

Тема XXI ПОЛІТОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

Постійне зростання значення релігійного та політичного чинників в нинішньому техногенному суспільстві ставить нові завдання й перед релігієзнавством в осмисленні цих нових явищ та процесів. Як реакцію на суспільний розвиток, можна розглядати появу нової структурної складової релігієзнавства, що лежить на стику двох галузей знання – політології та релігієзнавства.

Політологія релігії – це така галузь релігієзнавства, яка осмислює сутність і сенс релігійного феномену з політологічної точки зору, розглядає політику як важливу частину соціумної детермінанти, що створює необхідність і можливість появи та існування суспільної функціональності релігії, вивчає особливості процесу взаємодії релігійного і політичного чинників розвитку суспільства. Результатом їх взаємовпливу може бути або політико-релігійний синкретизм, що найбільш яскраво проявляється у теократичних та цезаропапистських моделях співіснування релігії та держави, або ж певне дистанціювання релігії й політики, як це спостерігається нині (правда, із значними заввагами) у країнах, де у всій своїй повноті реалізується свобода совісті, зокрема її складова – відокремлення церкви від держави.

Взаємодія релігії та політики є об'єктивним процесом, адже ці форми суспільної свідомості мають практично одних і тих же носіїв. Політика як суспільне явище виникає на такому етапі людської історії, для якого характерною є поява етнічної, соціальної та релігійної диференціації. Політика являє собою сферу взаємовідносин різних соціальних груп та індивідів з приводу використання інститутів публічної влади для реалізації своїх суспільно значимих інтересів і потреб. Якщо розглядати прихильників різних релігійних напрямів як певні соціальні групи, то, як підтверджує історія людства, у більшості своїй вони також намагаються використати владу у власних інтересах (інквізиція, ранній кальвінізм, середньовічний іслам, іудаїзм тощо – подеколи їм це вдавалося і виникали теократії). Відтак стає зрозумілим, що релігія і політика – явища невіддільні.

Взаємодія релігії й політики може відбуватися на суспільному (теократія, цезаропапизм, державна Церква тощо) та індивідуальному (глава церкви є главою держави і навпаки), зовнішньому та внутрішньому (структурному й функціональному) рівнях. Ця взаємодія знайшла своє ідеологічне оформлення у певних релігійних та політичних концепціях. Окремо ще можна виділити як важливі фактори політичного життя суспільства, явища релігійного реформаторства та фундаменталізму. Наслідком взаємодії релігійного та політичного чинників є певні моделі державно-церковних відносин, що є формами співіснування релігії та держави – базового елементу політичної системи суспільства.

1. Структурний рівень взаємовпливу релігії і політики

Цей рівень взаємодії визначається приблизно однаковою структурою релігії (релігійна свідомість, релігійна діяльність, релігійні відносини та релігійні організації) та політики (політична свідомість, політична діяльність, політичні відносини та політичні організації), що, за умови одних і тих же носіїв цих форм суспільної свідомості, не можуть не накладатися.

Кожний із елементів релігійного комплексу теж структурується. Так, релігійна свідомість має два рівні – теоретичний (концептуальний зміст релігії) та повсякденний, буденний. Найбільший вплив на формування та розвиток політики має саме теоретичний рівень релігії, який формується насамперед на основі текстів Святого Письма (Веди, Трипітака, Авеста, Біблія, Коран тощо), Святого Переказу (твори отців християнської церкви, Сунна тощо), загально визнаних книг віроповчального характеру. Теоретична релігійність є основою не лише богословських, а й майже всіх розгорнутих філософських, етичних і соціально-політичних вчень. Відтак цей рівень релігійної свідомості завжди мав прямий вплив на формування чи обґрунтування певних політичних устроїв, певних суспільних відносин, пов'язаних з проблемою публічної влади. Зі свого боку інститути публічної влади, поряд з релігійними інституціями, стверджували сформовані стереотипи свідомості та поведінки на буденному рівні реально функціруючої свідомості віруючих.

Не менш важливу роль у політичному житті суспільства відіграє релігійна діяльність індивідів, яка поділяється на позакультову і культову. Віруюча людина у своїй позакультовій релігійній діяльності на теоретичному (розробка, систематизація та інтерпретація ідей, пов'язаних з релігією і т.ін.) та практичному (пропаганда релігійних поглядів, місіонерська робота тощо) рівнях може впливати на хід політичного життя суспільства, виконуючи політичні замовлення владних структур або ж критикуючи останніх на основі релігійних доктрин. Значно менше можливостей впливати чи бути під впливом політики має культова діяльність індивідів. Проте ці впливи повністю не виключаються. В історії практично всіх релігійних напрямів відомі випадки відлучень від церкви чи секти, продиктовані перш за все політичними мотивами (наприклад, в Україні – Іван Мазепа, митрополит Філарет (Денисенко)). Окрім релігійної, виокремлюється також і нерелігійна діяльність віруючих, яку можна поділити на політичну, культурну, наукову та інші форми.

У відповідності з релігійною свідомістю, завдяки релігійній діяльності, реалізуються та існують певні релігійні відносини. Вони теж поділяються на позакультові та культові. Хоча обидві форми цих відносин важливі для політичного розвитку суспільства, але найбільший вплив на нього все ж мають позакультові релігійні відносини, які актуалізуються позакультовою

релігійною діяльністю (відносини субординації, учителя й учнів, обмін думками і враженнями тощо). Політика не може нехтувати релігійними відносинами, оскільки їх носіями можуть бути цілі народи, етноси, суспільні групи чи індивіди. Тому ці відносини можуть мати толерантний чи нетолерантний характер, або ж бути нейтральними, що може суттєво впливати на функціонування політичних інституцій в суспільстві. Важливим для політики є форми чи способи фіксації та опосередкування релігійних відносин. Політичні лідери часто використовують існуючі і прийнятні в певному суспільстві персоніфіковані чи ідеалізовані способи фіксації релігійних взаємозв'язків, задля підвищення свого авторитету, підкреслення своєї винятковості і навіть харизми (культи імператора – в Японії та Китаї, фараона – в Єгипті, культу тиранів тощо). Історія знає також непоодинокі випадки використання становища клірика або ж висунення за цією ознакою індивіда чи групи осіб на вищі політичні посади.

Найбільш тісно взаємодіє з політичним життям суспільства четвертий елемент релігійного комплексу – релігійні організації, які є інституалізованими формами релігійних культових систем. Як важливі соціальні інституції, що не втратили свого значення й донині, релігійні організації покликані упорядковувати сумісне життя і діяльність людей, накладаючись тим самим на функції інституцій публічної влади. Взаємовідносини останніх із релігійними організаціями не були і донині не є однозначними. Вони можуть змінюватися залежно від домінування певних світських суспільних інститутів, зумовленості саме ними особливостей розвитку релігійного чинника аж до часу повного підпорядкування світських інституцій релігійним. Ці взаємовідносини можуть бути різними. Вони залежать від конкретного часу та місця діяльності релігійних чи світських інституцій. Крім того, характер взаємовпливу політичних інституцій та релігійних організацій залежить і від типу останніх. Якщо це Церква (церковна деномінація), яка має велику кількість послідовників у певній країні, то вона може, завдяки своїм численним адептам, диктувати вигідні їм політичні умови, а також корегувати діяльність політичних інституцій, партій. У більш складному становищі знаходяться секти та харизматичні культу, функціонування яких завжди ускладнювалося (у багатьох країнах і досі) саме на політичному рівні, адже органи влади завжди вимушені реагувати на тиск домінуючих релігійних інституцій. Ускладнення в діяльності, а то й репресії проти прихильників окремих церков, сект, культів в деяких випадках ставали причиною не тільки економічної, а й політичної нестабільності суспільства (наприклад, вигнання гугенотів із Франції, гоніння на іудеїв в різних країнах, переслідування уніатів в Західній Україні в повоєнні роки тощо).

2. Функціональний рівень взаємовпливу релігії і політики

Тісний зв'язок релігії та політики обумовлюється і тими основними функціями (а в результаті здійснення цих функцій – і певною роллю), які виконує релігія в суспільстві. Розглянемо коротко цей аспект їх взаємозв'язку.

Світоглядна функція зорієнтована насамперед на визначенні місця і ролі людини в створеному Богом світі. Саме ця функція визначає мету життя та життєві ідеали віруючого індивіда. Сформовані за допомогою релігії у віруючої людини певні світорозуміння, світовідчуття, світоспоглядання й світоставлення можуть, з одного боку, спонукати її вступати в конфлікт з носіями чи суб'єктами політики (державою, партією, рухом, особою), якщо останні суперечать поглядам, оцінкам і нормам релігійного індивіда чи інституції. Найчастіше це буває, коли індивід (інституція) потрапляє в середовище іновірців. З іншого ж боку, найчастіше за умов єдиновірного середовища, віруючі можуть активно впливати на структурні компоненти політики задля поширення, зведення в ранг обов'язкових певних поглядів, оцінок норм поведінки, брати участь у формуванні певних політичних доктрин.

