгун”. Сьогодні, за даними Міністерства юстиції Російської Федерації, в країні діють 25 705 релігійних об'єднань.

Іноземні релігійні об'єднання мають право відкривати офіси для представницьких цілей. Хоча вони і зобов'язані реєструватися для проведення релігійних служб та інших видів діяльності, багато іноземних релігійних представництв відкриваються без реєстрації або уникають вимог до реєстрації, будучи акредитованими в зареєстрованій релігійній організації.

Розпалювання ворожнечі карається строком до чотирьох років позбавлення волі. Статус “екстреміста”, члена забороненої організації, передбачає позбавлення волі на строк до шести років.

Характер нормативних актів, що регулюють відносини Російської держави та релігійних організацій, не узгоджується з проголошеним у Конституції РФ світським характером держави. На думку міжнародних експертів, сьогодні 15 положень закону суперечать основному закону держави.

В одній із своїх останніх праць відомий американський юрист, професор Гарольд Берман сказав, що він вірить у Росію, яка створить правову систему, підпорядковану праву справедливості. Але на це, зрозуміло, піде чимало часу [70, с. 104 – 117].

ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНІ ВІДНОСИНИ В УКРАЇНІ

Бурхливі суспільнополітичні події, що останнім часом відбулися в Україні, вплинули на різні сфери. Осторонь цих подій не залишилася й релігійноцерковне життя. Певних змін зазнали суспільно-релігійні, державноцерковні та міжконфесійні відносини, що суттєво позначилося на загальній релігійній ситуації.

На сучасну релігійну ситуацію в Україні певний відбиток накладає політика щодо релігії і церкви, яка проводилася в минулому, зокрема під час перебування України у складі Радянського Союзу. Невдалі спроби на початку ХХ століття створити свою державу не дали Україні можливості визначати власну внутрішню і зовнішню політику, стратегію, основні засади, напрями та механізми здійснення релігійної політики. Перебуваючи у складі Радянського Союзу, український народ змушений був впродовж майже сімдесяти років жити за законами, які розроблялися у Москві, а не в Києві.

Основоположним документом, яким в СРСР визначалися відносини церкви і держави, був Декрет «Про відокремлення церкви від держави і школи від церкви» (23 січня 1918 р.). Згідно з цим документом припинялося державне та місцеве фінансування релігійних організацій, скасовувалися релігійна присяга або клятва. Із усіх державних документів вилучалися дані про релігійну належність громадян, діяльність державних установ не супроводжувалася церковними обрядами та церемоніями. Ведення актів громадянського стану передавалося до відання світської влади. Заборонялося викладання релігійних віровчень, дозволялося лише приватне навчання релігії. Усі релігійні організації позбавлялися статусу юридичної особи та права власності. Їх культові споруди, майно, земля були

націоналізовані. За рішенням органів місцевої влади окремі культові будівлі і майно могли надаватися релігійним громадам у користування [21].

На формування державноцерковних відносин, становище релігійних організацій суттєво вплинула Постанова «Про релігійні об'єднання» (8 квітня

1929 р.). Нею запроваджувалася процедура реєстрації релігійних громад, служителів культу, керівників центрів релігійних об'єднань, а також визначався порядок використання ними культових споруд і майна. Цей документ забороняв релігійним організаціям створювати каси взаємодопомоги, кооперативи, виробничі об'єднання, надавати матеріальну підтримку своїм членам.

Функції контролю та нагляду за діяльністю релігійних об'єднань покладалися на органи влади, які здійснювали їх реєстрацію. За порушення встановлених положень і норм релігійні об'єднання знімалися з реєстрації, а їхня діяльність заборонялася [87].

Встановлений порядок на практиці виявився надмірно бюрократизованим, що давало можливість державним органам та посадовим особам, особливо на місцях, довільно тлумачити положення нормативноправових документів і вирішувати релігійні питання на власний розсуд.

На основі цих, а також партійних документів розроблялася і впроваджувалася у життя радянська релігійна політика, кінцевою метою якої була ліквідація релігії як ідеологічного конкурента. Її реалізація здійснювалася шляхом масового закриття храмів і молитовних будинків, витіснення релігії із усіх сфер суспільного життя, обмеження її рамками індивідуальної свідомості та побутової сфери, переслідування віруючих, активної антирелігійної (атеїстичної) пропаганди.

Залежно від політичної кон'юнктури та особистих уподобань керівників держави релігійна політика періодично змінювалася, внаслідок чого тиск на релігію та церкву то посилювався, то послаблювався. Проте кінцева її мета залишалася незмінною.

Наслідком цієї політики стало те, що на середину 1980х років рівень релігійності серед дорослого населення СРСР залежно від

регіону становив 1520 відсотків, релігійність серед молоді не перевищувала 3 відсотків.

В умовах масштабних суспільнополітичних перетворень, що відбувалися в СРСР наприкінці 1980х – початку 1990х рр., тоталітарна радянська політика щодо релігії і церкви зазнала краху.

23 квітня 1991 р. Верховною Радою України був прийнятий Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації», який суттєво вплинув на релігійну ситуацію в Україні. Цим законом визначалися основні засади і принципи державноцерковних відносин, права та обов'язки держави щодо віруючих і релігійних організацій, а також віруючих і релігійних організацій щодо держави.

Важливе значення мало закріплення на законодавчому рівні таких положень і принципів як відокремлення церкви (релігійних організацій) від держави і школи від церкви, рівність усіх релігій, віросповідань і релігійних організацій перед законом, рівність громадян незалежно від їхнього ставлення до релігії, заборона надання привілеїв чи обмежень за ознаками релігійних чи інших переконань, набуття релігійними організаціями права юридичної особи, захист державою законних прав та інтересів віруючих і релігійних організацій.

Кожному громадянину гарантувалося право на свободу совісті, яке включало в себе 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 культу, відкрито виражати і вільно поширювати свої релігійні або атеїстичні переконання і діяти відповідно до них.

Держава не втручалася у внутрішні справи та діяльність релігійних організацій. Релігійні організації, у свою чергу, не виконували державних функцій.

Зважаючи на тяжку радянську релігійну спадщину, одним із завдань закону було «подолання негативних наслідків державної політики щодо релігії і церкви» [30].

Релігійним організаціям надавалося право участі у громадському житті, провадження ними суспільно значимої діяльності, вико-

ристання нарівні з громадськими об'єднаннями засобів масової інформації. На громадян, які працювали у релігійних організаціях та на створених ними підприємствах, поширювалася дія законодавства про працю, оподаткування, державне соціальне страхування [30].

Після проголошення 24 серпня в 1991 р. незалежності України у неї з'явилися нові можливості для визначення і втілення у життя власної релігійної політики, відродження та розвитку релігійно-церковного життя, розбудови цивілізованих відносин між державою і церквою.

Стратегія держави на повноцінне забезпечення релігійних прав і свобод в подальшому знайшла своє відображення в Конституції України (1996 р.). Деякі положення, що містилися у Законі України «Про свободу совісті та релігійні організації» (відокремлення церкви від держави і школи від церкви, право кожного на свободу совісті і віросповідання, випадки його обмеження та ін.), були закріплені на конституційному рівні. Релігійний плюралізм в українському суспільстві визначався конституційною формулою «жодна релігія не може бути визнана державою як обов'язкова» [43]. У разі, коли виконання військового обов'язку суперечило релігійним переконанням громадянина, Основний Закон надавав право заміни його альтернативною (невійськовою) службою [43]. Порядок проходження цієї служби визначався Законом України «Про альтернативну (невійськову) службу» [31].

З урахуванням поліетнічності та поліконфесійності українського суспільства, держава взяла на себе конституційний обов'язок щодо сприяння розвитку релігійної самобутності всіх корінних народів та національних меншин України. З метою уникнення етнонаціональних та міжконфесійних конфліктів, забезпечення миру і злагоди в українському суспільстві, Конституцією України заборонялося «утворення і діяльність політичних партій та громадських організацій, програмні цілі або дії яких спрямовані на... розпалювання міжетнічної, расової, релігійної ворожнечі» [43].

Таким чином, в Україні з'явилася правова база для формування такої моделі державноцерковних відносин, яка передбачала надання широких релігійних свобод. Обмеження права на свободу сові-

сті і віросповідання, відправлення релігійних культів, релігійну діяльність встановлювалися лише в інтересах охорони громадського порядку, здоров'я і моральності населення або захисту прав і свобод інших людей [43].

В подальшому було прийнято ще низку галузевих законодавчих та інших нормативноправових актів, наслідком чого стало створення правової системи, яка всебічно регламентувала відносини держави і церкви, діяльність релігійних організацій у різних сферах суспільного життя.

Таким чином, із здобуттям Україною незалежності колишня конфронтаційна модель державноцерковних відносин була зруйнована і закладені основи для формування партнерських відносин між державою і церквою.

Кожна з релігій отримала можливість відкрито заявити про своє існування, безперешкодно здійснювати свою культову і позакультову діяльність, розбудовувати власну інфраструктуру, вільно спілкуватися з одновірцями за кордоном.

Однією із найважливіших характеристик релігійної ситуації в Україні є інституційна мережа, її конфесійна та регіональна динаміка. Станом на 1 січня 2015 р. загальна мережа релігійних організацій в Україні становила 35317 одиниць 55 віросповідань течій, напрямів. Релігійні потреби віруючих в Україні задовольняли 31781 служитель культу, із яких 693 іноземці [97].

При цьому, останнім часом у релігійноцерковному житті досить чітко проглядається тенденція щодо уповільнення темпів зростання релігійної мережі. Якщо з 1988 по 1990 рік кількість релігійних організацій зросла на 41,7 відсотка, у 1990х роках їх щорічний приріст становив 58 відсотків, то нині – менше 2 відсотків [98].

Це свідчить про те, що Україна поступово наближається до створення оптимальної релігійної мережі, необхідної для повноцінного забезпечення релігійних потреб віруючих громадян.

Для підготовки кадрів священнослужителів релігійними організаціями створено широку мережу із 198 духовних навчальних закладів, де навчається 17829 слухачів. В 516 монастирях в Україні несуть службу 6939 ченців і черниць [97].

Релігійноцерковне життя в Україні висвітлюють 370 періодичних релігійних видань. Крім того, релігійна інформація поширюється через світську пресу, радіо, телебачення, електронні засоби масової інформації.

У загальній релігійній мережі України, як і раніше, домінує православ'я, яке складає понад 51 відсоток усіх релігійних організацій. Воно було представлено трьома церквами – Українською православною церквою Московського патріархату, Українською православною церквою Київського патріархату та Українською автокефальною православною церквою.

Найчисельнішою за кількістю релігійних організацій є Українська православна церква Московського патріархату. Станом на 1 січня 2015 р. вона нараховувала 12241 релігійну громаду, 10200 служителів культу, 207 монастирів з 4869 ченцями і черницями, а також 105 періодичних видань. До послідовників цієї церкви відносять себе близько 5 мільйонів віруючих.

Переваги цієї церкви перед іншими православними церквами полягають у її канонічності, розгалуженій мережі, чіткій структурованості. Однак підпорядкування Московському патріархатові, проросійська орієнтація керівництва церкви, частини її єпископату та духовенства – це те, за що вона найбільше піддається критиці.

Із року в рік змінювала свої позиції Українська православна церква Київського патріархату [97]. Порівняно із Українською православною церквою Московського патріархату вона демонструє вищі темпи розвитку інституційної мережі.

Нині, цю церкву підтримує 40 відсотків українців. За даними соціологічних досліджень, близько 10 мільйонів українців відносять себе саме цієї церкви.

За політичною орієнтацією ця церква є проукраїнською, її єпископат, духовенство, миряни твердо стоять на патріотичних позиціях.

В окремих регіонах впливовою релігійною організацією була Українська автокефальна православна церква [97]. З самого початку свого відродження Українська автокефальна православна церква позиціонує себе виключно національною релігійною інституцією,

богослужіння здійснюються українською мовою, всіляко підтримуються народні обряди, звичаї, традиції.

Потужною релігійною структурою є Українська грекокатолицька церква, яка змогла відновити свої структури і вплив на значну частину населення України. Нині вона має 3769 релігійних громад, 2743 священнослужителів, 120 монастирів з 1173 ченцями і черницями, 17 духовних навчальних закладів, у яких навчається 1336 слухачів. Нею засновано 27 періодичних видань [97]. З часу свого відродження церква поступово долає регіоналізм і набує поширення по всій Україні. Ієрархи, священнослужителі, парафіяни цієї церкви незмінно демонструють свою патріотичну проукраїнську налаштованість.

На українських теренах досить успішно функціонує Римокатолицька церква, яка представлена 931 релігійною громадою, 603 священнослужителями, серед яких 237 іноземців, 109 монастирями з 637 ченцями і черницями, 9 духовними навчальними закладами, де навчається 411 слухачів, та 10 періодичними виданнями [97]. Церква займає виважену політичну позицію. Розвитку цієї церкви сприяє наявність дипломатичних відносин України з Ватиканом, плідна співпраця з ним у духовнорелігійній та культурній сферах. Розширення і зміцнення дружніх відносин з Ватиканом сприяє інтеграції України у європейське співтовариство.

Розширює свою мережу в Україні протестантизм, який складає приблизно третину загальної релігійної мережі [97]. Досить впливовими є протестантські релігійні організації євангельські християни баптисти, християни віри євангельської, Адвентисти сьомого дня, свідки Єгови.

Порівняно з іншими релігійними організаціями протестантизм розвивається прискореними темпами. Якщо за 10 років (з 2000 по 2010 р.) кількість православних громад в Україні збільшилася на 47 відсотків, то протестантських – на 63,5 відсотка. Чітка організація, внутрішня дисципліна, активна місіонерська діяльність сприяють подальшому зміцненню позицій протестантизму в Україні.

Протестантські організації дбають за формування позитивного іміджу церкви, розвиток партнерських відносин з державою, співп-

рацю з громадянським суспільством, поєднання євангелізаційної роботи із соціальним служінням, благодійною діяльністю, роботу з молоддю.

Оскільки Україна є поліетнічною державою, на її території діють релігійні організації національних меншин кримських татар, іудеїв, угорців, вірмен, німців та ін. Відродження їх релігій відбувалося в умовах значного піднесення їхньої національної самосвідомості за значного сприяння цьому процесу утворених ними громадських об'єднань. Релігія для цих народів є своєрідним ідентифікатором їх національної належності, засобом збереження й розвитку їхньої духовності і культури. Відповідно до Конституції України «держава сприяє... розвитку етнічної, культурної, мовної та релігійної самобутності всіх корінних народів і національних меншин України» [43].

В Україні значного поширення набули новітні релігії. На сучасній конфесійній карті України вони представляють широкий спектр. Це – неохристиянські, неоорієнталістські релігійні течії, засновані в основному на буддизмі та індуїзмі, неоязичницькі та синтетичні (синкретичні) течії, езотеричні об'єднання, сайєнтологічні рухи, сатанинські культи та ін.

Найбільше поширення і вплив серед цих релігій мають неохристиянські харизматичні течії.

Особливе місце серед новітніх релігій посідає неоязичництво, яке являє собою реформоване давнє українське язичництво. Його прихильниками є національно орієнтовані українці, які вважають, що саме ця релігія має виключно українські витоки.

Неорелігіям вдалося значно урізноманітнити конфесійну карту України. Вони набули поширення в тих регіонах, де вплив традиційних релігій слабкий.