Не менш важливою у політичному житті суспільства є й **компенсаторна функція** релігії. Вона пом'якшує або повністю знімає безсилля, залежність і обмеженість людського існування через орієнтації на зміну об'єктивних й суб'єктивних умов буття, так і на формування власної свідомості. Політика, функцією якої завжди був примус окремих верств населення (іноді – всього суспільства) та задоволення владно значимих інтересів певних груп і верств населення, мусила спиратись на компенсаторну функцію релігії, яка знімала напругу соціального протистояння, проповідуючи рівність всіх у своїй гріховності (християнство), стражданнях (буддизм), покірності (іслам), обіцяючи за перенесені тут страждання щасливе і заможне життя в потойбічному світі. Важливу роль виконує також і психологічний аспект компенсації. Релігія, знімаючи психологічні стреси, даючи людині впевненість у собі та певну мотивацію до життя, згладжує значною мірою соціальні конфлікти, викликані невдалою політикою, передусім у різних сферах суспільного життя – економічній, соціальній, культурній, національній, військовій т. ін.

Комунікативна функція релігії дає можливість віруючим у своїй релігійній та нерелігійній діяльності обмінюватися певною інформацією, оцінками релігійних чи позарелігійних явищ. Для політики важливим є те, що релігійне вчення пропагує братське або толерантне ставлення хоча б до єдиновірців, що є однією з умов правдивої інтерпретації набутої інформації, позитивного сприйняття людини людиною.

Важливою для стабільного функціонування політичного життя суспільства є **регулятивна функція** релігії. Як вже зазначалося, вона зорієнтована на здійснення певного управління діяльністю, поведінкою віруючих, впорядкування стосунків між ними. До новітнього часу історії людства релігія практично одно-

осібно займалася виробленням певних норм співжиття (мораль, релігійне право) та зразків поведінки (виховання) віруючих, встановлювала систему контролю за їх діяльністю, нормами заохочення та покарання. Вона розробляла і всіляко прищеплювала віруючим бажані мотиви діяльності. Відтак ця функція релігії, соціалізуючи особистість, накладається на таку ж функцію політики, через яку остання також включає особу у складний світ суспільних відносин.

Накладаються (на основі тієї частини суспільства, яку складають віруючі) ще й така функція і релігії й політики, як **інтегруюче-деінтегруюча**. В релігії ця функція проявляється в тому, що, зазвичай, в рамках певного віросповідання проходить інтеграція, об'єднання індивідів. Коли ж в суспільстві чи в певній соціальній сфері наявні різні конфесії, а особливо такі, що протистоять одна одній, то релігія за цих умов може виконувати й деінтегруючу функцію, навіть бути джерелом політичної напруженості. Історія засвідчує політичну роль релігійного чинника у конфліктах, які потрясли політичні основи не лише окремого суспільства, а й зумовлювали зміни політичних систем у міжнародних чи регіональних масштабах (Реформація, національно-визвольні війни Африки тощо).

Важливу роль у розвитку суспільства виконує **культуротранслююча функція** релігії, що, зрештою, призводить до успадкованості політичних традицій. Будучи, як і політика, складовою загальнолюдської культури, релігія забезпечує не тільки збереження, а й розвиток окремих, найбільш близьких до неї галузей культури – архітектури, музики, книгодруку, образотворчого мистецтва, гафарства тощо. В такий спосіб релігія може передавати певну частину нагромадженої культурної спадщини певного народу (цивілізації), а також і політичну культуру, від покоління до покоління, забезпечуючи неперервність розвитку даного народу (цивілізації). Близькими до культуро-транслюючих проблем, але в своєму предметному полі й зі своєю мотивацією, займається також і політика. Однією з її функцій є забезпечення послідовності та інноваційності соціального розвитку і суспільства в цілому, і самої людини.

Серед всіх названих функцій релігії найтісніше з політикою пов'язана **легітимно-розлегітимлююча**. Ця функція обґрунтовує, освячує й певною мірою узаконює (легітимізує в такий спосіб) деякі суспільні порядки та інституції (політичні, правові тощо), певні форми відносин, норми поведінки в даному суспільстві. За допомогою цієї функції релігійні інститути можуть давати певну оцінку суспільним (політичним, культурним, національним та ін.) явищам, формувати відповідне ставлення до них. Тим паче, що різні конфесії можуть по-різному оцінювати одне й те ж явище. Так, Реформація за допомогою Святого Письма по суті освятила появу буржуазних суспільних відносин, в той час як у Російській імперії Православна церква виступала проти цих відносин і всіляко захищала феодальні порядки. Розлегітимлююча роль релігії проявляється, як правило тоді, коли певна соціальна група чи навіть окрема особа перебувають в іновірній державі і ставлять собі за мету зміну існуючих порядків (інституцій,

відносин). Неправомірність цих порядків та інституцій вони звичайно намагаються обґрунтувати на основі Святого Письма чи Святого Переказу, богословських трактатів.

Отже, завдяки здійсненню названих функцій, релігія виконує значну конструктивну (або деструктивну) роль у розвитку і функціонуванні політичної структури суспільства. Ця роль залежить:

- від особливостей віровчення та культу, організаційних характеристик конкретної конфесії чи релігійного напрямку (в т.ч. й міри використання досягнень мистецтва, науки, інтегрованості у суспільство тощо). Здавалося б, як можуть теологічні особливості впливати на роль конфесії в політичному житті суспільства? Проте, окрім названих вище форм взаємовпливу релігійної і політичної свідомостей, догмати, канони, обрядові традиції певної релігійної системи можуть також впливати на процеси інституалізації її в суспільстві, організаційне структурування її релігійних об'єднань. Так, віра протестантів в індивідуальне спасіння без посередників, якими в православ'ї чи католицизмі є представниками духовенства, підірвала авторитет і необхідність останніх в протестантських країнах, адже протестантські проповідники, на відміну від священиків, є лише першими серед рівних. Не потребує інституту священства й буддизм, шлях віруючого в якому – шлях індивідуального спасіння;

- від часу впливу. Адже одна й та ж конфесія в різні часові зрізи може поставати або захисницею, або ж руйнівницею певної політичної структури;

- від особливостей конкретного регіону, де цей вплив проходить. Історія засвідчує, що одна і та ж конфесія може одночасно, але у різних країнах, захищати і руйнувати відживаючий суспільний лад. Це можна пояснити тим, що переважно релігія має понадстановий, загальнокласовий характер. Віруючі в одного Бога (богів) можуть належати до різних соціальних груп, але їхня віра може поставати одним із головних чинників об'єднання цих груп для спільної боротьби (вирішення певних завдань) з іновірцями чи навіть іншими державами. Згадаймо принагідно “хрестові походи”, завойовницькі війни Арабського Халіфату і т.ін.

За певних історичних умов в одному суспільстві можуть прогресувати процеси секуляризації, в іншому ж – сакралізації. Одна і та ж конфесія може ставитися до влади і як до породження темних сил (наприклад, християнство на ранньому етапі його історії), і як до помазаників Божих на Землі (згадаймо оцінки імператорів в християнських країнах після 324 р., коли ця релігія стала державною).

У свою чергу, кожна конкретна держава та її політичні інституції по-своєму розуміють, витлумачують і здійснюють свої практичні дії у сфері взаємовідносин релігії і політики. Так, ці дії часто призводили до боротьби і знищення єдиновірців (походи українців на Москву у XVII ст., війни в Європі між католицькими державами, міжисламські конфлікти тощо). В деяких країнах релігійні інституції

повністю знаходяться під контролем держави. Так, ряд лютеранських церков підпорядковано (згідно підписаних ними статей Аугсбурського релігійного миру 1555 р.) світській владі, яка й перебрала на себе функції церковного управління. Зокрема, главою Англіканської церкви є монарх, який призначає ієрархів, скликає собори, є вищою апеляційною інстанцією з церковних справ. Главами церков були (і у багатьох випадках залишаються й донині) монархи країн домінування ісламу або християнства (халіф – представник Аллаха на землі, православний цар – помазанник Божий), синтоїзму (імператор – верховний жрець богині Аматарасу). Саме культ імператора в Японії (тенізм) є одним із найяскравіших прикладів переплетіння релігії і політики. В інших країнах можна зустріти докорінно відмінне явище. Сам факт обрання первосвященником вже відкриває доступ до практично необмеженої світської влади (папа римський – у Ватикані, далай-лама – у Тибеті і т.п.).

Зв'язок релігії й політики зумовлюється також цілеспрямованими діями церковних інституцій, первоієрархів та ієрархів релігійних течій, що сприяють максимальному представництву їхніх прихильників у політичних інституціях задля лобювання власних інтересів. Так, в Ізраїлі представники клерикальних кіл постійно входять в уряд країни. В останні роки існування парламенту СРСР в нього було обрано кілька кліриків Православної церкви. З цією ж метою висували себе в депутати Верховної Ради України деякі діячі УПЦ Московського патріархату. Подібних прикладів можна навести багато.

У певні періоди розвитку людства зв'язок релігії й політики був настільки тісний, що можна говорити навіть про релігійно-політичний синкретизм. Релігія тут сприймається як невід'ємний елемент політичного чинника і навпаки. Прикладів можна навести десятки. Відомо, що в релігії Дворіччя, давньоєгипетській релігії та ін., жреці, поряд з релігійними, виконували ще й ряд державницьких функцій. Вони писали закони, проводили астрономічні розрахунки, керували збиранням податків, будівництвом зрошувальних систем, займалися судочинством тощо. У давній Греції по-первах жреці теж не були тією замкнутою і відстороненою кастою, якою вони стали пізніше. Їх обирали до владних структур. За своїми функціями вони були скоріше державними чиновниками, аніж служителями культу. Можна навести й протилежний приклад. Так, у давньокитайській релігії, де в культі Неба жрецтво не отримало сильного розвитку, виконання навіть чисто релігійних функцій було доручене державним чиновникам. Тому-то культ Неба носив в ній не емоційно-чуттєвий, а скоріше бюрократичний відтінок.

Є ще й інший аспект цього питання, прикладів якого особливо багато в Новій історії людства. В цей час релігія використовується політичними силами як один із важливих чинників поневолення народів. Цією властивістю релігії користувалися практично всі імперії Нового часу: російська, яка використовувала православ'я як засіб асиміляції українців, білорусів та ін. народів імперії;

британська, яка користалася католицизмом та англіканством як знаряддям у боротьбі за своє утвердження в колоніях; османська, яка прийняття ісламу розглядала як умову зменшення економічного й політичного тиску на свої колонії, та ін. Характерно, що конфесія, котру використовує імперія, сприймається поневоленими народами вже як релігія колонізаторів. Саме тому розпад таких імперій призводив до масових виходів віруючих із “імперських конфесій”, до розгортання гонінь на її місіонерів, націоналізації її майна і т.ін. Так було в Шрі-Ланці і Бірмі – з християнством, в Болгарії – з ісламом, а у нас в Україні – з православ’ям, коли після 1917 р. сотні тисяч селян переходили у протестантські течії.

Апогеєм релігійно-політичного синкретизму можна назвати встановлення радянської влади в Російській імперії й утворення в межах СРСР (а після 1945 р., у деяких країнах соціалістичного табору) світської релігії. Адже не випадково новоутворена радянська система не потребувала якоїсь конфесійної сакралізації. Комуністично-соціалістична ідеологія сама претендувала на те місце, яке до більшовицького перевороту 1917 р. займала в житті суспільства християнська Церква. Саме цим можна певною мірою пояснити той факт, що “комунізм не як соціальна система, а як релігія, фанатично ворожий будь-якій релігії”.¹ Критика релігії у марксизмі-ленінізмі перетворилася у критику політики, яку вона (релігія) прямо чи опосередковано освячувала. Священнослужителі розглядалися більшовиками як їх політичні супротивники. Тому клірики розглядалися ідеологами нової влади як політичні супротивники, а боротьба з релігією як ідеологічною системою велася в соціалістичних країнах не ідеологічними засобами (шляхом переконання), а революційно-політичними (шляхом примусу).

Всім країнам соціалістичної системи були притаманні всі ознаки релігійності, різниця була лише в тому, що ця релігійність мала антитеїстичний (безбожницький) і нетерпимий до інших релігій характер. Обоження трансцендентного перетворилося на обоження земного. Так відбулося обоження нових пророків (Маркса, Енгельса, Леніна, Сталіна), які нібито відкрили останню істину людству і за це після смерті мають бути “канонізованими”. Їх вчення (мемуари, повні зібрання творів та “короткі курси”) стали свого роду безпомилковим “святим письмом”. Дрібніші лідери ставали “апостолами”. Вони які детально розробляли зміст соціалістичного культу, який був значно спрощеним у порівнянні, зокрема, з православ’ям чи католицизмом, але значно багатшим від протестантського. В цьому культі комсорги та парторги своєрідно виконували роль священнослужителів, комсомольські та партійні збори з традиційним порядком дня, співами нагадували літургію, отримання комсомольських та партійних квитків було ступенями своєрідного “хрещення”, бюсти, портрети вождів виконували роль ікон, прапори були за хоругви. Не

¹ Бердяев Н. Истоки и смысл русского коммунизма. – М., 1994. – С. 117.

обійшлося тут і без “Іуд” – Плеханов, Троцький, Бухарін, Дубчик, Скрипник та ін.

То ж певні політичні ідеології і система при їх догматизації постають як світські релігії. Саме такою тривалий час у нас був марксизм-ленінізм.

3. Еволюція теократичної ідеї походження влади

Поява і легітимність влади з часу постання останньої і до утвердження громадянських суспільств (а в багатьох країнах – і досі) обґрунтовувалась (через догматику та канони) й підтверджувалася (за допомогою відповідних таїнств та обрядів) пануючими релігійними уявленнями, а також різними релігійними інституціями. В цьому чітко проявляються два важливі аспекти функціонування релігії в суспільстві: сакральний (прояв зв'язку із трансцендентним) та політичний (легітимно-розлегітимлюючий, релігія як визначник благонадійності, благочестя).

Підпорядкування людей – складний процес. Він вимагає від влади доказів своєї винятковості (бо ж володарі є також смертними і мають всі людські вади). Безсумнівим аргументом для доведення цього може бути встановлення зв'язків носіїв влади із надприродними силами, богами (в політеїстичних суспільствах), а чи єдиним, “головним” Богом (в монотеїстичних). Адже боги (Бог) практично у всіх релігіях є володарями, повелителями із незаперечним авторитетом, а люди, як правило, є їх (його) рабами, а відтак зобов'язаними виконувати певні божественні приписи. Тому не випадково, навіть за умови розділення вищої церковної і світської влад, мирська влада завжди шукала сакрального підтвердження свого авторитету, прагнула подати себе як владу намісницьку, що має певну харизму і виконує волю богів.

Однак харизма політичного лідера (вождя, пророка, фараона, царя, глави партії чи держави) повинна знаходити своє постійне підтвердження в чудесах, а чи ж в покращенні матеріального становища підлеглих. Якщо керівник не підтверджує свої надзвичайні здібності, то підринається віра як в його особистий авторитет, так і в авторитет всієї влади. У меланезійсько-полінезійських віруваннях, наприклад, соціально-політичне володарювання було пов'язане з маною – якоюсь чуттєво несприйнятною силою, що була спрямована як на добро, так і на зло. Саме сходження мани дає надприродну санкцію владі й авторитету певних груп спільнот. Маною володіли жреці, знахарі, іноді навіть цілі племена. Але головними носіями мани були вожді, які перед смертю передавали її своїм послідовникам. Подібні вірування віднаходимо й в інших регіонах планети. Так, в Африці померлих вождів вшановували як богів і навіть приносили їм жертви.¹

¹ Малиновский Б.К. Миф в первобытной психологии. – М., 1995. – С.48.

Харизма підносила божественних обранців до рівня посередників між богами і людьми. Не випадково у найбільш ранніх суспільствах цар (фараон, імператор) були і синами богів (Сонця – в єгипетських віруваннях, сонячної богині Аmaterасу – в Японії, Неба – в Китаї тощо). Напівбожественне походження автоматично робило цих обранців первосвящениками. Всі діяння володарів вважалися благодіяннями, за які слід було їм беззаперечно підпорядковуватися. Монарх сакралізував існуючий державний порядок однією своєю присутністю. Вважалося, що у питаннях релігії, політики й моралі він володіє якоюсь незбагненною, містичною божественністю, що дозволяє йому безпомилково визначати істинний шлях для своєї країни і підданих. Причому царі могли і не займатися справами практичного державного управління. Часто за це відповідали їх міністри та радники. Але сфера сакрального була прерогативою лише монархів.

Яскраво це підтверджує приклад Японії, де одним із головних принципів тенноїзму є принцип єдності виконання ритуалу і управління державою. Здійснюючи релігійні ритуали, імператор в такий спосіб нібито стає єдиним зі своїми божественними предками і, “зливаючись” таким чином з їхніми духами, може вести підданих і примножувати їхнє процвітання. В цьому проявляється “божественність” імператорів, які керують державою. Шанування богів імператором і його управління державними справами стають по-суті єдиними.²

Подібна картина спостерігається і в Китаї, де сакральна і цивільна сфери настільки не відокремлені одна від одної, що постають скоріше як різні сторони єдиної реальності.

На відміну від політеїстичних, в монотеїстичних релігіях (іудаїзмі, християнстві, ісламі), спостерігається певна подвійність у сприйнятті та статусі земної влади. Визнаючи її божественне походження, теологи цих релігій не визнають рівності земної влади і влади єдиного Бога, бо ж визнання такої рівності призводить до псевдотеократії (обожнення глави держави).

Однак практика політичного буття владних структур часто розходиться з теорією – історія християнства та ісламу має чимало прикладів такої псевдотеократії. Тут можна згадати помазання на царство і обрання на престол з Божого благословення імператорів у Візантії. Теоретичне обґрунтування базувалося на тому, що духовна (божественна) і світська влада не повинні ні протиставлятися, ні роз’єднуватися, оскільки вони виходять із одного джерела – як у Христі поєднується божественна і людська природа, так і в людському суспільстві діють нероздільно і незлитно дві влади. Щось подібне було і в ісламі, де шіїтський імам ставав таким завдяки таємничій “еманації Божої благодаті”, що переходить від одного імама до іншого.