В українському суспільстві до неорелігій склалося неоднозначне ставлення. Одні розцінюють їх поширення як ознаку демократичності та відкритості українського суспільства, інші навпаки, вважають неорелігії деструктивними і шкідливими як для окремої особи, так і для суспільства в цілому і вимагають їх заборони. Особливо на цьому наполягають традиційні церкви, які виявилися нездатними конкурувати з неорелігіями.

Як бачимо, українське суспільство характеризується конфесійною багатоманітністю, яка є виявом реального забезпечення закріплених у Конституції України та Законі України «Про свободу совісті та релігійні організації» права на свободу совісті та віросповідання, а також принципу релігійного плюралізму [43; 30]. Разом з тим, поліконфесійність українського суспільства спричиняє конкуренцію між релігіями, яка в умовах відсутності належного рівня міжконфесійної толерантності здатна спричинити напругу у суспільстві.

Нині протистояння має місце у відносинах православних церков між собою, православних, з одного боку, римота грекокатоліків, з другого, традиційних релігій з неорелігіями. В цих умовах для України актуальним є діалог, спрямований на формування у віруючих міжконфесійної толерантності, досвід зарубіжних країн, де мирно уживаються між собою представники різних релігій.

Рівень міжконфесійного протистояння могло б значно знизити належне забезпечення релігійних організацій культовими спорудами. Адже нині потреба у них задовольняється приблизно на 67 відсотків. Така ситуація не знімає з порядку денного питання про повернення релігійним організаціям у власність або у користування усіх культових споруд, які ще й досі використовуються не за призначенням. При цьому не втрачають актуальності й проблеми почергового використання храмів різними релігійними організаціями та нового культового будівництва.

Однією із особливостей сучасної релігійної ситуації в Україні є конфесійний регіоналізм, який полягає у різній концентрації певних релігій в окремих регіонах. Хоча усі регіони України в основному є поліконфесійними, в деяких із них виразно домінують окремі релігійні організації.

Соціологічні дослідження дають можливість скласти портрет сучасного віруючого українця, дати йому соціальнодемографічну характеристику.

Вони, зокрема засвідчують, що віруючими в Україні вважають себе близько 70 відсотків населення, невіруючими – близько 8 від-

сотків, такими, що вагаються у своєму світогляднорелігійному виборі 12 відсотків. Найвищий рівень релігійності і релігійної активності традиційно фіксується в західному регіоні (89 відсотків), найнижчий – у східному (66 відсотків). Хоча останнім часом відбувається урбанізація релігійного середовища, релігійність сільського населення, як і раніше, залишається вищою 76 відсотків, тоді як у місті вона сягає лише 66 відсотків. Виявлена також залежність релігійності від віку респондентів: старша вікова група має вищий рівень релігійності.

Релігійність пов'язана також із освіченістю населення. Віруючі з неповною середньою освітою становлять 83 відсотки, з вищою та неповною вищою – 71 відсоток. Тобто, чим вищий рівень освіти, тим нижчий рівень релігійності.

На загальну релігійну ситуацію в Україні впливає наявність зв'язку між релігією і політикою. У політизованому українському суспільстві релігійні організації не можуть повністю бути поза політикою. Особливості взаємозв'язку релігії і політики на українських теренах полягають у поєднанні поліконфесійності із багато-партійністю, різному рівні політизації релігійних організацій, перебуванні їх під впливом певних політичних сил.

Особливо чітко дія релігійного чинника у політичній сфері України виявляється під час виборчих кампаній – місцевих, парламентських, президентських. Хоча відповідно до Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» релігійні організації не беруть участі у діяльності політичних партій, не надають їм фінансової підтримки, не висувають кандидатів до органів державної влади, не ведуть агітації або фінансування виборчих кампаній кандидатів до цих органів [30], чимало з них систематично виступають на боці певних політичних сил. Якщо представники політичних сил намагаються залучити віруючих для розширення свого електорального поля, то релігійні організації, підтримуючи певні партії, блоки, окремих політиків, отримують можливість здійснювати через них вплив на українську політику і владу. Крім того, керуючись положенням вищезазначеного закону, згідно з яким «священнослужителі мають право на участь у політич-

ному житті нарівні з усіма громадянами» [30], чимало служителів культу беруть участь у виборах, стають депутатами різних рівнів, переважно місцевого.

Небезпека політизації релігійноцерковного життя в умовах сучасної України полягає у можливості перенесення форм і методів політичної боротьби в релігійне середовище, що може призвести до посилення релігійного протистояння.

Останнім часом у релігійноцерковному житті України відбулися грандіозні суспільнополітичні події, які суттєво вплинули на загальну релігійну ситуацію. Йдеться про Майдан, анексію Криму, окупацію Донбасу.

Активною суспільною силою релігійні організації показали себе в часи Майдану. Чимало з них стали на бік протестувальників, зайняли патріотичні позиції. Особливу активність при цьому виявляли православні, що належать до Української православної церкви Київського патріархату та Української автокефальної православної церкви, грекокатолики, протестанти, мусульмани, іудеї та інші. Священнослужителі цих релігій здійснювали духовну опіку учасників Майдану, проводили спільні богослужіння, виконували релігійні обряди, виголошували патріотичні проповіді, надавали допомогу та притулок пораненим тощо.

Під час Майдану низку заяв і звернень до влади, віруючих, всього українського народу, спрямованих на захист мирних акцій, засудження насильства, встановлення миру і спокою в Україні, припинення розбрату та ворожнечі, досягнення порозуміння, зробила Всеукраїнська рада церков і релігійних організацій.

Учасників Майдану підтримували не лише українські та релігійні організації, а й глави найвпливовіших впливових церков світу та міжнародні релігійні організації папа Римський Франциск, Вселенський патріарх Варфоломій, Конференція Європейських Церков.

По особливому в цій ситуації вела себе Українська православна церква. Тодішній її глава митрополит Володимир у заяві у зв'язку з подіями на Майдані, закликав українців робити все, щоб політичний процес не виходив за межі Божих заповідей і християнської мо-

ралі, за межі Конституції і законів України [87]. При цьому він засудив дії священнослужителів, які на Майдані «займаються нецерковною справою»[99].

Складна релігійна ситуація склалася на території анексованого Криму. Представники кримської влади, грубо порушуючи свободу совісті і віросповідання, вдавалися до політичного та моральнопсихологічного тиску на українців, кримських татар, які займають проукраїнські позиції. Мали місце непоодинокі факти переслідувань, затримань, побиття представників Української православної церкви Київського патріархату, Української греко-католицької церкви, мусульман з числа кримських татар. Політика щодо представників цих релігій спрямована на їх витіснення з Криму.

Особливо у скрутному становищі опинилися кримські татари, їхні релігійні організації, оскільки російська влада здійснює на них всілякі гоніння: з політичних і релігійних мотивів переслідує віруючих, проводить обшуки в мечетях, закриває їхні духовні початкові заклади тощо. На противагу Духовному управлінню мусульман Криму, яке продовжує перебувати на лояльних до України позиціях, створено альтернативний релігійний центр – Таврійський муфтіят. Це змусило кримських татар, зокрема тих, хто виїхав з півострова на материкову Україну, до перенесення офісу Духовного управління мусульман Криму із Сімферополя до Києва. Крім того, релігійна ситуація в Криму значно ускладнилася у зв'язку із запровадженням Російською Федерацією обов'язкової перереєстрації усіх юридичних осіб, включаючи й релігійні організації. Запропонована процедура передбачає обов'язкову наявність російського громадянства для тих, хто реєструє релігійну організацію як юридичну особу, та дотримання значної кількості бюрократичних вимог. У зв'язку з цим під загрозою свого подальшого існування опиняються усі проукраїнські релігійні організації.

До значного ускладнення релігійної ситуації призвели події на окупованих територіях Донбасу. Тут спостерігаються значні обмеження релігійних прав і свобод людини. Проголосивши пану-

ючою в донецькому регіоні Російську православну церкву, бойовики проводили рейди з ліквідації інших конфесій, захоплювали і громили їхні культові споруди, нищили церковне майно. Найбільшою мірою постраждали від таких дій Українська православна церква Київського патріархату, Українська грекокатолицька церква, Римокатолицька церква, протестантські громади, послідовники яких систематично зазнавали погроз, утисків, переслідувань, тортур і навіть вбивств. Бойовики докладають всіх зусиль для витіснення цих церков і релігійних організацій із підконтрольної їм території. В таких умовах представники цих церков та релігійних організацій змушені або залишати ці території, або йти у релігійне підпілля.

Таке ставлення сепаратистів до віруючих інших конфесій є грубим порушенням не тільки релігійної свободи, а й основоположного права людини права на життя. Саме так кваліфікуються дії бойовиків Донбасу у звіті Державного департаменту США про стан релігійних свобод у світі за 2014 рік [100].

Як в часи Майдану, так і під час окупації Донбасу особливу позицію зайняла Українська православна церква. Її священнослужителі на окупованих територіях підтримують сепаратизм і сепаратистів, благословляють керівників самопроголошених республік, беруть участь у заходах, які вони проводять, і навіть у бойових операціях.

При цьому ніякого осуду свого церковного керівництва вони не отримали, оскільки сам глава церкви митрополит Онуфрій займає проросійську позицію. В той час, коли багато країн світу визнали і засудили російську окупацію та агресію проти України, він продовжує повторювати штампи кремлівської пропаганди про «братовбивчий конфлікт», «громадянську війну» в Україні. Викликом українському суспільству 8 травня 2015 р. стала демонстративна відмова його, а також духовних осіб, що його супроводжували у Верховній Раді України, вшанувати Героїв України, які захищали територіальну цілісність держави.

Як бачимо, церкви, релігійні організації, віруючі в Україні по-різному реагували і продовжують реагувати на події на Майдані, в

Криму, Донбасі. В кінцевому підсумку ця реакція відображає їхнє ставлення до української держави, її незалежності, територіальної цілісності.

Події на Майдані, в Криму, Донбасі спричинили в Україні таке явище як зміна юрисдикції релігійними організаціями, що виявляється у формі переходу громад Української православної церкви Московського патріархату до Української православної церкви Київського патріархату. За останні два роки здійснено 6070 таких переходів. Набуває також обертів кампанія про зміну юрисдикції православних святинь в Україні, зокрема КиєвоПечерської лаври. Це пов'язано з тим, що Українська православна церква Київського патріархату більшою мірою відповідає національним і політичним устремлінням українців, ніж Українська православна церква Московського патріархату.

Боротьба за храми в окремих населених пунктах України нерідко переростає в відкриті конфлікти, сутичками між віруючими. Якщо Українська православна церква Київського патріархату вважала цей процес цілком закономірним і кваліфікувала його як «об'єднання знизу», то Українська православна церква Московського патріархату «захоплення храмів». За безпосередньої підтримки Російської православної церкви вона намагається задіяти всі важелі для «захисту канонічного православ'я», недопущення відходу від неї парафій, храмів, майна.

Місцеві органи влади, посилаючись на відокремленість церкви від держави, намагаються не втручатися у цей процес. До того ж, як показало, Інтернетопитування, 74,7 відсотка респондентів заявили, що визначати конфесійну належність храму повинна парафіяльна рада разом з настоятелем та парафіянами [101].

Суспільнополітичні події останнього часу призвели до того, що на більшості території України право на свободу совісті і віросповідання забезпечується повною мірою, тоді як у Криму та на окупованих територіях Донбасу значно обмежуються.

Докорінна зміна після Майдану української влади (президента, уряду, парламенту) дала можливість врегулювати питання та

розв'язати нагальні проблеми відносин держави і церкви, релігійно-церковного життя, які тривалий час не вирішувалися.

Так, після довгих дискусій почали розв'язуватися проблеми капеланства. Зокрема, на законодавчому рівні врегульовані питання щодо організації та порядку здійснення душпастирської опіки засуджених, спеціальної підготовки священнослужителів (капеланів) для проведення цієї роботи, а також визначені обов'язки адміністрацій установ виконання покарань щодо забезпечення права на свободу совісті і віросповідання позбавлених волі осіб.

Значна робота ведеться також по створенню та законодавчому закріпленню інституту військового капеланства. Зокрема, Міністерством оборони України розроблено і затверджено «Положення про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах України», де визначаються засади, принципи та напрями діяльності, головні завдання цієї служби, права і обов'язки військових священників, врегульовуються питання їх взаємодії з органами військового управління [32].

До Положення додається «Кодекс військового священника (капелана)», яким передбачається сумлінне виконання капеланами своїх обов'язків, повага до релігійних переконань і традицій віруючих військовослужбовців, співпраця з капеланами інших конфесій, недопущення у військовому середовищі міжконфесійних суперечок, намагання бути прикладом у дотриманні духовних практик, праведності та здорового способу життя та ін. Станом на 1 січня 2016 р. у Збройних Силах України близько двохсот капеланів уже здійснюють душпастирську опіку військовослужбовців. На черзі – врегулювання цих питань на законодавчому рівні.

На релігійну ситуацію в Україні суттєво впливають також процеси, пов'язані із зближенням освіти з релігією. Догматичне трактування принципу відокремлення школи від церкви тривалий час не давало можливості розв'язати цю проблему. Нині у загальноосвітніх школах можуть викладатися предмети духовноморального спрямування – «Етика», «Основи християнської етики», «Основи

релігійної етики». Вибір одного з цих предметів здійснюється на підставі письмових заяв батьків або осіб, що їх замінюють, з урахуванням побажань учнів.

В руслі зближення освіти і релігії спеціальність «богослов'я (теологія)» внесена до переліку, за якими здійснюється підготовка фахівців у вищих навчальних закладах. Передбачається відкриття теологічних факультетів та відділень у вищих навчальних закладах різних форм власності.

У 2015 р. Верховною Радою України було прийнято закон, який надає релігійним організаціям право на заснування навчальних закладів різного рівня – від дошкільних до вищих [33].

Останнім часом на законодавчому рівні було врегульовано питання щодо звільнення релігійних організацій від оподаткування об'єктів нерухомості, що перебувають у їх власності і використовуються для забезпечення їхньої статутної діяльності. Крім того, релігійним організаціям надано право постійного користування земельними ділянками, які перебувають у державній або комунальній власності, якщо вони використовуються ними виключно для будівництва і обслуговування культових та інших будівель.

Якщо у сфері державноцерковних відносин, законодавчого регулювання питань релігійноцерковного життя Україні вдалося досягти певних успіхів, то у міжконфесійних стосунках існує чимало проблем.

Однією із них є проблема єдності православних церков. Адже наявність кількох православних структур, напруженість у стосунках між ними негативно впливає не лише на релігійноцерковну, а й на суспільнополітичну ситуацію. Розв'язання цієї проблеми ускладнюється тим, що різні церкви знаходяться під впливом різних політичних сил і пропонують різні шляхи об'єднання. Українська православна церква Київського патріархату та Українська автокефальна православна церква підтримали ідею щодо проведення об'єднавчого собору, наслідком якого стало утворення єдиної Помісної церкви. Проти такого варіанту досягнення єдності укра-

їнського православ'я рішуче виступила Російська православна церква, оскільки його впровадження призведе до звуження її «канонічних територій», послаблення позицій, що ускладнить реалізацію ідеї «русского мира». В утриманні Української православної церкви у лоні Московського патріархату зацікавлена не лише Російська православна церква, а й кремлівська влада. Тому, як зазначає патріарх Філарет, найбільшою перешкодою на шляху до єдності українського православ'я є «вплив Москви на українську церкву» [17].