² Самыгин С.И., Нечипуренко В.Н., Полонская И.Н. Религиоведение: социология и психология религии. – Ростов, 1996. – С.586.

Теорії божественного походження влади чи “царственості”, що з незапам’ятних часів зійшла з небес і обрала монархів своїм “житлом”, давали можливість обґрунтовувати і необхідність передачі влади у спадок. Саме тому релігійний чинник довгий час домінував в акті передачі харизми влади (при цьому, як правило, виконувалося специфічне таїнство чи ж обряд – рукопокладення, помазання на царство), а також у визначенні спадкової харизми роду.

Проте розуміння цієї “царственості” було дещо відмінним на стародавньому Сході (безпосереднє обожнення носія верховної влади, який є богом за суттю – правителі як сини богів, та на Заході, де відбувалася певна абсолютизація абстрактної державності (грецькі демократії, ранній культ римського імператора). Таке різне розуміння харизми влади було, до речі, далеко не другорядним чинником розпаду Римської імперії, у Східній частині якої відбулася сакралізація імператорської влади та самого імператора, який став “Царем Небесним”.

Харизматичний тип влади ірраціональний. Із розвитком раціонального мислення з’являється новий тип влади – звичаєво-харизматичний, де поєднується легітимність через харизму (божественне обрання) і легітимність через традицію (патріархальна, патрональна та інші влади). Саме звичаєво-харизматичною є влада батька (матері) в давній патріархальній (матріархальній) сім’ї, старшого в родині, пана, князя чи царя. Ця влада базується на системі традиційних незаперечних священних норм, порушення яких тягне за собою значні негативні магічні, майнові чи моральні наслідки. Сваюла володаря залишається необмеженою, а покірність забезпечується особистими відносинами залежності.

Звичаєво-харизматичний тип влади є певним чином перехідним етапом до формування раціонального типу влади – юридичного або правового. Домінування закону перетворює підлеглих звичаєво-харизматичного володаря на посадових осіб. Це одержує суспільне визнання та юридичне оформлення. Соціолог М.Вебер з цього приводу писав, що “виникнення сучасної західної держави, та й Західних церков, було значною мірою справою юристів”.³ На Заході юридичний раціоналізм переміг ірраціоналізм харизматичної і звичаєвої влади. Як наслідок, виник новий тип влади – бюрократична. Її основними суб’єктами на перших порах були службовці державних та комерційних установ, клірики традиційних (визнаних) церков. Їх право на владу тепер ґрунтується виключно на раціонально встановлених нормах: законах, інструкціях, директивах тощо.

Специфічною є форма злиття цивільного і духовного аспектів влади у Римсько-католицькій церкві. Папа тут володіє практично необмеженою владою і відповідальний лише перед Богом. Однак з формальної точки зору папа не може

³ Вебер М. Избранное. – М., 1994. – С.71.

називатися суверенним, оскільки він тільки уповноважений Богом займати посаду глави Церкви і є “намісником Христа” на Землі. Цю суперечність Церква пододала лише після узаконення принципу непогрішимості понтифіка. Фактично він увінчується тіарою церковного автократичного монарха.⁴

Однак етап бюрократизації не обійшов Римську церкву. Її ієрархія максимально “інституалізувалася” і священство (“посередництво між Богом і людьми”) тут стало скоріше посадою, аніж саном. Якщо раніше будь-яка зміна у кар’єрі священника була ритуалізована, то тепер вона повинна набути насамперед за все юридичного оформлення. Для втілення в життя рішень папи створена розгалужена чиновницька система. Таким чином, політичне панування Римсько-католицької церкви виражається, з одного боку, в “організаційній раціональності” базової структури, яке опирається на юридичне підґрунтя, а з іншого – в диктаті “уповноваженого Богом” папи і в прагненні на одноосібне керівництво церковним інститутом і папствою.

Отже, в католицизмі, як специфічній політичній формі влади, папа є автократичним (суверенним) монархом на виборній основі. Суверенним папа є й у справі прийняття рішень з питань віри. Суверенним він є також як глава специфічної політичної системи (церковної держави), коли приймає рішення політичного характеру. Таким чином, у постаті папи тут своєрідно зливаються дві харизми – царства і священства.

Харизматичний, звичаєво-харизматичний і юридичний типи влади не змінювали механічно один одного, а часто існували й існують паралельно. Теоретичне осмислення природи походження цих типів влади поступово сформувало три схеми участі релігії у формуванні інститутів політичної влади:

Відповідно до першої схеми абсолютна влада належить тільки одному Богові, а земна влада є лише символом божественної всемогутності, її відображенням. Божественна влада, на відміну від земної, яка має фактичні рамки свого виявлення, є необмеженою. Земна влада має свій священний першопочаток з божественної влади, теократії, яка і є онтологічним ядром влади. Релігія в даному випадку стає одним із найвпливовіших, а часто і єдиним інструментом соціального контролю за легітимністю і функціонуванням влади. Теократична концепція влади одержала потужний розвиток в іудаїзмі, християнстві, а особливо в ісламі.

Згідно другої схеми політична влада, як і релігія, має соціальну природу і розвивається історично – від найархаїстичних форм до найвитонченіших. Залежно від росту цивілізованості суспільства влада стає все більш секуляризованою і демократичною. Демократизація і секуляризація йдуть поруч і в сукупності утворюють те, що називається соціальним прогресом. М.Хайдеггер називає цей процес “обезбоженням”. Даний термін, на його думку, “не означає ...

⁴ Ковальський Я.В. Папа и папство. – М., 1996. – С.5-20.

грубого атеїзму. Обезбоження – двоякий процес, коли, з одного боку, картина світу розхристиянізовується..., а з іншого – християни перетлумачують своє християнство у світогляд і в такий спосіб пристосовуються до Нового часу”.⁵

Третій варіант – синкретичний. Ним визнається абсолютність і необмеженість влади Бога. Однак за людиною, враховуючи наявність у неї власної волі, визнається самостійність у формуванні політичної влади як елементу самоорганізації суспільства. Ця влада розвивається історично, паралельно з розвитком самої людини і поступово ускладнюється. Релігія сприяє зростанню цивілізованості, зміцненню моральних підвалин суспільства. Під впливом цього влада стає все більш демократичною, а, відтак, і ближчою до божественного ідеалу. Чим демократичніше суспільство, тим м’якші форми контролю, тим ширше коло індивідуальних свобод, найважливішою серед яких є свобода совісті – умова вільного розвитку всіх конфесій і релігійних напрямів.

Підводячи підсумок, зазначимо, що процес взаєморозмежування політичного і релігійного чинників на нинішньому етапі розвитку людства дещо стабілізувався. Церковні інституції поступово позбавляються наявної донедавна ілюзії щодо можливості втекти від “нечистої, сатанинської” політики і заховатися у “чистій, божественній заводі” релігії, відійти у паралельний церковний світ, який керується Богом. Проти цього виступають і теологи більшості конфесій. У християнстві, наприклад, зречення від “світу” класифікується як єресь “ескапізму” – розділення людської і божественної природи Христа.

З іншого боку стає зрозумілим те, що “взаємопроникнення” цивільної влади і сакрального чинника “старого” типу нині вже є неможливим. Під впливом нових реалій воно видозмінюється, набуваючи інших форм. Будучи архетипним прообразом будь-якої влади і водночас моральною основою добровільного прийняття влади групами людей, сакральний авторитет і нині є невід’ємним від політичного панування, адже процес формування відносин політичного підпорядкування у своїх витоках тісно пов’язаний з найдавнішими сакральними уявленнями про “царство справедливості”.

4. Сучасні богословські концепції поєднання релігії та політики

Взаємодія релігії і політики покликала до життя певну і богословську (та білярелігійну), і політичну літературу на цю тему. Практично кожна Церква (релігійний напрям) має тією чи іншою мірою розроблене соціальне вчення, в якому проглядаються погляди Церкви на різні сторони суспільного життя – політику, економіку тощо. В більшості конфесій розроблене своє соціальне вчення, в якому визначене ставлення релігійного напрямку до суспільного ладу,

⁵ Хайдегер М. Время и бытие. Статьи и выступления. – М., 1993. – С. 42.

держави, власності, сім'ї та ін. Воно є додатковим засобом надання соціальному життю віруючого релігійного змісту, обґрунтування пріоритету релігійного над нерелігійним. Із зміною характеру суспільного буття відбувалися зміни й соціального вчення Церкви, оскільки Церква, як це відображено в одному з послань папи римського, “повинна сприймати соціальну вістку Євангелія не як теорію, але, перш за все, як основу і керівництво до дії”.⁶

Під впливом нових реалій життя більшість Церков (релігійних напрямів) наповнюють новим змістом значну частину релігійних понять, корегують вчення про неповноцінність жінки, про земну діяльність людини як прояв чогось “сатанинського”. Так, отці християнської Церкви різко розділяли світ на створений (матеріальний) і духовний. Все, що пов'язане з релігією, Богом, вважалося добрим, чистим, а все, що створене людьми, – злим, гріховним. Зокрема в Івана Дамаскіна творіння Божого промыслу постає благородним, а людина, хоч і вона є таким, сама творить за власною волею чи слухаючись диявола, а відтак “нерозумна хіть стала в ній панувати над розумною душею”.⁷ У зв'язку з цим, за твердженням Тертуліана, основу відкриттям, винаходам, мистецтву сформували злі духи.⁸ Для коректування та нового витлумачення цих і подібних суджень в православ'ї нині розвивається такий напрям, як соціальне богослов'я. З'являються також нові сфери богословської думки. Так, в соціальне вчення Церков включаються проблеми екології, демографії, війни і миру тощо.

Порівняно з іншими Церквами, найкраще розвинута соціальна доктрина у католицької церкви, яка різними енцикліками-посланнями та іншими документами римських первосвящеників оперативно відгукується на виклики часу, враховує нові обставини буття людства і прогнозує можливий хід та наслідки його розвитку. До того ж, незмінність основ вчення, що витікають із Святого Письма і всього того, що Церква вважає своїм божественним Об'явленням, “уживається із постійним і неперервним його оновленням”. Так, індустріалізація, технологічний бум кінця XIX ст. і пов'язане з цим зростання незахищеності робітників від наслідків таких змін (погіршення умов життя, соціального захисту, ріст інтенсивності праці та безробіття, нові соціальні протиріччя і конфлікти тощо) викликали до публікації у 1891 р. енцикліки папи Лева XIII “Нові справи” (“*Rerum Novarum*”). В цьому посланні папа піднімає ряд принципових питань, які прямо чи дотично пов'язані з політичним устроєм суспільства, вирішенням нових протиріч між робітниками та роботодавцями. Зокрема енцикліка відстоює право приватної власності, але наголошує на відповідальності перед Богом кожного, хто використовує майно, оскільки земні блага мають всезагальне призначення. Папа закликає також “більш рівномірно

⁶ Іван Павло II. Століття.- Глава VI.- Пункт 57.

⁷ Дамаскин И. Точное изложение православной веры.- М., 1992.- С. 42.

⁸ Тертуллиан. Творения.- Т. 2.- Ч. 16.- К., 1912.- С. 187-192.

розподіляти власність”, зобов’язує державні структури забезпечувати громадян мінімальною зарплатою, відмовлятися від “політики насильства”, заохочує робітників відстоювати свої права, створювати робітничі, професійні спілки тощо.

Важливими віхами у розвитку соціального вчення католицької церкви стали рішення II Ватиканського собору (1963-65 рр.), енцикліки папи Івана Павла II. Серед останніх відзначимо: “Займаючись працею” (“*Laborem eks zerzem*”) (1981 р.), яка присвячена проблемам людської праці, “Турбота про соціальну дійсність” (“*Sollicitudo rei socialis*”) (1987 р.), в якій розглянуті сучасні проблеми розвитку людини і народів, “Століття” “*Centecimus annus*” (1991 р.), що була видана на честь століття появи енцикліки “Нові справи” (“*Rei Novarum*”) і в якій папа аналізує “нове”, що з’явилося у суспільстві наприкінці 80 – початку 90-х років XX століття, зокрема зміни у Східній Європі, проблеми посткомуністичних суспільств, бачення Церквою ролі держави у сфері культури, економіки, вільного розвитку особистості.

Нові реалії XX століття спричинили виникнення великої кількості ідей, метою яких було ввести в орбіту християнства уявлення про людину як суб’єкт суспільно-політичної діяльності. Напрямами цієї своєрідної “політичної теології” можна назвати сформовані в середині й у другій половині XX ст. “теологію політики”, “теологію миру”, “теологію надії”, “теологію революції”, “теологію визволення”, “жіночу теологію” та ін., авторами яких були часто різні за поглядами мислителі – від прихильників поміркованого реформізму до ліворадикалів.

Всі ці теологічні системи виникли як реакція на протиріччя та кризові явища певних сфер сучасного суспільства, що розглядають людину насамперед як політичну сутність, яка здійснює своє призначення у суспільних відносинах. Способом реалізації християнської віри для індивіду постає його безпосередня участь в суспільно-перетворюючій діяльності. Саме під цим кутом зору переосмислюються основні поняття віровчення християнства, зокрема про спасіння і гріх, любов і милосердя та ін. Вони одержують певний політичний відтінок. Політична теологія претендує на вираження інтересів не окремих суспільних груп, класів, а всього людства, всіляко доводить, що християнство не є довічним союзником несправедливих політичних систем і суспільних структур.

Термін “політична теологія”, у його вузькому значенні, часто ототожнюють із “теологією політики”, яка сформувалася у 40-70-х рр. XX ст. У католицизмі головним ідеологом цього напрямку був Й.Метц, а в протестантизмі – Є.Зелле. Теологія політики є своєрідною реакцією на секуляризацію політичної сфери суспільства. Вона виступає проти нейтралітету релігії у відношенні до політики. На думку adeptів цього вчення, християнство, будучи за своїм єством явищем аполітичним (Богу – Богове, кесарю – кесарево), все ж не може стояти осторонь політичної сфери, розглядаючи останню як об’єкт постійної критики, якимсь

опозиційне щодо себе явище.

Не маючи змоги охарактеризувати всі напрями політичної теології, зупинимось на основних із них. Наприкінці 60-х рр. XX ст. в країнах Латинської Америки (Бразилія, Перу, Нікарагуа та ін.), а пізніше і в Африці, Азії і навіть в Європі, набула поширення **“теологія звільнення”**, головною ідеєю якої було проголошення, поряд із “духовно-спасительною”, “політико-соціальної” місії Церкви. Під звільненням теологи Г.Гутьєрс (Перу), П.Річард (Чілі), Л.Бофф (Бразилія), Е.Дюссель (Аргентина) та ін. розуміли ліквідацію колоніального гніту, боротьбу за інтереси знедолених. Пошук шляхів встановлення Царства Божого на землі спонукав ідеологів “теології звільнення” підвести під своє вчення не лише християнську основу, а й задіяти у ньому ряд марксистських положень, зокрема про класи і класову боротьбу, про революцію, економічні і політичні принципи критики капіталізму тощо. Тим самим християнська віра ставилася в історичний контекст, а соціальний протест одержував релігійно-ідеологічне обґрунтування.

Водночас “звільнення” означає і “звільнення від гріха” – кінцевої причини недосконалості світу. Відтак боротьба за звільнення від соціального пригнічення і навіть революція постають необхідною, але недостатньою умовою для здійснення заповіді християнської любові. Наступним кроком має бути подолання внутрішнього гріха, тобто внутрішнє звільнення. У 1984 р. ці та інші ідеї стали об’єктом різкої критики Ватикану за привнесення в християнське вчення марксизму і активну участь священнослужителів у політичній діяльності. Але вже в 1986 р. в інструкції “Про християнську свободу і визволення” офіційний Ватикан зробив спробу інтегрувати “теологію звільнення” із своєю традиційною соціальною доктриною.

Не менш цікавою з точки зору поєднання релігії і політики є **“теологія революції”**, яка зародилася в 60-х рр. XX століття в країнах Латинської Америки і Європи серед представників протестантизму (Г.Кокс, Ю.Мольтман, Х.Гольвітцер, Х.-Д. Вендланд та ін.) та католицизму (У.Асман, Р.Бланкор та ін.). Основним покликанням “теології революції” було дати християнству обґрунтування правомірності участі віруючих-християн у революційній боротьбі проти такого суспільного устрою, який не відповідає євангельським настановам рівності і справедливості, не відповідає християнському моральному ідеалу. Поняття “революція” тут має специфічне витлумачення. Ця подія розглядається як чудо, наслідок втручання в розвиток суспільства трансцендентних сил, внутрішнє переродження людини і звільнення її від гріха.

“Біполярна” концепція Бога (перетворення буття через людську діяльність) знайшла своє вираження і в “теології миру”. Тільки тут об’єктом людської діяльності постають не суспільні відносини чи політичний лад, а “земне навкілля” – збереження миру на землі, охорона навколишнього середовища, мирне дослідження космосу, океану і т.ін. Відзначимо принагідно, що погляд на

проблеми війни і миру у католицьких і протестантських богословів мав значну еволюцію. Ці конфесії, свого часу не уникнули участі у “холодній війні” і навіть допускали можливість локальної атомної війни, яка, на їх погляд, необхідна для захисту віри й особистості від “комуністичної чуми”.⁹ Однак осмислення масштабів загрози зброї масового знищення, розуміння того, що переможців у ядерній війні не буде, спонукали більшість католицьких єпископів виступити за ліквідацію ядерних та термоядерних арсеналів. Зародилася “теологія миру” в 60-х рр. XX ст. Біля її витоків стояли протестантські (Х.Плеснер) та католицькі (В.Панненберг) теологи. Нині у Ватикані навіть створено спеціальну комісію “Справедливість і мир”, яка займається проблемами відвернення ядерної катастрофи.