Українська православна церква Московського патріархату пропонує свій варіант створення єдиної церкви в Україні приєднання до неї Української православної церкви Київського патріархату та Української автокефальної православної церкви з попереднім розкаянням їх духовенства за розкол православ'я. Однак такий план є неприйнятним для церков з проукраїнською орієнтацією оскільки його реалізація приведе до того, що в юрисдикції Московського патріархату може опинитися все українське православ'я. Неоднакове ставлення до питання єдності православних церков викликає різною їх політичною орієнтацією, впливом на них різних політичних сил.

Відсутність організаційної єдності притаманна й іншим релігіям в Україні. Так, наприклад, українські іудеї мають 4 центри, мусульмани – 5 центрів. При цьому, однією із проблем релігійноцерковного життя залишається те, що більшість релігійних центрів, яким підпорядковуються розташовані в Україні релігійні організації, знаходяться за кордоном, що дає їм можливість здійснювати на віруючих не лише релігійний, а й політичний вплив.

Таким чином, отримавши від Радянського Союзу нелегку релігійноцерковну спадщину, за роки незалежності Україна зуміла створити систему законодавчого регулювання релігійних питань, встановити партнерські відносини між державою і церквою, виробити власну релігійну політику, проголосити і реально забезпечити право кожному на свободу совісті та віросповідання, розбудувати релігійну мережу, необхідну для повноцінного задово-

лення релігійних потреб віруючих громадян, врегулювати основні питання діяльності релігійних організацій у сфері соціального служіння, освіти, в збройних силах, місцях позбавлення волі. З урахуванням національних інтересів, потреб віруючих, кращого досвіду європейських країн Україна йде по шляху цивілізованого розв'язання релігійноцерковних проблем та поліпшення релігійної ситуації.

ТОМОС: ІСТОРИЧНІ, КАНОНІЧНІ ТА ГЕОПОЛІТИЧНІ АСПЕКТИ

Після розпаду Радянського Союзу і постання на його уламках 1991 р. самостійної Української держави український народ переживає незворотний процес національного відродження. Відбувається усвідомлення українським етносом себе як нації, значимої дійової особи сучасного світу. Національне відродження не лише стимулювало активізацію релігійної діяльності різноманітних конфесій на українському підґрунті, а й поставило питання про національну релігію українців.

Розбудова української державності тісно пов'язана з реалізацією ідеї розбудови української національної Церкви. Оскільки і в сучасному світі релігія має надто вагоме значення, ані політичні чи економічні, ані соціальні чи культурологічні проблеми не можна вирішити позитивно й цивілізовано без участі релігійних організацій. На думку релігієзнавців, етноконфесійна специфіка релігії надає цим процесам особливого духовно-емоційного забарвлення, збагачуючи їх своїм колосальним історичним досвідом [1, с. 687].

Однією з проблем суспільно-релігійного життя України, яка впродовж багатьох століть зберігала свою актуальність і потребувала розв'язання, була проблема єдності та незалежності від закордонних релігійних центрів нашої Православної Церкви. Актуалізація цього питання зумовлена низкою чинників, найважливішим з-поміж яких є воєнна агресія Російської Федерації проти України, анексія Криму й окупація частини Донбасу. І хоча на перший погляд проблема автокефалії здається виключно релігійною, насправді ж вона тісно вплетена в контекст політичного життя українського суспільства та національної безпеки країни. Як слушно зауважує

В. Єленський, “проблема автокефалії є питанням політичним набагато більшою мірою, навіть незмірно більшою мірою, ніж питанням богословським” [26].

Події 2018 – 2020 рр., поза сумнівом, є доленосними для українського православ'я. Здійснилося споконвічне бажання і право українського народу мати свою канонічну Православну Церкву. Вирують пристрасті навколо автокефалії, триває перехід до помісної Церкви парафій Московського патріархату... Православна Церква в Україні після 300 років московської залежності, 30 років розділення та невизнання в православному світі зробила історичний крок уперед. Звісно, попереду тривалий шлях до того, щоб загоїти рани минулого й подолати пов'язані з ними світоглядні стереотипи. Але зроблено вже чимало. І ці здобутки є приводом пригадати те, як Православна Церква в Україні потрапила в кризу, з якої довелося так драматично виходити.

Вітчизняні вчені в узагальнюючих працях [95; 52; 55; 65] піддали докладному описові історію Української Церкви. Вважаємо за доцільне зосередити увагу на особливостях українського християнства та найважливіших, із нашого погляду, віхах церковної історії, які дають ключ для розуміння стану і тенденцій державно-конфесійних взаємин у незалежній Україні.

Згідно з устроєм Вселенської Православної Церкви, право на незалежну Церкву має кожний народ. Це стосується, зокрема, й тих народів, які позбавлені власної державності або живуть у багатонаціональних державах. Таке право з повною підставою належало й Церкві, що її заснував у Київській Русі-Україні князь Володимир. Із прийняттям християнства 988 р. постала в Україні й постійна організація церковного управління, яка називалася митрополією, з центром у Києві, заснованому ще в середині I тисячоліття. До Києва прибув перший митрополит, там перебували його наступники. У той час це була Церква всієї княжої держави, але найтісніше вона була пов'язана з українською землею та нашими предками, які на ній жили. Київська митрополія стала Церквою виключно українського та білоруського народів. Звідси, з берегів Дніпра, світло Христової віри, висока культура і духовність ширилися да-

леко на Північ і Південь, на Захід і дикий Схід, який тогочасні географи називали “Тартарією”, Азією [125, с. 163]. На той час Російської держави на світі ще не було. Вона постала значно пізніше, аж у XIV столітті, і найпершою і правдивою її назвою була назва “Московський улус Золотої Орди” [125, с. 181], що означало адміністративну частину Монгольської держави. Із огляду на це антиісторичними і дивними виглядають заяви сучасних ієрархів Російської Православної Церкви (далі РПЦ) про те, ніби київський князь Володимир (“Владімір”) наприкінці X століття хрестив не Україну, а Росію [106].

Якщо говорити про Закарпаття, то, згідно з історичними джерелами, православ’я прийшло в цей край 862 р., коли святі Кирило і Мефодій прямували з проповіддю в Моравію. Угорські джерела свідчать про те, що на час приходу угрів у Паннонію місцеві слов’яни вже мали християнство. До речі, угорці спочатку прийняли православ’я, а вже потім перейшли до католицизму. Мало кому відомо, що 1391 р. Грушівський монастир, що на Мараморощині, дістав грамоту ставропігії від Константинопольського патріарха Антонія. Йдеться про спеціальне право монастиря підпорядковуватися безпосередньо Вселенському Патріарху, як у діючих сьогодні монастирів Святої гори Афон у Греції. У середині XV століття православні Закарпаття були підпорядковані сербському митрополиту. У 20-30-х рр. XX століття у краї відбувалося поступове відродження православ’я.

Іларіон, перший митрополит-українець і визначний богослов Київського християнства (середина XI в.), найкраще знав основи віри українського народу і християнське підґрунтя Української Церкви. Фактично він і є першим достовірним речником Українського християнства, першим, хто обґрунтував його філософські й ідеологічні принципи:

1) організації життя на євангельських засадах, що зобов’язує віруючих до соціальної справедливості, милосердя, добродійності;

2) моральної відповідальності перед Богом і людьми (на цій zasadі ґрунтувався патріотизм Київського християнства);

3) рівності й рівноцінності всіх народів перед Богом (оскільки українська ментальність завжди ґрунтувалася на цьому принципі, для неї неприродними і чужими були і є будь-які прояви шовінізму, расизму і загарбництва);

4) демократичного (соборного) устрою церковного життя;

5) відкритості для християнського світу [108, с. 23, 26].

Є чимало історичних і богословських підстав уважати Київське християнство так званим “третім християнським світом” після Сходу (Візантія) і Заходу (Рим), а його Церкву – незалежним (автокефальним) помісним новоутворенням часів князів Володимира Великого та Ярослава Мудрого. Краківський єпископ Матвій (XII ст.) у листі до св. Бернарда із Клерво слушно зауважує: “Народ цей руський, що своїм великим числом дорівнює зіркам, не зберігає правил православної віри та установ правдивої релігії... , оскільки не хоче уподібнитися ані до латинської, ані до грецької Церкви, але хоче бути окремо й від обох віддільно... Русь – це немов окремий світ” [13, с. 116].

Київська митрополія безперервно залишалася Церквою українського народу протягом усієї тисячі років її існування, і тому їй і тільки їй з повною підставою належить назва “Українська Православна Церква” (далі – УПЦ). Київський Собор 1621 р. підтвердив це й пішов ще далі, пов’язавши початки Православної Церкви в Україні з благовістом апостола Андрія Первозваного. Як зазначено в постанові Собору, “святий апостол Андрій – перший архієпископ Константинопольський, патріарх Вселенський і апостол Український; на Київських горах стояли ноги його, і очі його Україну бачили, а уста благословляли, і насіння віри він у нас насадив. Воістину Україна нічим не менша від інших східних народів, бо і в ній проповідував апостол” [65, с. 17-18].

Протягом семи століть Православна Церква в Україні жила самотійним життям, пов’язана лише формальною підпорядкованістю Церкві-Матері у Царгороді, від якої вона прийняла Христову віру. У доброзичливій залежності від Константинопольської патріархії вона була де-факто автокефальною, а зверхність Царгорода обмежувалася затвердженням обраних на місці митрополитів бла-

гословенними грамотами. Патріархи дотримувалися звичаю надсилати Київським митрополитам грамоти з олив'яними печатками, як до автокефальних першоієрархів, а не з восковими, як до підлеглих митрополитів [16, с. 270].

Маючи можливість функціонувати як фактично незалежна Церква серед свого народу, УПЦ була тісно з ним пов'язана і спільно з ним протягом століть виробила численні особливості устрою, богослужбного уставу, церковно-релігійної культури, а також традиції і звичаї, якими вона відрізняється від інших Православних Церков і які разом творять її самобутність. До цих особливостей у першу чергу належить соборність, тобто управління Церквою Соборами за участю єпископів, духовенства і мирян та вибору митрополита і єпископів Собором, а священників – парафією.

Наведені вище факти переконливо свідчать про те, що УПЦ Київської традиції, яку ієрархи РПЦ проголошують нині «розкольницькою», «неблагодатною» та «неіснуючою», була високорозвиненою Церквою з кількасотлітніми традиціями потужного носія духовної культури та освіти. На відміну від Російської Церкви, Православна Церква в Україні ніколи не акцентувала увагу на зовнішньому обрядовому благочесті, не була рабою букви і титли, натомість намагалася заглибитися у внутрішній зміст віри, дбала про розумний, осмислений, а не формалізований зв'язок людини з Богом. Це була Церква, з лона якої вирости Острозька і Києво-Могилянська академії – найяскравіші світильники вищої освіти усіх православних слов'ян. Наша національна Церква була інституцією, яка всесторонньо заохочувала розвиток проповідництва і проповідувала зрозумілою народові мовою [82, с. 70]. Це була Церква, яка дала Вселенському православ'ю “Православне ісповідання віри” Петра Могили, зараховане до символічних книг Православної Церкви. Це була Церква, з якої вийшов цілий сонм святих подвижників віри, котрих, як і всю славну історію Православної Церкви українського народу, привласнила собі Москва після підпорядкування Київської митрополії 1686 р.

Таким чином, характеризуючи основні віхи церковної історії, ми переконалися в тому, що є всі історичні та канонічні підстави

вважати Українську Церкву апостольською, себто такою, яка не може комусь підпорядковуватися. Ба більше, УПЦ, згідно з духом і буквою Канону, є Матір'ю-Церквою щодо РПЦ, а не навпаки, як це хоче представити і на що претендує РПЦ. Усі претензії останньої розбиваються об колосальну кількість історичних документів, законів і правил, які визнаються Вселенським православ'ям.

Суть досі не визнаного Константинопольською патріархією “узакононого беззаконня” 1686 р. полягала в тому, що патріарх Діонісій, отримавши “царський подарунок” – 120 собориних шкірок і 200 червоних золотом, усупереч канонічним правилам дав згоду передати Київську митрополію з-під юрисдикції Константинопольської патріархії Московському патріархату. Як стверджує богослов Серафим Слобідський, “після семи століть фактичної автокефалії під юрисдикцією Константинопольського патріарха для Української Церкви настала темна доба московської неволі” [103, с. 403].

Із незалежної, високорозвиненої, тісно зближеної з народом, самобутньої Київської митрополії московські царі та їхня Церква швидко зробили “не-особу”. Всупереч обіцянкам широкої автономії, які були дані Православній Церкві в Україні під час зміни юрисдикції, Москва швидко взялася до ліквідації її самостійності й самобутності. Київську митрополію було перетворено – спочатку практично, а потім і формально – на звичайну єпархію РПЦ. Споконвічну в Україні практику вибору митрополитів та єпископів Соборами було скасовано, і відтоді кандидатів на вакантні єпископські кафедри призначав Святіший Синод і затверджував імператор. Із 1799 р. на Київському митрополичому престолі не було жодного українця. На іконостасах у наших соборах з'явилися двоголові орли, зрештою главою Церкви було проголошено царя [34, с. 32].

В Україні було заборонено друкувати церковні книжки, відмінні від тих, що видавалися в Росії. У богослужінні було наказано вживати російську мову та вимову. Показово, що цієї русифікаційної практики РПЦ дотримується в Україні (за винятком Галичини) та Білорусі до наших днів. Було заборонено проповідувати українською мовою. У XIX столітті нівеляція Православної Церкви в Україні пришвидшилася. Священики, яких в усій Україні наприкін-

ці ХІХ століття налічувалося близько 12 тис., повинні були служити справі русифікації та асиміляції, тобто уподібнення українського народу до російського [109, с. 37]. Єпархіальні єпископи укомплектовували свої адміністрації з росіян або зросійщених українців, близьких за духом до перших. Священиками до особливо значних і важливих церков також призначали росіян. У багатьох українських парафіях опинилися люди з Росії, котрі ні за мовою, ні за культурою, ні за духом не мали нічого спільного з народом, якому вони повинні були служити.

Комуністичний режим, який був логічним продовженням царського у ХХ столітті, швидко усвідомив, що моральна сила і національно об'єднуючий вплив незалежної Української Церкви на народ становлять страшну небезпеку для досягнення його мети – розбудови на якомога ширших теренах нового суспільства без Бога, без християнської моралі, без національної пам'яті й свідомості. Тому автокефалія стала в очах комуністичної влади рівнозначною з крамольними в такому суспільстві націоналізмом і сепаратизмом, “контрреволюцією” та “петлюрівщиною”. На сфабрикованому процесі 1930 р., де Спілка визволення України – фактично неіснуюча організація – звинувачувалася в причетності до нібито антирадянської діяльності, було обвинувачено всю Українську Автокефальну Православну Церкву (далі – УАПЦ). До 1937 р. єпископат Церкви, майже все духовенство були знищені. Не може викликати сумнівів теза про те, що українські Церква і релігія були для комуністів чи не найстрашнішим ворогом, можливо, більшим, ніж християнство перших століть нової ери для тодішньої римської влади. Антицерковну істерію на просторах СРСР викликало проголошення ЦК ВКП(б) у вересні 1937 р. “безбожної п'ятирічки”, упродовж якої планувалося повністю “покінчити” з релігією та Церквами.

Знищена під час сталінського терору, УАПЦ знову відродилася в роки Другої світової війни. Відродилася спонтанно, волею народу, який, попри два десятиріччя жорстоких гонінь, не втратив віри в Бога та відданості рідній Церкві. За одне лише літо 1942 р. у Східній Україні було засновано понад тисячу українських православних парафій.

Після повернення в Україну радянської влади в 1943 – 1944 рр. у ній цілковито запанувала РПЦ, очолювана Московським патріархатом. Цього разу на українських землях уже непотрібно було формально встановлювати владу Російської Церкви – вона безумовно вважала їх своєю територією. Тому не дивно, що саме російському православ'ю відводилося чільне місце в реалізації опрацьованого у Кремлі та підписаного Й. Сталіним 17 березня 1945 р. “Плана заходів по отрыву греко-католической (униатской) церкви от Ватикана и присоединения ее к Русской православной церкви”. За цим планом Московський патріарх і Синод РПЦ безпосередньо залучалися до виконання цієї сумнозвісної для українців, і передусім для населення Західної України, акції. Достатньо назвати лише кілька документів, які відтворюють сутність роботи, що її разом зі спецслужбами та партійно-радянським активом СРСР паралельно виконувала РПЦ: “Письмо Совета по делам Русской православной церкви Н. С. Хрущеву о плане мероприятий, направленных на ликвидацию греко-католической церкви” (20 квітня 1945 р.); “Письмо Председателя Совнаркома УССР Н. С. Хрущева секретарю ЦК ВКП(б) И. В. Сталину о мероприятиях, направленных на разложение греко-католической церкви на Украине» (27 грудня 1945 р.); “Письмо народного комиссара государственной безопасности УССР Савченко Н. С. Хрущеву об усилении влияния Русской православной церкви на Украине” (20 травня 1945 р.); “Докладная записка Львовского обкома КП(б)У тов. Хрущеву Н. С. о проведенной работе по воссоединению греко-католической церкви с православной на территории Львовской области» [128, с. 111].

Першою жертвою політичного геноциду стала Українська Греко-католицька Церква (далі – УГКЦ). Під безпосереднім тиском влади у Львові 8 – 10 березня 1946 р. було скликано так званий «Собор», на який прибули заздалегідь підібрані 214 священників і 19 світських осіб. Зміст його «роботи» зводився до термінового вирішення двох основних питань: розрив зв'язків із Римом і перехід церкви під владу Московського патріарха. З погляду канонічного права як Католицької, так і Православної Церков названий Собор, а також Синод Православної Церкви були повністю нелегітимними

актами. На Синоді не було жодного католицького єпископа, адже всі вони були ув'язнені. РПЦ не мала жодного права скликати Синод існуючої ще УГКЦ. Але для Московського патріархату і радянського режиму питання легітимності не мало жодного значення, оскільки в них не було жодної пошани до канонічного права [55, с. 194]. Отже, Львівський собор 1946 р. – це не лише трагічна віха в історії Греко-католицької Церкви в Україні. Однаковою мірою це й трагедія Православної Церкви взагалі, оскільки саме їй в особі Московської патріархії тоталітарним режимом було відведено роль убивці іншої Церкви.

Як і в Галичині, на Закарпатті протягом століть домінуючою була Греко-католицька Церква. Відродження православ'я на теренах краю певною мірою відбулося, як вже зазначалося, у 20-30-х рр. ХХ ст. У часи Карпатської України існували 140 православних парафій і 5 монастирів (один із них на території Пряшівщини), які належали до юрисдикції Сербської Православної Церкви. Православного віросповідання дотримувалися 155 тис. краян. У 1930-х рр. і до 1946 р. православні Закарпаття перебували в підпорядкуванні Константинополя. Після приєднання краю до СРСР, утворення 22 січня 1946 р. Закарпатської області та встановлення комуністичного режиму розпочався процес створення парафій РПЦ, яких досі в краї ніколи не було. При виконкомі Закарпатської обласної ради були створені управління у справах релігій та окремо у справах РПЦ, які організовували й координували атеїстичну роботу. 1949 р. радянський уряд анулював Ужгородську унію від 1646 р. і ліквідував Мукачівську єпархію Греко-католицької Церкви. Священики зазнали репресій. 125 із них були засуджені та відправлені в табори ГУЛАГу, а наявні православні парафії протиправно підпорядкували РПЦ. Закарпатський єпископ Теодор Ромжа помер у листопаді 1947 р. за таємничих обставин. Більшовики імітували нещасний випадок, але коли єпископ залишився живим, його отруїли в мукачівському шпиталі.

Після цих подій за найменший вияв незгоди з позицією комуністичної влади на людей чекала в'язниця або заслання. Загалом за 45 років радянської влади загинули (були розстріляні або помер-

ли в концтаборах) не менш ніж 50 тис. священнослужителів [1, с. 475]. Отже, після насильницької ліквідації Греко-католицької Церкви в 1946 – 1947 рр. Московська патріархія підпорядкувала собі всі її єпархії та парафії в Західній Україні.

Православна церква в нашій країні також була повністю підпорядкована Москві. Єпископів на єпархії в Україні призначав Священний Синод Московської патріаршої Церкви. Усі рішення щодо церковного життя ухвалювалися в Москві. Назва «екзархат України» практично означала лише територію, які поширювалася на ті чи інші єпархії, що ні в чому не відрізнялися від подібних єпархій у решті Радянського Союзу. Митрополит Київський і Галицький не був першоієрархом і духовним керівником самобутньої церкви – він був, за словами українського діаспорного письменника і громадського діяча О. Воронина, намісником церкви-поневолювача у церкві-колонії [14, с. 53]. В Україну з Москви відправлялися цілі гурти «священників» – відставників Комітету державної безпеки і Головного розвідувального управління СРСР.

Ознаки ослаблення напруги в державно-церковних і особливо державно-православних відносинах з'явилися лише на початку 1980-х рр. Релігійні спільноти поступово почали виходити з-під партійно-державного контролю й діяти у незалежному режимі.

1989 р. в Україні було відроджено автокефальний рух. На початку 1990 р. Всеукраїнський Собор УАПЦ, що відбувся в Києві, затвердив факт відновлення УАПЦ та ухвалив рішення про створення її патріархату. Першим патріархом було обрано митрополита УПЦ в США Мстислава (Скрипника).

Прагнучи обмежити поширення УАПЦ і враховуючи процеси національного та релігійного відродження в Україні, керівництво РПЦ провело косметичну реорганізацію своїх структур в Україні. Український екзархат РПЦ було перейменовано в УПЦ на правах автономії. Внаслідок цього виникла УПЦ Московського патріархату, залишаючись, попри зміну назви, його складовою. Частина українського духовенства на чолі з митрополитом Філаретом після проголошення незалежності України поставила питання перед керівництвом РПЦ про повну автокефалію. Не одержавши, од-

нак, згоди, 1992 р. вона об'єдналася з УАПЦ та утворила УПЦ Київського патріархату. Проте низка єпископів УАПЦ не підтримали нового об'єднання і після смерті глави УПЦ Київського патріархату Мстислава 1993 р. знову проголосили УАПЦ, головою якої було обрано патріарха Дмитрія. У свою чергу, Собор УПЦ Київського патріархату обрав митрополита Володимира патріархом Київським і всієї Русі-України (1993 – 1995 рр.). Після його смерті УПЦ Київського патріархату очолив митрополит Філарет, якого було обрано патріархом. Таким чином, до 2019 р. в Україні діяли три основні православні церкви – УПЦ Київського патріархату, УАПЦ та УПЦ Московського патріархату.

Особливо слід наголосити на тому, що цей поділ стався не з причин віровчення, а з причин, які перебувають поза межами догматів і канонів. Головною причиною розколу було ставлення до державної незалежності України. Разом із політичним керівництвом Кремля ієрархи РПЦ та організаційно й ідеологічно підпорядкованої їй УПЦ Московського патріархату у відокремленні України від Росії, а Української Церкви – від Російської вбачають для себе смертельну небезпеку. Ще на початку XXI століття Москва знову проголосила курс на збирання “русских земель”. У реалізації цього імперського курсу вагому роль відведено не лише політичному, а й релігійному чинникові. Ідеологічним інтегратором даної ідеї є РПЦ. Між нею та органами влади Російської Федерації налагоджена тісна взаємовигідна співпраця, що й було чітко окреслено міністром закордонних справ Росії: «Збирання «русского мира» є спільною справою Російської держави та Російської Православної Церкви» [107, с. 6]. До цього можна додати й слова президента Російської Федерації В. Путіна, сказані ним на початку 2007 р.: «...Традиционная конфессия Российской Федерации и ядерный щит России – те составляющие, которые укрепляют российскую государственность, создают необходимые предпосылки для обеспечения внутренней и внешней безопасности страны...» [83].

У листопаді 2010 р. патріарх Московський і всієї Русі Кирил, за оцінкою офіційного сайту Московської патріархії, виступив на відкритті III Асамблеї “Русского мира” з “програмною промовою”,

яка однозначно суперечить духу християнства. “Доленосними завданнями” РПЦ в очах московського патріарха є: забезпечити для “руського світу” “роль потужного гравця на світовій арені”; “зберегти цінності та спосіб життя, які цінували наші предки та орієнтуєтесь на які вони створювали, зокрема, й велику Росію”; “стати сильним суб’єктом міжнародної глобальної політики”. У тлумаченні Кирила “руський світ” – це насамперед спільний “цивілізаційний простір”, заведений на трьох стовпах: 1) православ’я; 2) російська (в оригіналі – “русская”) культура і особливо мова; 3) “спільна історична пам’ять і спільні погляди на суспільний розвиток”. “Ядром” чи “становим хребтом” “руського світу” або, як його ще називає Кирил, “історичної Русі”, є Росія, Україна та Білорусь. Єдиною цінністю, яка обґрунтовує існування “руського світу” і задля якої він нібито існує й має існувати, залишається міфологізована у патріаршій промові ірраціональна “руськість”. Руськість як православність, руськість як домінуюча культура й мова, руськість як спільна історична пам’ять. Оскільки раціональних аргументів, чому українці, білоруси та (частково) молдаване повинні віддано будувати “руський світ”, явно бракує, патріарх на емоційному рівні апелює до ностальгії за імперською величчю, за “великою Росією”, яку намагається максимально сакралізувати, вдаючись до свого улюбленого апокрифічного вислову “Русь, Україна та Білорусь – це і є Свята Русь”, що його пізня версія життя приписує Лаврентію Чернігівському [18, с. 130].

Сьогодні як ніколи є очевидною роль релігійних чинників у гібридній війні Росії проти українського народу. Московський патріархат фактично підтримав агресію Росії проти України, визнав правомірність анексії Криму, окупації частини Донеччини та Луганщини. До того ж, як засвідчують численні факти, священники РПЦ та УПЦ Московського патріархату беруть пряму участь у підтримці терористичних формувань на окупованих землях Донбасу й навіть очолюють бандитські групи бойовиків [96].

Як було з’ясовано вище, Московська патріархія, яка є суто національною російською релігійною установою, а відтак захищає інтереси виключно Російської держави, понад 300 років керувала Ки-

ївською митрополією, причому це управління здійснювалося в умовах цілковитої політичної залежності України від Росії. Адже Україна протягом усього цього часу не мала статусу держави. Можливо, в ті часи підлеглість Київської митрополії Москві мала певну, хоча й дуже сумнівну логіку. Між тим, у відповідності з 34-м Апостольським правилом, кожен народ має право на свого першого єпископа. Тому український народ, здобувши свою державну незалежність, маючи давню історію християнства, апостольське походження своєї Церкви, високий рівень релігійності, власні храми, духовні навчальні заклади, має природне право на свою помісну Церкву, яка була в нас ще до появи Москви. Найвища справедливість Бога, який створив усі народи вільними і рівними у своїх правах і своїй гідності, полягає в тому, що в самостійній державі повинна бути і самостійна Церква, тобто Автокефалія Української Церкви. Це наша не лише церковна, але й національна необхідність.

Нині ми є свідками того, як через сотні років історична правда і справедливість були відновлені – Україна дістала духовну незалежність від релігійної залежності Москви і духовну перемогу над нею. 11 жовтня 2018 р. Синод Вселенського патріархату прийняв важливі для України історичні рішення. Перш за все, він скасував своє давнє рішення (мається на увазі Синодальний лист від 1686 р.), яке Москва хибно трактувала як нібито передачу Московському патріархатові в церковне підпорядкування історичної Київської митрополії. Тим самим було підтверджено незаконність анексії Київської митрополії Московією, яка відбулася ще в XVII столітті. Поширення влади єпископа на іншу єпархію однозначно засуджується Константинополем як порушення стародавніх прерогатив церков, визначених у правилі 8-му Третього Вселенського Собору та правилі 39-му П'ятого-Шостого (Трульського) Собору. По-друге, зазначений вище Синод Вселенського патріархату відновив Ставропігію (автономію Православної Церкви) Вселенського патріарха в Києві, одну з його багатьох Ставропігій в Україні, які завжди існували на українських землях. Іншими словами, було визнано канонічними УПЦ Київського патріархату та УАПЦ. Із цього цілком логічно випливає рішення Собору про визнання недійсною анафеми,

накладеної на колишнього главу УПЦ Київського патріархату Філарета і главу УАПЦ митрополита Макарія. Таке визнання автоматично означало поновлення їх в єпископському та священницькому сані, відновлення сопричастя їхніх вірників із Церквою. Після прийняття всіх зазначених рішень Вселенський патріархат приступив до надання Православній Церкві в Україні автокефалії.

Важливо зазначити, що канонічні правила Православної Церкви не визначають конкретної процедури набуття тією чи іншою Церквою автокефального статусу. Питання, які не врегульовано законами, зазвичай розв'язують на підставі прецедентів. Для нас історично найближчим є прецедент із визнанням Православної Автокефальної Церкви Польщі 1924 р. Тоді Вселенський патріарх видав Томос, в якому визнав автокефалію Польської Церкви саме на тій підставі, що відокремлення Київської митрополії від Константинопольського престолу “відбулося не за приписами канонічних правил”, а також ґрунтуючись на тому, що церковні канони наказують упорядковувати справи Церкви, беручи до уваги державні справи [115, с. 4]. При цьому в усьому світі після здобуття країною незалежності розпочинається процедура здобуття автокефалії – так було у Греції, Болгарії, Сербії, Румунії, Грузії.

Отже, у жовтні 2018 р. Синод чітко визначив свою позицію щодо автокефалії Української Церкви. Говорячи світською юридичною мовою, Вселенський патріархат визнав неправомірними дії Московії. І от найголовніший юридично-церковний (канонічний) висновок: «Скасуванням Синодом Вселенського патріархату Синодального листа від 1686 р. скасовано адміністрацію (керівництво) Московською Церквою Київської митрополії та всіх єпархій в Україні». Про це заявив архієрей Константинопольської церкви, представник Вселенського патріархату при Всесвітній раді Церков архієпископ Тельмиський Іов (Геча). “З канонічної точки зору це означає, що сьогодні в Україні Православної Церкви Московського патріархату більше не існує. Усі архієреї тепер в Україні де-факто, згідно з цим рішенням Синоду, є архієреями Вселенського престолу, і вони тепер повинні чекати на директиву Вселенського патріархату щодо свого подальшого існування”, – наголосив архієрей Іов.