Великою соціальною надією виступає християнство у “**теології надії**”, яка була розроблена у 60-70-х рр. XX ст. протестантськими теоретиками (Ю.Мольтман, Ф.Чайд та інші). Християнська надія – це не пасивне очікування майбутнього, а активна діяльність, спрямована на оновлення суспільства, впровадження в життя євангельських принципів та ідеалів. Соціальний ідеал “теології надії” – Царство Боже.

Більшість піднятих вище проблем, особливо ставлення до нових суспільно-політичних рухів, проблем війни і миру, екології й виживання людства взагалі не так активно, як, скажімо, в католицизмі і протестантизмі, але розробляються і в інших релігійних напрямках, зокрема в православ’ї, суннізмі, шиїзмі, деяких школах буддизму та ін. В православ’ї розробляється концепція контекстуальності (чутливості) богослов’я до всього, що відбувається в світі. Згідно неї, наслідком контекстуальності є пристосування “форм служіння до соціального оточення, до суспільного оточення, до прийнятих норм у суспільстві чи державі”. Це служіння світові, на думку православних богословів, можливе на двох рівнях – мікродияконії (зусилля, направлені на самовдосконалення віруючого і його сім’ї) та макродияконії (політичної діяконії) – служіння світові і людському суспільству задля збереження миру.¹⁰ Є й такі церкви, зокрема, УПЦ Київського патріархату, яка в своїй діяльності декларує необхідність об’єднання держави та церкви.

Питання співвідношення політики і релігії є предметом розгляду Всесвітньої ради церков, Конференції європейських церков, Християнської мирної конференції, Ліги ісламського світу, Всесвітньої ісламської конференції, Організації ісламської конференції (в ісламі навіть введена спеціальна практика модернізації шаріату – іджтіхад), Всесвітнього братства буддистів та інших міжнародних та регіональних релігійних інституцій.

⁹ Див.: Католицький кодекс міжнародної моралі. – 1948.

¹⁰ Заболотский Н.А. Диякония и социальная ответственность Церкви // Журнал Московской Патриархии. - 1979. - № 8. - С.61-62

5. Держава і Церква: основні моделі взаємодії

Центральним, базовим елементом політичної системи суспільства, що формується і вдосконалюється разом з розвитком людської цивілізації, є держава. Тому закономірним є розгляд державно-церковних відносин саме в політології релігії. Проте ми повинні врахувати той факт, що поняття “державно-церковні відносини” є частиною більш широкого поняття “державно-релігійні відносини”, оскільки Церква (інституалізована релігійність) є складовою релігійного комплексу. Під державно-релігійними відносинами ми розуміємо сформовану на основі певних, загальноприйнятих норм, звичаїв та законів взаємодію державних чинників (особливо законодавчої та виконавчої влад) та складових релігійного комплексу. Інтенсивність цієї взаємодії різна і залежить від багатьох факторів. Так, у давніх суспільствах найважливішу роль у формуванні й розумінні людиною концепції права, що знаходила своє вираження у законах, відігравала релігійна свідомість. Нероздільність (монізм) політичної і релігійної влади дозволяла включати у сферу державно-релігійної взаємодії також і релігійні відносини та релігійну діяльність. З іншого боку, держава, прийнявши на себе обов’язок захисника певної релігії, починає втручатися у справи, що стосуються виключно Церкви (цезаропапизм). Проте на нинішньому етапі розвитку людства найтісніше взаємодіють із державою елементи інституалізованої релігійності (релігійні організації). Від цієї взаємодії залежить правовий статус релігійних організацій та їх членів, вирішення майнових проблем тощо.

Спільність (часова, просторова) розвитку державних та релігійних інституцій часто зумовлювала спільність їх політичних чи економічних зацікавлень, що ставало додатковим спонукальним фактором їхнього взаємовпливу. Тому характер державно-церковних відносин детермінується політично (залежить від політичного устрою держави, впливу внутрішньо- та зовнішньополітичних чинників), соціально (на нього впливає характер конкретних суспільних відносин – реального становища суб’єктів відносин) та історично (залежить від історичних традицій, а тому різний в різні часові періоди). Відтак своєрідність розвитку кожного народу чи держави з одного боку, і певної релігії чи релігійного напрямку, з іншого, передбачає специфічні особливості їх взаємовідносин. Ці особливості можуть змінюватися в межах від прямого визначаючого впливу релігійного чинника на формування і функціонування державної влади або, навпаки, тотального державного контролю за розвитком релігійної течії аж до повного відокремлення Церкви і держави.

Характер державно-церковних відносин на початку третього тисячоліття залишається одним з головних показників рівня розвитку і держави, і певної релігійної течії. Ці відносини напряму пов’язані із здійсненням (чи не

здійсненню) принципу свободи совісті як одного з головних складових фундаментальних прав і свобод людини. З іншого боку, оскільки релігія пов'язана із найглибшими інстинктами суспільного будівництва людства і має ґрунтовний вплив на соціальні структури і цінності, то свободу совісті слід розуміти в більш глибокому контексті структуруючих зв'язків між частинами суспільства та всім суспільством.

Основні типи відносин між Церквою і державою почали складатися в епоху Відродження, коли розпочалися активні процеси секуляризації всіх сторін життя суспільства (політика, наука, культура та ін.), які, до речі, тривають й нині. Цьому перш за все сприяв розвиток наукових знань, особливо вчення про природне право, згідно якого держава та її інституції мають земне, а не божественне походження. Релігія поступово стає приватною справою. Ці типи відносин існують ще й в наш час:

- Віротерпимість (нетерпимість), при якій одна чи кілька релігій мають привілейований стан, а всі інші оголошуються терпимими (чи нетерпимими).

- Свобода віросповідань, при якій всі релігії рівні між собою, а людина вільна у своєму виборі конфесії і відправленні релігійного культу.

- Свобода совісті, яка, окрім проголошення рівності всіх релігій між собою, дозволяє особі не лише вільно обирати будь-яку релігію, але й бути невірним. Нині приблизно третина держав проголосили в своїх основних законах принцип свободи совісті.

Означені головні типи відносин між церквою і державою вбирають в себе кілька моделей державно-церковних відносин:

1. Теократія (від грецьких слів *theos* – Бог і *kratos* – влада) – ототожнення державної (світської) і духовної влад; форма правління, при якій функціонування держави та її інституцій, регламентація суспільного життя визначається панівною Церквою та її органами. Як синоніми до теократії, іноді вживаються поняття “папоцезаризм” чи “ієрократія”. Вони позначають боротьбу церковної влади за домінування над світською. У християнстві теократія почала розвиватися на основі доктрини Августина Гіппонського “*una fides, unum regnum*” (одна віра, одне царство).

Класичне теократичне правління існувало у V-I століттях до н.е. в Іудеї, де вся влада зосереджувалася в руках жреців начолі з іудейським першоієрархом (до речі, поняття “теократія” було запроваджене Йсифом Флавієм саме для характеристики державного устрою Іудеї зазначеного періоду), а в 756-1870-х роках – в Папській області, а з 1929 р. – у державі-місті Ватикан. Там папа римський є абсолютним монархом. Традиція теократії особливо розвинута в ісламських країнах, де теократичні традиції Дамаського халіфату за династії Омеядів (661-750 рр.), Абасидів (750-1258 рр.) у дещо видозміненому вигляді й донині продовжують жити в Ірані, Саудівській Аравії та ін. країнах. Теократичні періоди пережили багато держав світу – Китай, Японія, Індія, деякі країни

Африки, Європи.

2. Цезаропапізм, який передбачає повну залежність Церкви від держави, одержавлення й підпорядкування світській владі церковних структур. Цезаропапізм розуміє державу як теократію, але з верховенством не первосвященика, а світського правителя, який може виконувати функції вищої церковної особи.

Тісне зрощення влади і релігії створює взаємну залежність. Проте, незважаючи на пронизаність політичного життя релігійними ритуалами, коли нічого політично значимого не відбувається без участі релігії, домінування релігії над політикою у цезарепапіських суспільствах практично ніколи не було. Високий соціальний престиж кліриків, активне використання їх на державній службі були пов'язані з політичним безвладдям кліриків, відсутністю помітного політичного впливу. І причина тут була не у відсутності політичних амбіцій у духовенства (цього у них завжди було більш, ніж досить), а у неможливості для релігійного чинника за умов повного одержавлення досягти достатньо високого ступеню організованості й самостійності.¹¹

Класичним прикладом цезарепапіського правління була Візантія, де імператори брали на себе вирішення багатьох важливих питань організаційного, канонічного і навіть догматичного розвитку Церкви. Вони збирали Вселенські і регіональні церковні собори, приймали ту чи іншу сторону в догматичних суперечках (наприклад, щодо іконовшанування), призначали чи знімали патріархів, митрополитів та інших церковних достойників. Модель візантійського цезарепапізму майже повністю перейняла Московія, де з XVIII і до початку XX століть главою православної церкви був імператор (чи імператриця), а Церква під керівництвом Святейшого Синоду поставала одним з інститутів державної бюрократичної системи. Причому духовенство перетворилося тут в особливий прошарок суспільства і з своїми правами та пільгами (непідпорядкованість світському суду, звільнення від багатьох податків, військової повинності тощо).