Він також пояснив, що, згідно з церковними канонами, на території однієї держави повинна бути тільки одна Православна Церква, яка буде об'єднувати всіх віруючих. Хто не захоче української автокефалії, не зможе залишитися як російський екзархат або невідомо хто. Це антиканонічно" [105, с. 5].

Виявилося, що Вселенський патріархат ніколи не дарував РПЦ томосу на автокефалію. У Константинопольському патріархаті наголосили на тому, що автокефалія РПЦ була самопроголошеною. Московського митрополита Іону обрали 1448 р. у Москві без дозволу Константинополя, тобто Іона, по суті, був самозванцем, як і сама митрополія Московії.

Найважливішим є те, що Вселенський патріархат благословив створення єдиної канонічної автокефальної помісної Православної Церкви України (далі – ПЦУ), незалежної від РПЦ, що відбулося на Об'єднавчому Соборі в Києві 15 грудня 2018 р., у якому взяли участь священнослужителі колишніх УПЦ Київського патріархату, УАПЦ та декілька колишніх ієрархів УПЦ Московського патріархату.

5 та 6 січня 2019 р. у Константинополі сталася епохальна подія – остаточна канонізація єдиної помісної Української Церкви. 6 січня у Стамбулі, на Фанарі, патріарх Варфоломій урочисто вручив главі новоствореної ПЦУ митрополитові Єпіфанію Томос про визнання канонічної автокефалії ПЦУ. Обидва предстоятелі спільно відслужили службу Божу. Це відбулося в соборі святого Георгія Переможця у Стамбулі, що є резиденцією Константинопольського патріарха. В урочистому богослужінні взяли участь тодішні президент України П. Порошенко та голова Верховної Ради України А. Парубій.

Отже, відхід українського православ'я від російського нарешті було узаконено. Адже томос – це унікальний церковний документ, який видається за умови надання головною Церквою Церкві-дочці фактичної незалежності – автокефалії. Зрідка томос видають із питань, які стосуються положень християнського віровчення, найчастіше він стосується питань церковного устрою. Томос – це свідомство про народження нової Церкви. Момент вручення томосу вва-

жається моментом створення нової незалежної помісної церкви. Як зазначив авторитетний богослов, помічник патріарха Варфоломія єпископ Макаріос Хриstopольський, “священні канони існують не для покарання, а для порятунку... Рішення про автокефалію України прийнято. Це було найскладніше. Томос – другий крок, і це не так важко. Томос – це завершення рішення, іншими словами – “засвідчення” [28, с. 2].

Дослідницьку увагу привертають передусім такі глибокі думки та узагальнення, що містяться в Патріаршому і Синодальному Томосі. “...Однодумно визначаємо та проголошуємо, щоб уся Православна Церква, яка перебуває в межах політично сформованої та цілковито незалежної держави України разом зі Священними Митрополіями, Архієпископіями, Єпископіями, монастирями, парафіями та всіма в них церковними установами, що є під покровом Засновника Єдиної, Святої, Соборної і Апостольської Церкви Боголюдини Господа і Спасителя нашого Ісуса Христа, існувала віднині канонічно автокефальною, незалежною і самоврядною, маючи Першого в церковних справах і визначаючи кожного канонічного її Предстоятеля, який носить титул “Блаженніший Митрополит Київський і Всєї України... Ми визнаємо та проголошуємо встановлену в межах території України Автокефальну Церкву нашою духовною донькою та закликаємо всі світові Православні Церкви визнавати її як сестру та згадувати під іменем “Святіша Церква України” як таку, що має своєю кафедрою історичне місце Київ” [81, с. 2].

Томос, урочисто підписаний Вселенським патріархом Варфоломієм та вручений новообраному предстоятелю ПЦУ Єпіфанію, офіційно затверджує канонічний автокефальний статус ПЦУ як однієї з 15 помісних Православних Церков світу. Україна відтепер перестала бути тим, що Москва називала своєю “канонічною територією”. Кремль втратив те, що з часів Переяславської ради 1654 р. вважав своїм. Український народ вийшов на шлях справжньої свободи. Ця подія стала святом перемоги Божої справедливості, адже Бог створив усі народи вільними і рівними у своїх правах, у своїй гідності.

Екс-президент України П. Порошенко заявив: «Томос для нас – це фактично ще один акт проголошення незалежності України. Він довершить утвердження самостійності Української держави, зміцнить релігійну свободу, міжконфесійний мир, посилить права і свободи громадян, котрі перебували поза спілкуванням із Вселенським православ'ям і яких несправедливо таврували неканонічністю! Сьогоднішня подія в історії нашої країни збережеться в історії в одному ряду з Володимировим хрещенням і з проголошенням незалежності. А православний світ запам'ятає день, коли до родини Церков-сестер увійшла повноправна Церква України. Наша країна довго тарувала шлях до цього дня. Для нас, українців, власна Церква – це гарантія нашої духовної свободи, це запорука суспільної злагоди» [113, с. 3].

До сказаного слід додати, що з погляду церковного права надання Томосу означає відновлення тих прав, які мала Київська митрополія з часу свого постання і які колись самочинно перебрала на себе Москва, а також конституювання національно орієнтованої релігійної інституції, незалежної від будь-яких зарубіжних релігійних центрів. До речі, поняття “конституювання” (від лат. “постійний”) має чітке значення і точний зміст: воно в даному контексті означає здобуття статусу, який є, умовно кажучи, найдосконалішим, а відтак у розумінні Церкви – вічним. Таким є статус лише тієї організації, котра має завершеної структуру, самостійне управління, нікому не підпорядковується і має право на рівні зносини з подібними до себе суб'єктами аналогічної діяльності. У Церкві такий стан можливий виключно за наявності статусу помісності, що передбачає обов'язково канонічно довершену ієрархію та здобуття автокефалії. Для Церкви статус помісності та автокефалії є обов'язковою вимогою, позаяк, на відміну від світських структур державної влади, суду, політики, бізнесу, Церква не має жодних посередників і партнерів. Адже вона одночасно виконує функції всіх гілок влади та охоплює не лише Землю, а й Небо. Фактично Церква складається з двох частин: на Землі – “Церква, яка бореться”, а на Небі – “Церква, яка торжествує”. Головою цілої Церкви є Христос. Ось чому він сам

“є Шлях, і Істина, і життя” (Ів. 14:6), а згідно з ученням Церкви, вона “є Тіло Христове” (Кол. 1:24).

Здобуття автокефалії стало одним із ключових досягнень України за часів незалежності. Це досягнення не лише українських православних Церков, не лише керівництва держави, але й самого суспільства. Це Акт духовної незалежності України, за яким українська нація нарешті повернула собі духовну свободу. І це найбільш масштабна історична подія в історії УПЦ за останні три століття – Українська Церква нарешті здобула свободу. Одними з тих, кому необхідно найбільше завдячувати, що відбулася ця, без перебільшення, історична подія, є святіший патріарх Філарет, з його подвижницьким духовним подвигом на благо єдиної Української автокефальної Церкви, а також інші подвижники – ієрархи українських православних Церков за кордоном.

Виокремлення УПЦ та ослаблення РПЦ творить велике благо для України, як стверджують авторитетні українські релігієзнавці [1, с. 836]. Зі здобуттям автокефалії і постановням ПЦУ українці перестали бути “неканонічним народом” на своїй рідній, Богом даній землі. Томос засвідчив: справжнім господарем України був, є і буде український народ. Московська патріархія втратила в нашій країні монополію на Бога.

Остаточне закріплення Константинополем автокефального статусу помісної Церкви України викликало емоційні оцінки закордонних ЗМІ: “Землетрус у релігійній геополітиці”; “Україна щойно зруйнувала останній міст, який пов’язував її з Росією, оскільки її Православна Церква цими вихідними офіційно звільнилася від наставництва Московського патріархату і всієї Росії”; “Православна Церква України більше не питиме з московської чаші”; “Величезна перемога для України й поразка для Кремля”. Натомість усі кроки до здобуття УПЦ канонічної автокефалії і незалежності від РПЦ, що відбувалися впродовж 2018 р., і особливо Об’єднавчий Собор 15 грудня 2018 р., викликали вкрай різку реакцію в Росії, а також у проросійських структурах в Україні. Адже після обрання на Об’єднавчому Соборі Епіфаній став митрополитом Київським і всієї України. Саму ж УПЦ Московського патрі-

архату за рішенням Верховної Ради України було перейменовано в РПЦ.

Автокефалія ПЦУ одразу ж стала предметом обговорення на найвищому рівні в Кремлі – в Раді безпеки Російської Федерації, що не має прецедентів у міжнародному праві і взагалі виходить за межі здорового глузду. Виконуючи рішення Раді безпеки, патріарх Кирил писав листи-скарги на “раскольників” в усі міжнародні інстанції, включно з ООН. Дуже дивною є реакція церковного керівництва сусідньої держави на прийнятий Верховною Радою України Закон про перейменування УПЦ Московського патріархату на РПЦ. Мовляв, цей Закон порушує конституційні права російськомовних православних України. Не зрозуміло, чому УПЦ Московського патріархату соромиться свого російського походження і боїться називати речі своїми іменами? Як засвідчує багатотомова історія філософської і богословської думки, підміна понять – це аж ніяк не мудрість, а спритність. Якщо Росія насправду така сильна і непереможна, як про це оголошують ідеологи «русского мира», для чого ховатися під чужим іменем? Маскуватися етнонімом того народу, якого нібито «ніколи не було, немає й бути не може»? Таке маскуванню можемо пояснити хіба що логікою «гібридної», тобто неоголошеної війни Росії проти України. Крім того, з погляду церковного права УПЦ Московського патріархату перебуває під юрисдикцією Російської Церкви; у Статуті про її управління чітко визначено, що УПЦ «становить... частину Московського патріархату» і, як така, має своїм найпершим обов’язком «нагляд за проведенням у життя рішень Помісних Соборів РПЦ». Сам предстоятель УПЦ Московського патріархату, хоча й обирається українськими архієреями, але, згідно з тим же Статутом, “благословляється Святішим Патріархом Московським і всія Русі” [73, с. 194]. Московський патріархат іноді й не приховує, що назва УПЦ є лише бутафорським прикриттям легального каналу церковного впливу на Україну. Саме тому вони і проводять політику російського церковно-політичного істеблшменту щодо окупації України.

Не дарма РПЦ називають західні релігієзнавці «міністерством пропаганди Росії».

На думку відомого дослідника С. Здіорука, протидія РПЦ уса-
мостійненню та конституюванню української помісної Православ-
ної Церкви мотивована низкою причин. Перша полягає в тому, що
автокефалія українського православ'я позбавить Кремль одно-
го з дієвих інструментів впливу на Україну, сприятиме пришвид-
шенню процесу поступового дистанціювання Української держа-
ви від Росії, яка продовжує вбивати українців, зокрема і російсько-
мовних, на Сході країни. За повідомленнями ЗМІ, за п'ять років
російсько-української війни вбито понад 13 тис. воїнів збройних
сил України та мирних жителів. Іншою причиною є те, що автоке-
фалія українського православ'я неминуче призведе до серйозних
втрат РПЦ (матеріальних, фінансових, кадрових), практично вдвічі
зменшить кількість її послідовників, що кардинально ослабить по-
зиції Московського патріархату не тільки в Україні, а й у самій Ро-
сії, і в світовому релігійному середовищі, особливо у Вселенському
православ'ї [35, с. 340].

Майже всі амбіції Московського патріархату побудовані на
тому, що це найбільша Православна Церква. Але практично близь-
ко 40% структури Московського патріархату – це його структура
в Україні! Без України Московський патріархат стає значно мен-
шим. Із церковного фантома Радянського Союзу, із Церкви імпе-
рії у XXI столітті він неминуче повинен перетворитися на Церк-
ву лише російського народу. Внаслідок розбудови і зміцнення ПЦУ,
коли всі остаточно об'єднаються, вона стане однією з найпотужні-
ших православних Церков світу, спів мірною з РПЦ, а можливо, на-
віть і більшою, оскільки на противагу Росії Україна, поряд із Поль-
щею, Хорватією, Італією та деякими іншими державами, належить
до числа країн із високим рівнем релігійної культури. У цьому кон-
тексті можна відзначити, наприклад, що у святкуванні Великодня
2019 р., за повідомленнями ЗМІ, в Україні взяли участь на 2,5 млн.
християн більше, ніж у Російській Федерації. Саме цього й бояться
в Москві – бояться, що Київ знову може стати потужним центром
світового православ'я. Автокефалія України – це кінець старої кон-
цепції про Москву як “Третій Рим”, тобто світовий центр христи-
янської цивілізації.

Ще однією причиною зазначеної вище протидії РПЦ становленню нової помісної Української Церкви є той факт, що незалежність ПЦУ означає відверту дискредитацію всієї ідеологічної конструкції “русского мира” з її базовим постулатом про “непорушну духовну єдність двох братніх народів” і “велич тисячолітньої Росії” [35, с. 340]. Суть полягає в тому, що всі російські так звані “духовные и исторические скрепы» тримаються саме на українській історії. Відтак виходить, що росіяни «втрачають» український важливий і великий період історії, який штучно собі приписали. Українці нізвідки не прибули й нікуди не ділися, і саме вони є найпершими наступниками Київської Русі-України та її духовної спадщини. Ще раз зауважимо, що ми маємо власну церковну історію, яка (якщо брати до уваги проповідництво святого апостола Андрія Первозваного у Скуфії, тобто на українських землях, у I столітті) налічує близько 2 тис. років. Кремлівським ідеологам “русского мира» дуже не хочеться переписувати сфальшовану ними історію «тисячолітньої Росії» і, зокрема, визнати, що учень Ісуса Христа апостол Андрій благословляв не Росію, а Україну, і що київський князь Володимир хрестив не Росію (якої тоді на світі ще не було), а Україну. Відокремлення Української Церкви від Москви дасть світові остаточне розуміння того, що східні слов'яни – це не тільки Москва чи Росія, що українське православ'я і духовно, і інтелектуально багатше за російське. Світ побачить, що в Україні є ще одна культура – абсолютно самобутня, давніша від російської.

Як не дивно, але саме незаконна анексія Криму та військове вторгнення на Донбас 2014 р. підштовхнули Кремль до глибокого цивілізаційного розриву не тільки з Україною, а й фактично з усім цивілізованим світом. А надання Томосу про автокефалію ПЦУ для Росії стало вже проблемою її існування як квазі-імперії.

Зважаючи на втрату стратегічної ініціативи в розвитку релігійно-церковного процесу в Україні та очевидну вже геополітичну поразку в цій сфері, Російська Федерація, на думку експертів (В. Куйбіда та інші) в коротко- і середньостроковій перспективі може різко посилити свою експансію [104, с. 4]. Якими можуть бути на-

прями дій Росії в контексті зазначеного посилення експансії? Виділимо декілька можливих напрямів і складових.

1. Перенесення акцентів із недопущення проголошення канонічної автокефалії Православної Церкви в Україні на її невизнання іншими Церквами, а також за збереження храмів і громад РПЦ в Україні.

2. Намагання під виглядом “боротьби за свободу віросповідання” зафіксувати релігійно-мовний розкол України, сформувати на базі РПЦ структуроване сепаратистське середовище.

3. Стимулювання розпалювання в Україні релігійного протистояння, використання РПЦ як інструменту війни в глибокому тилу ворога.

4. Запуск пропагандистських механізмів поширення серед віруючих дезінформації про релігійні події в Україні та в усьому світі.

5. Інтенсифікація спроб і надалі позиціонувати Москву як “Третій Рим”, як центр справжнього автентичного світового православ'я, намагаючись у такий спосіб відсунути на другорядні позиції Вселенський патріархат.

6. Намагання в широкому геополітичному плані шляхом інформаційно-психологічного терору посягти зневіру українців у перспективу власної держави і примусити нас до капітуляції перед військовою машиною Російської Федерації. Прийнята в березні 2019 р. нова воєнна доктрина Кремля – це пряма погроза саме Україні, натяк на те, що будь-якої миті Москва готова розпочати нову агресію [63, с. 5].

Є всі підстави припускати, що тепер, на тлі війни на Донбасі та окупації Криму, українці поступово будуть переходити до своєї, справжньої Української Церкви, відмовляючись від тієї, яку контролює Кремль. Цей процес буде тривалим, але невпинним – попри будь-які спроби опору з боку Москви. Адже перебіг історії не можна повернути назад! Згідно з інформацією, наданою патріархом Філаретом у квітні 2016 р., за час війни з Росією до Київського патріархату вже тоді перейшли сотні тисяч вірників [80]. Уже в перші місяці після створення ПЦУ до неї приєдналися декілька тисяч па-

рафій РПЦ. Приємно, що з середини січня 2019 р. постійно надходить інформація про перехід закарпатських парафій під юрисдикцію ПЦУ. Дуже важливим фактором у цьому процесі є налагодження відкритих взаємин із тими священнослужителями, які не є закоренілими апологетами РПЦ і перебувають на порозі свого світоглядного та громадянського вибору. На часі також започаткування в Україні міжконфесійного діалогу між національно зорієнтованими ПЦУ та УГКЦ. Він є дуже реальним і рано чи пізно обов'язково принесе позитивний результат.

Згідно з висновками експертів-релігієзнавців, держава повинна всіяко сприяти реалізації комплексного (дипломатичного, організаційного, інформаційно-медійного) конституювання нашої помісної Православної Церкви у столиці України Києві, що повністю відповідає нормам як церковного, так і міжнародного права. Такий комплекс політико-правових заходів дасть змогу відвернути загрози національній безпеці, котрі несе Україні агресивна політика, здійснювана засобами й механізмами Московського патріархату в умовах гібридної війни [35, с. 361].

Усі найближчі роки повинні стати для ПЦУ роками посилення єдності зі Вселенським православ'ям. Та найважливіше завдання нашої Церкви на даному етапі – об'єднання віруючих і церковних громад, зокрема й УПЦ Московського патріархату. “Всі ми маємо відкласти минулі образи, протистояння й відчуження, оскільки лише через прощення одне одного зможемо справді утвердити єдину помісну автокефальну українську Православну Церкву”, – заявив очільник ПЦУ митрополит Єпіфаній [114, с. 2].

Отже, будьмо виваженими й толерантними. У разі ж виникнення будь-яких конфліктів сама держава повинна покласти край подібним фактам і діям. Тоді в нас вийде все, а Томос увійде в наші серця та повсякденне життя, що й потрібно, аби він став вагомим чинником духовної єдності і незалежності українців.

Прикро, що останнім часом экс-патріарх Філарет робить розкол в Православній Церкві України. У листі до глави ПЦУ митрополита Єпіфанія Філарет погрожує зруйнувати те, що привело до отримання Томосу про автокефалію.

Без сумніву, найголовнішим є те, що помісна Українська Церква нарешті вже існує – з офіційним Томосом і парафіянами, а саме слово “Томос” визначене в Україні як найпопулярніше слово 2018 року, хоча донедавна воно було відоме лише вузькому колу людей, які знаються на релігійній термінології. Чужоземна держава і чужа Церква втратили в Україні монополію на Бога. Єдності України з Московським престолом більше не буде. Відтепер жоден закордонний центр не матиме історичного і канонічного права вчити українців, як їм потрібно жити, у що вірити, із ким і на яких умовах “дружити” й “об’єднуватися”, до чого прямувати, яких героїв шанувати, в які церкви ходити, якою мовою прославляти Бога.

Із кожним роком у світі зростатиме моральна сила слів “Україна”, “українець”, “український”.

...Україні вічно бути!
Про Україну всім почути!..
Бо світу це новий престол.

(Є. Маланюк)

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Академічне релігієзнавство: підручник. [За наук. ред. А. М. Колодного]. Київ : Світ Знань, 2000. 862 с.
2. Америка и религия. [Електронний ресурс] / Режим доступу : <http://sd.net.ua/2011/09/30/amerika-i-religiya.html>
3. Аптекер Г. История американского народа: Американская революция 1763-1783 / Перевод с английского И. З. Романова. — М.: Государственное издательство иностранной литературы, 1962. — 384 с. ≡ Arpthecker H. A history of the american people: The American revolution 1763-1783. — New York: New York International Publishers, 1960.
4. А. Джеймс Рейчли. Свобода совести и толкование первой поправки к Конституції США. [Електронний ресурс] / Режим доступу: <http://www.hrighs.ru/text/b8/chapter 1.htm>
5. Барилко Є. О. Місце громадянської релігії в патріотичному вихованні американських школярів / Є. О. Барилко, С. М. Барилко // Духовність особистості: методологія, теорія і практика. - 2014. - Вип. 2. - С. 21-31. - Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/domtp_2014_2_5.
6. Барнакевич Ю. Правовые основы гарантий свободы совести в Польской Республике: Автореф. дис. ...канд. филос. наук / Ю. Барнакевич. – М., 1990. – 22 с.
7. Бураков Ю. В., Кипаренко Г. М., Мовчан С. П., Мороз Ю. М. Всесвітня історія. Новітні часи. 1945-1996 : Підручник. – К. : А.С.К., 1998. – 320 с.
8. Вандич П. Ціна свободи. Історія Центрально-Східної Європи від Середньовіччя до сьогодення / П. Вандич. – К.: Критика, 2004. – 463 с.

9. Вилк М. Церква у Східній Європі: володарювати чи служити? / М. Вилк // Людина і світ. – 2000. – № 6. – С. 11-15.
10. Віллем Ж.-П. Європа та релігії. Ставки ХХІ століття / Ж.-П. Віллем. – Пер. з фр. – К. : Дух і літера, 2006. – 331 с.
11. Вовканич І. Чехословаччина в 1945-1948 рр.: Нарис історії / І. Вовканич. – Ужгород : Гражда, 2000. – 350 с.
12. Волокитина Т. В. Москва и Восточная Европа. Становление политических режимов советского типа: 1949-1953 : Очерки истории / Т. В. Волокитина, Г. П. Мурашко, А. Ф. Носкова, Т. А. Покивайлова. – М. : РОССПЭН, 2002. – 704 с.
13. Великий А. Г. Українське християнство: сторінки до історії української церковної думки. Рим : Вид-во ОО Василян, 1969. 222 с.
14. Воронин О. О. Автокефалія Української Православної Церкви. Кенсінгтон : Воскресіння, 1990. 64 с.
15. Все, кто с Христом, должны прекратить кровопролитие. (Интервью митрополита Онуфрия). Релігія в Україні. 2014, 20 червня. URL: https://www.religion.in.ua/zmi/foreign_zmi/26132-vse-kto-s-xristom-dolzny-prekratit-krovoprolitie-intervyu-mitropolita-onufriya.html.
16. Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. В 2-х т. Т. 1: Период первый, Киевский или Домонгольский. Первая половина. Москва, 1880. 793 с.
17. День. – 2015. № 232.
18. Друзенко Г. В. Геополітика від патріарха: Царство Небесне vs Руський світ. Релігійна свобода. Свобода релігії і демократія – старі і нові виклики: наук. щорічник. № 15. Київ : УАР, 2010. 395 с. С. 129-134.
19. Джорджадзе, А. Н. Церковь и рабство на юге США в 30-е-50-е годы XIX в.: апология и морально-этическая критика [Текст] / А. Н. Джорджадзе // Вестник Московского университета. Сер. 8, История. - 1998. - N 1. - С. 87-10

20. Дюрозель Ж.-Б. Історія дипломатії від 1919 року до наших днів / Ж.-Б. Дюрозель. – Пер. з франц. Є. Марічева, Л. Погорелової. – К. : Основи, 1995. – 903 с.

21. Декрет СНК РСФСР «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» // Собр. Узак. РСФСР, 1918. № 18. С. 263.

22. Егорова М.В. Американская католическая церковь в общественно – политической жизни страны (XX веке). [Електронний ресурс] / Режим доступу: <https://scienceforum.ru/2011/article/2011000888>

23. Єленський В. Є. Restitutio in integrum: Релігійно-суспільні зміни в посткомуністичній Європі / В. Є. Єленський // Людина і світ. – 2000. – Липень. – С. 30-36.

24. Єленський В. Є. Релігія і релігійність у посткомуністичній Європі. Цифри і факти без коментарів / В. Є. Єленський // Людина і світ. – 1997. – Листопад-грудень. – С. 2-11.

25. Єленський В. Є. Релігія після комунізму. Релігійно-соціальні зміни в процесі трансформації центрально– і східноєвропейських суспільств : фокус на Україні / В. Є. Єленський. – К. : НПУ ім. М. Драгоманова, 2002. – 420 с.

26. Єленський В. Є. Проблема автокефалії є питанням політичним набагато більшою мірою, ніж питанням богословським. Релігія в Україні. 2012, 17 серпня. URL: https://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian_zmi/17864-viktor-yelenskij-problema-avtokefaliyi-ye-pitanniam-politichnim-nabagato-bilshoyu-miroyu-nizh-pitanniam-bogoslovskim.html.

27. Єпископський Синод. Instrumentum Laboris. – Ватикан, 1999. – § 11, 14.

28. Єпископ Макаріос Хриstopольський. Рішення про автокефалію України було складним... Урядовий кур'єр. 2018. № 198, 23 жовтня. С. 2.

29. Эрдо П. Конкордат в Европе / П. Эрдо // Новая Европа. – 2002. – № 15. – С. 1-3.

30. Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» // Відомості Верховної Ради УРСР (ВВР), 1991, № 25, ст.283.

31. Закон України «Про альтернативну (невійськову) службу» // Відомості Верховної Ради України (ВВР), 1992, № 15, ст.188.

32. Закон. Режим доступу: <http://zakon5.rada.gov.ua/laws/main>.

33. Закон України «Про внесення змін до деяких законів України щодо заснування релігійними організаціями навчальних закладів» // Відомості Верховної Ради (ВВР), 2015, № 31, ст.294.

34. Заславський В. Українське православ'я у тенетах багатовекторності. Патріархат. 2019. Ч. 2. С. 32-33.

35. Здіорук С. І. Загроза національній безпеці Української держави, що несе Московський патріархат в умовах гібридної війни Росії проти України. 25-річчя української незалежності як історія релігійних свобод і світоглядного плюралізму: державні інституції та релігійні організації у пошуках моделей партнерства: зб. наук. матеріалів. Київ : Дух і Літера, 2017. 616 с. С. 336-361.

36. Історія Чехії очима українців : Навчально-популярне видання. – Ужгород : Гражда, 2009. – 224 с.

37. Колодний А. Н. Свобода вероисповеданий в ее обеспечении странами Европейского Союза / А. Колодний, М. Татарчук // Релігійна свобода : Науковий щорічник. – № 16. – К., 2011. – С. 52-71.

38. Конотоп Л. Г. Головні характеристики містики: структура і зміст (в контексті релігійної антропології) / Л. Г. Конотоп, В. Л. Хромець // Антропологічні виміри езотеричної філософії. – Слов'янськ Печатний двір, 2005. – С. 43-51.

39. Конституционное (государственное) право зарубежных стран: Учебник / Под ред. А. С. Автономова. – М. : Юриспруденция, 2001. – 400 с.

40. Конституция и основные законодательные акты Польской Народной Республики. – Пер. с польского. – М. : Политиздат, 1953. – 420 с.

41. Конституція Угорської Республіки // Конституції нових держав Європи та Азії / Упорядник С. Головатий. – К. : Українська Правнича Фундація, вид-во «Право», 1996. – 612 с.

42. 18. Конституція України. – К., 1997. – 80 с.

43. Конституція України // Відомості Верховної Ради України (ВВР), 1996, № 30, ст. 141.

44. Конституція Чеської Республіки // Конституції нових держав Європи та Азії / Упорядник С. Головатий. – К. : Українська Правнича Фундація, вид-во «Право», 1996. – 612 с.

45. Країнознавство. Країни СНД, Європи і Північної Америки: Навчальний посібник / М. С. Дорошко, Р. А. Кривонос, В. П. Крижанівський, Н. Ф. Сербіна. – К. : Ніка-Центр, 2009. – 312 с.

46. Краткая история Венгрии: с древнейших времен до наших дней / Отв. ред. Т. М. Исламов. – М. : Наука, 1991. – 608 с.

47. Кріль М. М. Історія країн Центрально-Східної Європи (кінець ХХ т. – початок ХХІ ст.) : Навчальний посібник / М. М. Кріль. – К. : Знання, 2008. – 284 с.

48. Кшишовський З. Атеїзм / З. Кшишовський // Релігія в сучасному світі: Матеріали до курсу релігієзнавства / За ред. Г. Зімоня. – Переклад з польської Г. Теодорович. – Л. : Свічадо, 2007. – 504 с. – С. 139-156.

49. Кьеркегор С. Страх и трепет / С. Кьеркегор. – Пер. с датского Н. В. Исаевой, С. А. Исаева. – М. : Республика, 1993. – 383 с.

50. Калініч Ю. А., Харьковщенко Є. А. Релігієзнавство: підручник. Київ : Наукова думка, 2000. 352 с.

51. Колодний А. М. Проблеми плюральності релігійного життя України. Релігійна свобода. Законодавство України “Про свободу совісті та релігійні організації”: європейські стандарти та українські реалії: науковий щорічник. № 11. Київ, 2007. 146 с. С. 4-8.

52. Колодний А. М., Яроцький П. Л., Лобовик Б. О. та ін. Історія релігії в Україні: навч. посібник для студ. ВНЗ. Київ : Т-во “Знання”, КОО, 1999. 735 с.

53. Кучерук А. Из секретных архивов. Старожитності. 1991. 4.4.
54. Ленцик В. Українська Католицька Церква в Советському Союзі. Російщення України: наук.-поп. збірник. Київ : Видання УККА, 1992. 408 с. С. 187-200.
55. Лужицький Г. Українська Церква між Сходом і Заходом: нарис історії Української Церкви. Філадельфія : Провидіння, 1954. 723 с.
56. Маріянський Я. Суспільний характер релігії / Я. Маріянський // Релігія в сучасному світі: Матеріали до курсу релігієзнавства / За ред. Г. Зімоня. – Переклад з польської Г. Теодорович. – Л. : Свічадо, 2007. – 504 с. – С. 97-125.
57. Минкявичус Я. В. Католицизм и нация / Я. В. Минкявичус. – М. : Мысль, 1971. – 285 с.
58. Мировой опыт государственно-церковных отношений : Учебное пособие / Под общ. ред. Н. А. Трофимчука. – М. : Изд-во РАГС, 1998. – 306 с.
59. Митрополит Іларіон. Життєписи великих українців / Іларіон (Митрополит) / Упоряд., автор іст.-біогр. нарису і прим. М. С. Тимошик. – К. : Либідь, 1999. – 122 с.
60. Михник А. Ловушка под названием «чистая совесть» / А. Михник // Конституционное право: Восточноевропейское обозрение. – 1999. – № 4. – С. 43-52.
61. Моравчикова М. Государство и церковь в Словакии / М. Моравчикова // Государства и религии в Европейском Союзе (опыт государственно-конфессиональных отношений) / Под ред. Г. Робберса. – М.: Институт Европы РАН, 2009. – 719 с. – С. 507-542.
62. Новая Польша. – 2011. – № 1. – С. 12-20; 2012. – № 7. – С. 21-21.
63. Нова воєнна доктрина Кремля. Експрес. 2019. 14-21 березня. С. 5.