3. Державна Церква. Законодавча підтримка, що забезпечує привілейований стан певної Церкви в державі. Статус державної Церкви передбачає державне фінансування діяльності церковних інституцій, покладає на останні ряд державницьких функцій (реєстрація новонароджених, смерті, шлюбу тощо).

Найбільш характерним прикладом такої моделі є Церква в Греції, де 95 % відсотків населення складають православні. Православна церква є державною в країні і її Статут має статус державного закону. Нові нормативні акти, які приймаються Синодом Церкви, набувають силу закону з часу їх публікації в державній пресі. Дозвіл на побудову синагоги, мечеті чи іншої неправославної

¹¹ Гараджа В.И. Социология религии. – М., 1996. – С. 152.

культової споруди дає тут місцевий православний митрополит. Прозелітизм в Греції є карним злочином, якщо здійснюється він систематично і з використанням “незаконних” і “аморальних” засобів. Умовами дозволу відправлення культу неправославними релігійними течіями є “відомість” і “визнання” останніх. Крім того, нові релігійні напрями не повинні мати якихось таємних догматів і культових практик, не повинні порушувати громадську мораль і порядок.

Грецька держава гарантує зарплату і пенсії для священнослужителів. В початкових і середніх школах здійснюється релігійна (православна) освіта. Неправославні не зобов’язані відвідувати її навчальні форми). До 1982 р. в Греції існував лише церковний шлюб, що передбачає заборону на одруження з неправославними, заборону третього шлюбу тощо. Шлюб, взятий громадянами за кордоном, не мав законної сили в Греції.¹²

Близькою до грецької є італійська модель державно-церковних відносин. Більш як 90 % населення країни охрещені в католицьку віру. Тут знаходиться папський престол. Всі чинники забезпечують великий вплив католицької церкви на політичні та соціальні події в Італії.¹³

Відзначимо, що католицька Церква з успіхом використовує для встановлення певних державно-церковних відносин конкордати – угоди між папою римським як главою католицької церкви і урядами деяких країн. Конкордати юридично оформлюють становище церкви в певній державі (нині діють конкордати Ватикану з Італією, Іспанією та іншими країнами). Вони вигідні Ватикану хоча б уже тим, що мають силу міжнародного правового документу і не можуть бути змінені урядом країни в односторонньому порядку, як у випадку із становищем церкви, яке визначається лише державними законами.

Різні форми державної Церкви існують також в Англії, Швеції, Данії, Ірані, Кувейті, Саудівській Аравії, Таїланді та ін. країнах. Особливий статус тієї чи іншої Церкви зафіксований у конституціях більш як 40 держав світу. У 22-х з них главою держави може бути лише особа, що належить до офіційної Церкви.

4. Модель відокремленої церкви від держави. Вона характерна для країн, які ідентифікують себе як народна демократія. На практиці це означає неможливість втручання Церкви у справи держави при наявності водночас активного втручання державних інституцій у справи Церкви. Західні релігієзнавці називають цю модель також тоталітарною, оскільки держава

¹² Див.: Charalambos Papastathis. State-Church Relations in Greece // Модели церковно-государственных отношений стран Западной Европы и США. – К., 1996. – С. 22-31.

¹³ Сильвио Феррари. Церков и государство в Западной Европе: Итальянская модель // Модели церковно-государственных отношений стран Западной Европы и США. – К., 1996. – С. 66-79.

здійснює тиск на всі церкви, вважаючи їх духовними пригноблувачами народу.

Характерно, що у колишніх країнах соціалістичного табору законодавча база, в тому числі й їх Конституції, теоретично гарантували свободу совісті, але реально віруючі сприймалися і зазнавали дискримінацій як політичні вороги. “Атеїзація” державної політики призводила до значних порушень прав людини. Деякі Церкви як суспільні інституції активно використовувалися владою для виконання певних своїх завдань внутрішньої і зовнішньої політики.

5. Проміжний стан між моделлю державної Церкви і моделлю повного відокремлення Церкви від держави і держави від Церкви. Для цього типу відносин характерне збереження державної підтримки та привілеїв окремих Церков.

Типовим прикладом такої моделі є сучасна Німеччина, де держава хоча й проголошує свою нейтральність і толерантність до різних релігій, але виявляє певні відмінності у ставленні до релігійних організацій залежно від кількості їх членів і суспільного впливу останніх. Ті з релігійних течій, що мають більше 1 % від загальної кількості населення певної “землі” Німеччини, отримують тут спеціальний статус. Нині біля 15 релігій і церков мають в Німеччині спеціальний статус, що дозволяє їм отримувати державні дотації на власні школи, дитячі садки. До речі, якщо в державних школах набирається 6-8 учнів, що належать до певної релігії, то вони забезпечуються уроками своєї релігії.

Найкрупніші церкви Німеччини мають власне трудове законодавство, яке в чомусь відмінне від загального законодавства. Вони звільнені від багатьох податків, одержують державну фінансову підтримку і гроші від збору особливого церковного податку (8-9 % від прибутку громадян). Діяльність церковних інституцій в армії, місцях позбавлення волі, в лікарнях і т.п. регулюється спеціальними контрактами з державою. На відміну від багатьох європейських держав, Церкви в Німеччині не є суб’єктами сімейно-шлюбного права.

Подібні цій картині є державно-церковні відносини в Японії, Австрії, Перу та деяких інших країнах.

6. Відокремлення Церкви і держави. Це – певний сепаратизм. Стан взаємоневтручання, наскільки це можливо, Церкви у справі держави і держави у справі Церкви гарантує максимальне забезпечення свободи релігії, режиму толерантності в державі. Типовим прикладом такої моделі є Сполучені Штати Америки, де свободі відправлення релігії наданий широкий захист. В США лише невідкладні державні інтереси, які не можуть бути досягнуті іншим шляхом, можуть сприяти оправданню посягань на релігійну свободу. Навіть невеличка релігійна громада має тут такі ж права, як і великі конфесії. Держава не створює свого спеціального органу, який повинен регулювати діяльність релігійних інституцій. Всі спірні питання релігійного життя вирішує суд. Релігійні організації звільняються від податків рішенням Федеральної податкової служби, яка проводить детальну експертизу того, чи не переслідує тією чи іншою своєю

діяльністю певна релігійна організація якісь комерційні цілі. Законодавчо закріплену свободу віри і невір'я мають також громадяни Франції, Туреччини, України та ін. країн.

Залежно від усталених традицій певної країни, моделі державно-церковних відносин, що в них діють, існує кілька схем фінансової підтримки державою церковних інституцій:¹⁴

- Пряме фінансування державою релігійних організацій і державний контроль за використанням їх коштів. Така схема характерна для більшості країн з теократичною, цезарепапиською моделями державно-церковних відносин, а також країн з державною церквою (Ватикан, Греція, Бельгія, Люксембург, Норвегія та ін.).

- Збір спеціального “церковного” податку, який витрачається згідно з побажаннями платників податку (Італія, Іспанія та ін.).

- “Церковний” податок надходить у розпорядження керівництва певних релігійних течій і витрачається згідно його міркувань, при мінімальному контролі з боку держави (ФРН, Австрія, Швейцарія, Швеція та ін.).

- Конфесії не одержують фінансової допомоги від держави й існують за рахунок добровільних пожертвувань віруючих, продажі церковної атрибутики, виконання оплачуваних треб тощо. Ця схема характерна для країн, в яких Церква відокремлена від держави (США, Франція, Україна, Нідерланди та ін.).

Таким чином, ми можемо констатувати, що в світі протягом століть склалися кілька моделей державно-церковних відносин, які не прив'язані, однак, до якихось часових періодів і часто переплітаються між собою (наприклад, теократія передбачає наявність державної церкви тощо). Визначення “своїх” моделей для кожної країни індивідуальне і залежить від багатьох чинників: правового устрою, прийнятого в суспільстві; поглядів світської та церковної влади на це питання; економічного стану суспільства тощо.

6. Державно-церковні відносини в Україні

Формування історично відомих моделей державно-церковних відносин в Україні завжди відбувалося при активній участі в цьому кількох чинників, а саме: історичної та національної традиції; характеру співвідношення політичних сил, що визначало державну ідеологію та певний історичний момент; реального становища суб'єктів цих відносин – держави і церкви; впливів зовнішнього чинника.

¹⁴ Див.: Модели церковно-государственных отношений стран Западной Европы и США. – К., 1996.

Не маючи змоги відтворити у всій повноті найусталеніші й найзначиміші моделі державно-церковних відносин в історії України, спробуємо, бодай схематично, відтворити моделі, які, на нашу думку, виявилися настільки істотними в історії регулювання відносин держави і церкви в Україні, що суттєво вплинули опісля на сам механізм формування таких відносин, а окремими положеннями й підходами в знятому вигляді присутні в сучасній моделі врегулювання відносин держави і церкви, релігійних організацій. Такими смислословними моделями – попередниками нинішньої – стали:

1. Києворуська модель – симфонія відносин держави і церкви.
2. Моделі, що відтворювали національну специфіку державно-церковних відносин XVI-XVII ст. (козацька та могилянська).
3. Модель повної включеності Церкви у державні структури (синодальний період позбавленої самостійності православної церкви в Україні).
4. Моделі часів українського державного будівництва у 1917-1919 роках.
5. Радянська модель державно-церковних відносин.