64. Овсиенко Ф. Г. Взаимоотношения государства и церкви в странах Восточной Европы / Ф. Г. Овсиенко // Мировой опыт государственно-церковных отношений : Учебное пособие / Под общ. ред. Н. А. Трофимчука. – М. : Изд-во РАГС, 1998. – 306 с.

65. Огієнко І. І. Українська Церква: Нариси з історії Української Православної Церкви. У 2-х т. Т. 1. Київ : Україна, 1993. 147 с.

66. Олбрайт М. Релігія і світова політика / Мадлен Олбрайт; Пер. С англ.. – М.: Альпина Бизнес Букс. 2007. – 352 с.

67. Отношения религии и государства в США. [Електронний ресурс] / Режим доступу : <https://www.chayka.org/node/4279>

68. Палінчак М. М. Державно-церковні відносини в Польській Республіці / М. М. Палінчак // Регіональні студії: Науковий збірник. – Вип. 4. – Ужгород: Ліра, 2002. – С. 43-50.

69. Палінчак М. М. Система державно-церковних відносин у посткомуністичній Європі: уроки для України / М. М. Палінчак // Соціогуманітарні проблеми людини : Вісник. – 2012. – № 6. – С. 170-184.

70. Палінчак М. М. Держава і церква у постсоціалістичних суспільствах (на прикладі країн Центральної Європи та України): Монографія. – Ужгород: Поліграфцентр «Ліра», 2014. – 408 с.

71. Палінчак М. М. Церковна політика у Чеській Республіці / М. М. Палінчак // Науковий вісник УжНУ. Серія : Міжнародні відносини. – Ужгород, 2010. – № 4-5. – С. 193-195.

72. Палінчак М. М., Галда П. П., Лешанич М. Ю. Релігійний фактор у міжнародних відносинах: навч. посібник для студентів. Ужгород : Поліграф-центр «Ліра», 2015. 296 с.

73. Палінчак М.М., Кучарчик Рудольф, Стебляк Д.М. Релігійний фактор у міжнародних відносинах. Наукове видання. Науковий вісник Ужгородського національного університету. Серія: Регіональні студії, 2019. № 18. с. 62 – 66.

74. Павлович З. Позиція Церкви щодо сект і нових релігійних рухів / З. Павлович // Релігія в сучасному світі: Матеріали до курсу

релігієзнавства / За ред. Г. Зімоня / Переклад з польської Г. Теодорович. – Л. : Свічадо, 2007. – 504 с. – С. 434-450.

75. Паїк В. Корінь безсмертної України і українського народу / В. Паїк. – Л. : Червона калина, 1995. – 237 с.

76. Погорілий О. І. Соціологічна думка ХХ століття : Посібник / О. І. Погорілий. – К. : Либідь, 1996. – 224 с.

77. Политические системы СССР и стран Восточной Европы. 20-60-е годы. – М. : Наука, 1998. – 465 с.

78. Права людини: Доповідь Держдепартаменту США // Люди-на і світ. – 2000. – Вересень. – 20 с.

79. Православная церковь в Польше – не наследие разделов // Новая Польша. – 2000. – № 4. – С. 17-18.

80. Патріарх Філарет: за час війни з Росією до Київського Патріархату перейшли сотні тисяч вірян. *Risu*: релігійно-інформаційна служба України. Міжправославні стосунки. 2016, 4 квітня. URL: https://risu.org.ua/ua/index/all_news/confessional/orthodox_relations/62983/%3B.

81. Патріарший і Синодальний Томос Вселенського Патріарха Варфоломія про надання автокефального церковного устрою Православній Церкві України. Слово Просвіти: тижневик Всеукраїнського товариства “Просвіта” ім. Т. Шевченка. 2019. 10-16 січня. С. 2.

82. Полонська-Василенко Н. Д. Особливості Української Православної Церкви. Мюнхен : Видання Інституту для вивчення СССР, Кн. 14, 1958.

83. Президент Путин полагает, что российскую безопасность укрепляют ядерное оружие и православие. *Православие*. 2007, 1 февраля. URL: <http://www.pravoslavie.ru/20667.html>.

84. Пресняков А. Е. Образование Великоорусского государства. Петроград : Типография Я. Башмаков и Ко, 1918. 468 с.

85. Президенты США и их религия. [Електронний ресурс] / Режим доступу : <https://www.golos-ameriki.ru/a/us-presidents-and-religion-2012-01-12-137186973/249948.html>

86. Президенты США и их религия. [Електронний ресурс] / Режим доступу: <https://www.golos-ameriki.ru/a/us-presidents-and-religion-2012-01-12>

87. Постановление ВЦИК та СНК РСФСР «О религиозных объединениях» //Собр.Узак. РСФСР. М.: НКЮ, 1929. № 35. С. 474–483.

88. Романова О. Релігія в державних школах США: протистояння чи взаємодія? О. Романова // Політичний менеджмент. - 2005. - № 1. - С. 122-126.

89. Религия в политической жизни США (70-е – начало 80-х годов) / Отв. ред. Ю. А. Замошкин, Д. Е. Фурман. – М.: Наука, 1985. С

90. Религия, церковь в России и за рубежом : Информационный бюллетень. – 1995. – № 4. – С. 84-96.

91. Религия, церковь в России и за рубежом : Информационный бюллетень. – 1999. – № 1. – С. 23-29.

92. Релігія і релігійність у посткомуністичній Європі. Цифри і факти без інтерпретацій // Людина і світ. – 1997. – Листопад-грудень. – С. 2-10.

93. Релігія та зміни у Центральній та Східній Європі: Рекомендація ПАРЕ № 1556 (2002) // Реституція церковного майна: міжнародний та вітчизняний досвід. Збірник наукових матеріалів. – К., 2007. – С. 65-67.

94. Рынковский М. Государство и церковь в Польше // Государства и религии в Европейском Союзе (опыт государственно-конфессиональных отношений) / Под ред. Г. Робберса. – М. : Институт Европы РАН, 2009. – 719 с. – С. 447-470.

95. Релігії в Україні. У 10-ти т. [Редкол.: А. М. Колодний (голова) та ін.]. Київ : Український Центр духовної культури, 1996-2013. Т. 1-7, 10.

96. Російські терористи на службі в Московського патріархату. URL: <https://informnapal.org/ua/rosijski-terorysty-na-sluzhbi-v-moskovskogo-patriarhatu/>.

97. РІСУ. Режим доступу: <http://risu.org.ua/ua/index/resources/statistics/ukr2015/60129/>.

98. РІСУ. Режим доступу: http://risu.org.ua/php_uploads/files/articles/ArticleFiles_40664_prz_2011_Rlg_sml.pdf.

99. Релігія. Режим доступу: http://www.religion.in.ua/uploads/posts/201404/1398871633_0.png.

100. РІСУ. Режим доступу: <http://risu.org.ua/ua/index/articlesbytag?tag=3361>.

101. Релігія. Режим доступу: http://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/30152уарспrijnyalausvoyuyurisdikciyumonastirupеmp.html.

102. Самойленко О. А. Релігійні освіта і виховання в системі світської освіти : проблема взаємодії / О. А. Самойленко // Українська полоністика. – Вип. 6 : Історико-філософські дослідження. – К., 2009. – С. 71-76.

103. Серафим Слобідський, протоіерей. Закон Божий: підручник для сім'ї та школи. Вид. 3-є. Київ : Видавничий відділ УПЦКП, 2004. 654 с.

104. Слово Просвіти: тижневик Всеукраїнського товариства “Просвіта” ім. Т. Шевченка. 2019. Ч. 2. 10-16 січня. С. 4.

105. Слово Просвіти: тижневик Всеукраїнського товариства “Просвіта” ім. Т. Шевченка. 2019. Ч. 3. 17-23 січня.

106. Слово Святейшого Патріарха Кирилла после молебна у памятника Крестителю Руси на Владимирской горке в Киеве. Русская Православная Церковь: официальный сайт Московского Патриархата. 2012, 27 июля. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2369294.html>.

107. Сообщения Министерства иностранных дел Российской Федерации. Выступление Министра иностранных дел России И. С. Иванова на VIII Всемирном Русском Соборе, Сергиев Посад, 3 февраля 2004 г. (отдельный оттиск). 2004, 4 февраля. 8 с.

108. Стебельський Б. І. Християнство і українська культура. Україна: філософський спадок століть: Хроніка 2000: Український культурологічний альманах. Вип. 39-40. Київ, 2000. С. 11-32.

109. Сучасний тлумачний словник української мови: 65000 слів. [За заг. ред. В. В. Дубічинського]. Харків : ВД “Школа”, 2006. 1008 с.

110. Стацкевич М.С. Релігійний фактор у політичному житті США. Научно – практический журнал. Политика и правовое государство. Управленческое консультирование. 2010. №3. с. 43 – 58

111. Токвіль А. де. Демократія в Америці. М., 1992.

112. Третера И. Р. Государство и церковь в Чехии / И. Р. Третера // Государства и религии в Европейском Союзе (опыт государственно-конфессиональных отношений) / Под ред. Г. Робберса. – М. : Институт Европы РАН, 2009. – 719 с. – С. 631-656.

113. Українське слово. № 1-2. 2018, 25 грудня - 2019, 14 січня.

114. Урядовий кур’єр. 2019. 15 січня. С. 2.

115. Філарет пропонує компроміс. Експрес. 2016, 26 травня.

116. Хлевінський З. Релігія та людська особа / З. Хлевінський // Релігія в сучасному світі: Матеріали до курсу релігієзнавства / За ред. Г. Зімоня. – Переклад з польської Г. Теодорович. – Л. : Свічадо, 2007. – 504 с. – С. 67-96.

117. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 603 с.

118. Халік Т. Християни і мир у суспільстві: про нестабільність посткомуністичних суспільств / Т. Халік // Людина і світ. – 1998. – № 7. – С. 3-5.

119. Хантингтон С. Кто мы?: Вызовы американской национальной идентичности / С. Хантингтон; Пер. с англ. А. Башкирова. — М.: ООО «Издательство АСТ»: ООО «Транзиткнига», 2004. — 635.

120. Центрально-Восточная Европа во второй половине XX века. – В 3-х т. – Т. 3 : Трансформации 90-х годов. – М. : Наука, 2002. – 516 с.

121. Черній А. М. Релігієзнавство : Посібник / А. М. Черній. – К. : Академвидав, 2003. – 403 с.

122. Чехия сегодня: Ежемесячник. – Прага. – 2000. – Май. – С. 5; 2012. – Февраль. – С. 9; 2013. – Февраль. – С. 4

123. Шанда Б. Государство и церковь в Венгрии / Б. Шанда // Государства и религии в Европейском Союзе (опыт государственно-конфессиональных отношений) / Под ред. Г. Робберса. – М. : Институт Европы РАН, 2009. – 719 с. – С. 97-126.

124. Шанда Б. Конституционные судебные процессы по вопросу свободы вероисповедания в Венгрии / Б. Шанда // Российский бюллетень по правам человека. – 1999. – № 11. – С. 57-62.

125. Шелухин С. П. Україна – назва нашої землі з найдавніших часів. [Відп. за вип. П. Пупін]. Дрогобич : Бескид, 1992. 248 с.

126. Юсип-Якимович Ю. В. Історія Словаччини : Підручник для студентів / Ю. В. Юсип-Якимович. – Ужгород : Гражда, 2009. – 288 с.

127. Юскаев Н. Х. Из опыта взаимодействия армии и церкви в некоторых восточноевропейских странах / Н. Х. Юскаев // Религия, церковь в России и за рубежом: Информационно-аналитический бюллетень. – 1998. – № 3-4. – С. 120-129.

128. Яроцький П. Л. Міжконфесійні відносини в Україні і державна політика в їх сфері. Релігійна свобода: Свобода релігії і міжрелігійний діалог: глобальні виміри і локальні вияви: наук. щорічник. № 16. Київ : УВК, 2011. 309 с. С. 105-115.

129. Annual Report on International Religious Freedom: Poland Released by the Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor U. S. Department of State. – 2000. – September 5. – P. 1-10.

130. America Is a Religion. [Електронний ресурс] / Режим доступу : <https://www.theguardian.com/world/2003/jul/29/usa.commen>

131. Beck R. H. Notes on church – state affairs: Poland / Rosalie Hendon Beck, W. David // *Journal of Church & State*. – 1993. – Spring 93. – Vol. 35. – Issue 2.

132. Borowik I. Odbudowanie pamięci. Przemiany religijne w środkowo-wschodniej Europie po spadku komunizm / I. Borowik. – Krakow : Zakład Wydawniczy NOMOS, 2000. – 248 s.

133. Byrnes T. Church and Nation in the Slovak Republic / T. Byrnes // *Religion, State, Society*. – Vol. 25, N. 3. – September 1997. – P. 281-292.

134. *Budapester Zeitung*. – 2013. – 10 Januar. – S. 2.

135. Borowik I. Religia a przemiany społeczne w Polsce / I. Borowik. – W. Zdaniewicz (red.). – Krakow : Zakład Wydawniczy NOMOS, 1996. – 119 s.

136. Bonamy Dobrée, William Penn: Quaker and Pioneer, Houghton Mifflin Co., 1932, New York, p. 120

137. Cepliková M. K niektorým aspektam právnej úpravy vzt'ahov štátu a náboženských organizácii na našom území po roku 1989 / M. Cepliková // *Právny obzor: Bratislava*. – 1999. – № 2. – S. 140-147.

138. Čikeš R. Vztahy štátu a cirkvi na Slovensku / R. Čikeš. – Bratislava : Ústav pre vzt'ahy štátu a cirkvi, 2010. – 90 s.

139. Czohara A. Finansova podpora cirkvi v Madarsku / A. Czohara // *Modely ekonomickeho zabezpečenia cirkvi a náboženských spoločnosti*. – Bratislava: Ústav pre vzt'ahy štátu a cirkvi, 1997. – 128 s.

140. Čikes R. Zmluva medzi Sloveskou republikou a registrovanými cirkvami a náboženskimi spoločnosťami / R. Čikes // *Ročenka Ústavu pre vzt'ahy štátu a cirkvi 2001*. – Bratislava, 2002. – 221 s.

141. Coe K., Domke D. *The God Strategy: How Religion Became a Political Weapon in America*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 140.

142. Dusicza F. Az állam és az egyház viszonya [Електронний ре-сурс] / Ferenc Dusicza // Режим доступу: <http://goo.gl/doRIV>.

143. Encyklopedia katolicka. – Т. 1 / Red. F. Gryglewicz, R. Lukaszyc, Z. Sulowski. – Lublin, 1985. – 1223 s.

144. Eck D. "Neighboring Faiths: How Will Americans Cope With Increasing Religious Diversity?" Harvard Magazine 99, no. 1 (September-October 1996)

145. Everson v. Board of Education, 330 US 1, 15–16 (1947).

146. Everson, 330 U.S. at 1; McCollum v. Board of Education, 333 U.S. 203 (1948); Zorach v. Clauson, 343 U.S. 306 (1952).

147. Fazekas C. Az állam és az egyházak kapcsolata Magyarországon – egykor és ma. [Електронний ресурс] / Csaba Fazekas // Режим доступу: <http://www.uni-miskolc.hu/~bolfazek/allam-egy-hazdec5.htm>.

148. Faith on the Hill. The religious composition of the 115th Congress. [Електронний ресурс] / Режим доступу: <http://www.pewforum.org/2017/01/03/faith-on-the-hill-115/>

149. Glemp P. Do Europy przez Jasną Górę /P. Glemp // Niedziela. – 1995. – 15.08. – S. 9.

150. Gowin Por. J. Kościół po komunizmie / J. Por. Gowin // Znak. – Kraków, 1995. – S. 22-23.

151. Greckokatolický kalendár. – Michalovce, 1999.

152. Goen C.C. Broken Churches, Broken Nation: Denominational Schisms and the Coming of the Civil War. [Електронний ресурс] / Режим доступу: <https://books.google.com.ua/books?id=NjiG3mI5eg0C&pg=PP10&lpg=PP10&dq=Broken+Churches,+Broken+Nation:+Denominational+Schisms+and+the+Coming+of+the+Civil+War+Betty+Ruth+Goen&source=bl&ots=G7KFEys4BJ&sig=xHEjfGOLeUs6zEOBpNnVSjbI8TA&hl=ru&sa=X#v=onepage&q&f=false>

153. Growth of the Church. [Електронний ресурс] / Режим доступу: <https://www.mormonnewsroom.org/topic/church-growth>

154. Hendon D. W. Notes on church – state affairs : Hungary / David W. Hendon, Dwight D. Allman // Journal of Church & State. – 1999. – Autumn 99. – Vol. 41. – Issue 4.

155. Hendon D. W. Pope-Journeys-Poland / David W. Hendon, Dwight D. Allman, John Paul II // *Journal of Church & State*. – 1999. – Autumn 99. – Vol. 41. – Issue 4.

156. Half say clergy rarely or never talk politics. [Електронний ресурс] / Режим доступу : http://www.pewforum.org/2016/08/08/many-americans-hear-politics-from-the-pulpit/pf_2016_08_08-02/

157. Herberg W. Religion and education in America / W. Herberg // *Religious perspectives on American culture*. – Princeton, 1961. – 188 p.

158. Is America A Christian Nation? [Електронний ресурс] / Режим доступу: <https://www.au.org/resources/publications/is-america-a-christian-nation>

159. Jan Pawel II. Problem niewiary oras ateizmu // Jan Pawel II. *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*. – Rzym, 1987. – S. 88-93.

160. James Madison, letter to Edward Livingston, July 10, 1822, in Saul K. Padover, ed., *The Complete Madison: His Basic Writings*, Harper, New York, 1953.

161. Jozefčiaková S. *Cirkvi a náboženské spoločnosti v Slovenskej republike* / S. Jozefčiaková. – Bratislava: Ústav pre vzťahy štátu a cirkvi, 2002. – 193 p.

162. Kaplan K. *Stát a cirkev v Československu v letech 1948-1953* / K. Kaplan. – Brno : Doplněk, 1993. – 121 p.

163. Klark E. Church-state relations in Czech Republic : Past turmoil and present transformation Elizabeth Klark // *Brigham Young University Law Review*. – 1996. – Vol. 1996. – Issue 4. – P. 1134.

164. Kováč D. *Dejiny Slovenska* / D. Kováč. – Praha: Lidové noviny, 1998. – 401 s.

165. Kralik J. *Financovanie cirkvi v niektorých zapadnoevropských štátoch (Nemecko, Rakusko, Belgicko, Taliansko)* / J. Kralik, J. Juran // *Pravny obzor*. – 2000. – № 6. – S. 5-21.

166. Krukowski J. *Problematyka osobowości prawnej kościoła katolickiego w relacji do państwa* / J. Krukowski // *Roczniki teologiczne*

kanoniczne / Kom. Red. : T-wo nauk. Katolickiego uniwersytetu Lubelskiego. – Lublin, 1978. – S. 122-146.

167. Kenneth D Wald; Allison Calhoun-Brown. Religion and politics in the United States. Lanham, Md. : Rowman & Littlefield Publishers, ©2011. [Електронний ресурс] / Режим доступу: <https://www.worldcat.org/title/religion-and-politics-in-the-united-states/oclc/671655019/viewport>

168. Letter from President George Washington, cited in Barry Kosmin and S/Lachmen, One Nation under God^ Religion in Contemporary America Society, Harmony, New York, 1993, 23

169. Luukkanen A. The Religious Policy of the Stalinist State. A case study: The Central Standing Commission of Religious Questions, 1929-1938 / A. Luukkanen. – Helsinki : SNS, 1997. – 143 p.

170. Magyar Hirlap. – Budapest. – 2012. – 20 Január. – S. 2; 28 Február. – S. 2

171. Mariański J. Religijność w procesie przemian. Szkice socjologiczne / J. Mariański. – Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1991. – 212 p.

172. Michel P. Kościół katolicki a totalitaryzm / P. Michel // Niezależna Oficyna Wydawnicza. – Warszawa, 1995. – S. 158-171.

173. Moravčíková M. Cisárovo Cisárovi. Ekonomické zabezpečenie cirkvi a naboženských spoločnosti / M. Moravčíková, M. Cipár. – Bratislava: Ústav pre vzťahy štátu a cirkvi, 2001. – 277 s.

174. Morawska E. Civil Religion vs. State Power in Poland / E. Morawska // Society. – 1984. – № 21 (4). – S. 18-24.

175. Moravčíková M. Religiozita na Slovensku / M. Moravčíková, M. Cipár // Ročenka ústavu pre vzťahy štátu a cirkvi 1997. – Bratislava : Ústav pre vzťahy štátu a cirkvi, 1998. – 211 s.

176. McCollum v. Board of Education. Law Case. [Електронний ресурс] / Режим доступу: <https://www.britannica.com/topic/McCollum-v-Board-of-Education>

177. Minow M. Public and Private Partnerships: Accounting for the New Religion / M. Minow // Harvard Law Review. - 2003. - Vol. 116:1. - January. - P. 1-41.

178. Nemeč M. Pravne postavenie a činnosť cirkvi v Slovenskej republike / M. Nemeč // Revue cirkevného práva. – 1996. – P. 3-18.

179. Népszabadság. – Budapest. – 2012. – 15 November. – S. 1-2; 2 Április. – S. 1.

180. Neuseh M. U źródeł współczesnego ateizmu / M. Neuseh. – Paryż, 1980. – 43 s.

181. No Child Left Behind: An Overview. [Електронний ресурс] / Режим доступу: <https://www.edweek.org/ew/section/multimedia/no-child-left-behind-overview-definition-summary.html>

182. Pešek J. «Katolícká akcia» na Slovensku roku 1949 / J. Pešek // Historický časopis. – № 44. – 1996. – S. 47-63.

183. Pieronek J. Kościół nie boi się wolności / J. Pieronek, br. // Znak. – Kraków, 1998. – 171 s.

184. Pietrzak M. Prawo wyznaniowe / M. Pietrzak. – Warszawa: Wydawnictwa Prawnicze PWN, 1999. – 432 s.

185. Piwowarski W. Socjologia religii / W. Piwowarski. – Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1996. – 98 s. Prawo Wyznaniowe. Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. O gwarancjach wolności sumienia i wyznania. – Warszawa, 1989. – 396 s.

186. Pešek J. Štátna moc a cirkvi na Slovensku 1948-1953 / J. Pešek, M. Barnovský. – Bratislava: VEDA, 1997. – 76 s.

187. Pew Research Center. [Електронний ресурс] / Режим доступу : <http://www.pewresearch.org/>

188. President Calvin Coolidge, inaugural address, March 4, 1925.

189. Phillips K. American Theocracy. Penguin Book, 2006. 512 p.

190. Rahner K. Atheismus / K. Rahner // Sacramentum mundi. Theologisches Lexikon für Praxis. – Bd1/Hrsg K. Rahner, A. Darlap. – Freiburg, 1967. –S. 372-383.

191. Religiöser Wandel in den postcommunistischen Ländern Ostund Mitteleuropas. – Würzburg, 1998. – 176 s.

192. Roczniki teologiczno-kanoniczne / Kom. Red. : T-wo nauk. Katolickiego uniw. Lubelskiego. – Lublin, 1978.

193. Schanda B. Church and State in Hungary in 1999. The Funding of the Churches in Hungary / Balázs Schanda // European Journal for Church and State Research. – 2000. – № 7. – P. 259-278.

194. Schanda B. Právni režim byvaleho cirkevnigo majetku v Madarsku / B. Schanda // Revue pro cirkevni pravo. – Praha, 1997. – 104 p.

195. Szawiel T. Postawy I orientacje społeczne polskich katolików w trzy lata po rozpoczęciu reform politycznych I ekonomicznych / T. Szawiel // Od Kościoła ludu do Kościołu wyboru. Religia a przemiany społeczne w Polsce. – Kracow: Nomos, 1996.

196. Szostkiewicz A. Religion after Communism / A. Szostkiewicz // Commonweal. – 09/24/99. – Vol. 126. – Issue 16. – P. 17-34.

197. Šmid M. Základna zmluva medzi Slovenskou republikou a Svatou stolicou : koncepcia a komentár / M. Šmid. – Bratislava, 2000. – 122 s.

198. Šmid M. Priprava Základnej zmluvi medzi Slovenskou republikou a Svatou stolicou / M. Šmid // Ročenka Ústavu pre vzťahy štátu a cirkvi 1999. – Bratislava, 2000. – 187 s.

199. Statistical Report for 2011 April General Conference. [Електронний ресурс] / Режим доступу: <https://www.mormon-newsroom.org/article/2010-statistical-report-for-2011-april-general-conference>

200. Taylor Ch. A secular age. – Cambridge, MA : Harvard univ. press, 2007. – 896 p.

201. Tischner J. Niezczesny dar wolności / J. Tischner // Znak. – Kraków, 1995. – № 5. – S. 165-177.

202. Tischner J. Religia a procesy polityczne w postkomunistycznej Europie / J. Tischner, ks. // Nomos. – 1995. – № 9. – S. 104-107.

203. Tomka M. Changes in the Structure of Denominations in East and Central Europe, in Review of Sociology: Special Issue / Miklós Tomka. – 1996. – P. 88-103.

204. Tomka M. Religion in den Reformlander Ost (Mittel) Europas / M. Tomka,, P. Zulehrer. – Ostfildern, 1999.

205. Topolski K. Historia Polski od czasow najdawniejszych do 1990 roku / K. Topolski. – Warszawa, 1993. – 243 s.

206. Tretera J. R. Church and State in the Czech Republic / J. R. Tretera // European Journal for Church and State Research. – Peeters, Leuven. – 2001. – Vol. 8. – P. 287-294.

207. Tretera J. R. Finansowanie Kościołów w Republice Czeskiej / J. R. Tretera // Systemy finansowania instytucji kościelnych w Europie. – Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2000. – 142 p.

208. The Doctrine of Religious Freedom. W. Cole Durham JR. Apr. 3, 2001 • Devotional. [Електронний ресурс] / Режим доступу: https://speeches.byu.edu/talks/w-cole-durham_doctrine-religious-freedom/

209. The 1996 Personal Responsibility and Work Opportunity Reconciliation Act in the US. [Електронний ресурс] / Режим доступу: <https://www.centreforpublicimpact.org/case-study/personal-responsibility-and-work-opportunity-reconciliation-act-the-clinton-welfare-reform/>

210. The Diminishing Divide: Religion's Changing Role in American Politics / A. Kohut, J. C. Green, S. Keeter, R. C. Toth. - Washington : Brookings Institution Press, 2000. - 196 p.

211. The Bible Belt in the United States. The Bible Belt Extends Throughout the American South (And Perhaps Beyond?). [Електронний ресурс] / Режим доступу: <https://www.thoughtco.com/the-bible-belt-1434529>

212. United State Senate. [Електронний ресурс] / Режим доступу : https://www.senate.gov/civics/constitution_item/constitution.htm

213. 2017 Update on Americans and Religion. [Электронный ресурс] / Режим доступа : <https://news.gallup.com/poll/224642/2017-update-americans-religion.aspx>

214. Vaško V. Kronika katolické cirkve v Československu po druhé světové válce / V. Vaško. – Praha, 1990. – 231 s.

215. Vaško V. Neumlčená kronika katolické cirkve v Československu po druhé světové válce / V. Vaško. – Praha, 1990. – 261 s.

216. Wolt K. Religion and Politics in the United States / K. Wolt. N.Y., 2004., 289 p.

217. Zenit International News Agency Daily Dispatch. – 2000. – February 14, s. 2.

218. Ziółkowski M. The Pragmatic Shift in Polish Social Consciousness: With or Against the Tide of Rising Post-Materialism? / M. Ziółkowski. – Warszawa : Instytut Nauk Politycznych PAN, 1995. – 177 s.

Наукове видання

**Палінчак Микола Михайлович
Кухарчик Рудольф
Стеблак Діана Михайлівна
Пупена Василь Васильович**

РЕЛІГІЙНИЙ ЧИННИК У МІЖНАРОДНИХ ВІДНОСИНАХ

НАВЧАЛЬНИЙ ПОСІБНИК

Літературне редагування авторське
Комп'ютерна верстка ♦ Мирослава Токар
Дизайн обкладинки ♦ Маргарита Лавренюк

Підписано до друку 17 лютого 2020.
Формат 64x90/16. Папір офсет. Друк цифр.
Гарнітура Times New Roman. Ум. друк. арк. 16,31.
Тираж 300 прим. Замов. № 1122.

Видано та віддруковано в ТОВ "Поліграфцентр "Ліра":
88000, м. Ужгород, вул. Митрака, 25
www.lira-print.com

Свідоцтво про внесення до Державного реєстру видавців,
виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції
Серія ЗТ №24 від 7 листопада 2005 року.

Палінчак М. М., Кухарчик Р., Стеблак Д. М., Пупена В. В.

П 14 Релігійний чинник у міжнародних відносинах: Навчальний посібник / М. М. Палінчак, Р. Кухарчик, Д. М. Стеблак, В. В. Пупена. – Ужгород: Поліграфцентр “Ліра”, 2020. – 240 с.

ISBN 978-617-596-319-7

У навчальному посібнику аналізується поняття релігії в контексті міжнародних відносин, теоретичні підходи до вивчення релігійного чинника в міжнародних відносинах і світовій політиці.

Досліджено поняття релігійного конфлікту та його роль у міжнародних відносинах. Проаналізовано міжнародно-правове регулювання релігійної свободи. Розглядаються моделі державно-церковних відносин у країнах Центральної Європи. Визначено основні тенденції розвитку державно-церковних відносин в Україні.

Навчальний посібник буде корисний фахівцям із міжнародних відносин, релігієзнавства, викладачам, студентам-міжнародникам.

УДК 327:2(477+4)