Зрозуміло, що виділення цих моделей, їх характерних особливостей є значною мірою умовним, бо ж жодна з них не існувала тривалий час в “чистому”, докінченому вигляді.

Для першої з названих моделей визначальними рисами були:

- державне (великокняже) сприяння поширенню християнства, становленню церковної системи і структури за взірцем феодально-адміністративної схеми; реалізація принципу: зміцнення церкви – зміцнення державності;
- наділення церкви широкою правовою юрисдикцією, передача церкві частини державних функцій; паралелізм державної і християнської експансії;
- дублюючо-компенсаторна роль церковних структур в період кризи державно-політичної системи;
- поєднання державного сприяння в унезалеженні вітчизняної церкви від церкви-митрополії з прагненнями державно-князівської влади підпорядкувати церкву, перетворити її духовно-культурний потенціал в контрольований чинник;
- посилення цих прагнень з ослабленням і формалізацією церковних зв’язків з Константинополем; тенденція до правового закріплення церковної системи як князівсько-державної.

Одразу ж після охрещення Руси-України тут проявляються елементи цезарепапизму, які, однак, не набули розвитку. Православна церква здобуває статус державної з усіма наслідками, які витікають з цього. Ними насамперед є державне фінансування (десятина), передача ряду державницьких функцій Церкві тощо. Зокрема Церква перебрала на себе розбір судових справ, що стосувалися церковного кліру, їх сімей та челяді, населення церковних володінь. Канонічно та організаційно православна Церква в Україні залежала від Константинопольського патріархату, який призначав Київських митрополитів

(найчастіше це були греки). Лише двічі руські князі домагалися поставлення на київську катедру митрополитів-русичів – Іларіона (1051 р.) та Климента Смолятича (1147 р.)

Татарська навала внесла корективи у функціонування церкви в Україні. На початку XIV ст. було перенесено митрополичий престол спочатку у Володимир (на Клязьмі), а згодом і до Москви. Політичне протистояння Литви та Московії змусило князя Вітовта домагатися поставлення окремого митрополита для Литви (у 1415 р. ним став Григорій Цимблак). В 1448 р. відбувся остаточний розкол Київської митрополії на дві частини – Київську і Московську. Цього року, задовольняючи політичні амбіції московських правителів, московський собор самочинно проголосив автокефалію своєї церкви і обрав першоієрарха.

Православ'я у Великому князівстві Литовському фактично було державною релігією, а залежність від Константинополя була настільки умовною, що можна говорити про автокефалію Київської митрополії *de facto*. Деякі вчені навіть визнають за можливе для означення тогочасної Київської митрополії вживати назву “Українська православна церква”. Проте політичний розвиток і зближення Литви і Польщі, що знайшло свій вираз у Люблінській унії 1569 р., призвів до обмеження привілеїв православ'я на користь католицизму, а згодом – і до кризи Православної церкви в Україні. Польська влада у другій половині XVI ст., використовуючи політичні та економічні важелі, намагалася використати католицизм як засіб для ополячення українців. Власне й унія з православними була задумана як перший крок до такої асиміляції. За цих умов православ'я стає знаменом боротьби за національну самобутність, одним із чинників національно-визвольного руху середини XVII ст.

За цих умов формуються наступні за часом і значимістю для вітчизняного досвіду моделі врегулювання відносин між владними структурами і церквою. Це припало на XVII ст.

Перша з них склалася за умов національно-визвольної війни 1648-1654 рр., функціонування Запорізької Січі як фактично самостійної держави в формі козацької республіки. Визначальними особливостями цієї моделі були:

- гармонійна співпраця військового керівництва Січі і православної церкви при всій внутрішньосічовій незалежності і самостійності цих інституцій;
- регулювання відносин козацької держави і церкви в межах Січі звичаєвим правом, наказами військового керівництва і християнськими нормами співжиття;
- військовий захист, матеріальна підтримка Запорізькою Січчю церкви;
- всесічовий статус церкви як монопольної духовної і культурної інституції;
- кошова підтримка ідеї незалежної від московського патріарха січової православної церкви з власними ієрархами, структурою, мережею культових будівель, монастирів і святих місць, з українською мовою проповідкування,

ототожненням віри (церкви) й національності і т. п.

Істотно іншою, хоч за часом майже співпадаючою, була модель державно-церковних відносин, що діяла в т.зв. Польській Україні (на Правобережжі) в XVII ст. і своєю реалізацією зобов'язана переважно митрополиту Київському Петру Могилі. Визначальними для неї були кілька факторів: по-перше, відсутність Української держави; по-друге, існування церкви за умов нетерпимої до православ'я католицької Речі Посполитої; по-третє, кризовий стан православної церкви; по-четверте, державно підсилений масований наступ на православну церкву католицизму та з'єдиненої (уніатської) церкви; в-п'ятих, слабкість, деморалізований стан представників національної еліти, неспроможної очолити національний та церковний рух.

Модель державно-церковних відносин, сформовану зусиллями головним чином П.Могили та його соратників, можна було б назвати моделлю відродження ослабленої церкви в іновірній державі з дискримінаційними щодо православної церкви законами. По-своєму сприятливими умовами для реалізації ідеї відродження були дистанційованість Київського православ'я від Варшави, близькість його до Запорізької Січі, суперечливість становища самих польських королів. Проте головною запорукою зміцнення позицій, авторитету православної церкви цього періоду, а, отже, й становища її в державі та суспільстві, була вивіреність могилянської програми здійснення можливого у вкрай несприятливих правових умовах. Характерними ознаками реалізованої митрополитом П.Могилою моделі відродження православної церкви у Польській державі були: церковно-адміністративна, управлінська реформа церкви, що включала відновлення регулярного і активного соборного життя церкви, реформування церковно-кадрової політики, реконструкцію ієрархічної структури церкви, налагодження механізму церковної юрисдикції, створення церковного суду (митрополичої консисторії) тощо; подолання неканонічної практики зайняття церковних посад, здійснення богослужінь, обрядів, свят, упорядкування церковного життя і т. п.; комплекс заходів щодо розвитку православного богослов'я, біблійної, богослужбової, полемічної (на захист православної церкви) літератури; створення начолі з Києво-Могилянською академією; національно зорієнтованої мережі освітніх закладів, що поєднували світські й церковні завдання, відродження національних вітчизняних духовних святинь тощо.

Важливо відзначити, що ця програма національно-церковних пріоритетів здійснювалася за умов домінування у Польщі антиправославних законів, прокатолицької більшості в сеймі, неподільної влади польсько-католицької адміністрації на місцях, повсюдного на Правобережній Україні лобювання інтересів протиправославно налаштованої з'єдиненої (уніатської) церкви. Позитивній реалізації могилянської моделі відродження церкви в етатистській щодо православ'я державі безумовно сприяла і тактика компромісів, розумних поступок, вміння користуватися наявними міждержавними суперечностями,

авторитетом Вселенського православ'я тощо. Слід відзначити також плідну відкритість глави православної церкви в Україні та його однодумців до чужого (у т.ч. католицького) позитивного досвіду, його використання у будівництві відносин церкви з державою.

Політичне приєднання у 1654 р. значної частини українських земель до Московської держави поставило проблему включення Київської митрополії до складу Московського патріархату, оскільки московський цезаропапизм вимагав і централізації церкви. Проте значні відмінності Українського православ'я в обрядово-культовій сфері, організаційному житті Церкви і значна опозиція кліру до такого об'єднання, а також криза Російської православної церкви, викликана реформами Никона, більш як на 30 років відклали питання злиття церков. Лише активне втручання московської влади, несприятливі для розвитку Константинопольського патріархату політичні обставини і антиканонічний акт симонії (підкупу) допомогли Московському патріархату поглинути Київську митрополію.

Зміна юрисдикцій призвела і до зміни моделі державно-церковних відносин в Україні – статус державної церкви міняється на цезаропапиське правління, наслідком якого стало цілеспрямована політика влади на нищення національних особливостей православ'я в Україні і перетворення останнього у денаціоналізований елемент державно-бюрократичного апарату.

Все, що так чи інакше ідентифікувало церкву як національний духовний інститут, характеризувало особливий шлях становлення й розвитку церкви в Україні з часів Київської Русі, зокрема своєрідність відносин церкви і державних структур, було майже повністю знищено могутнім пресом всеімперської уніфікації та централізації.

Для державно-церковних відносин, яка існувала до початку ХХ ст. в Україні, були характерними: одержавлення церкви на всіх рівнях, перетворення її в складову частину державного виконавчого механізму із статусом духовного міністерства; виконання церквою ряду державних та інших невластивих церкві функцій; фактична втрата церквою незалежного від державних структур становища і вимушено апологетична щодо самодержавних акцій роль церкви; наявність церковно-охоронного, дискримінаційного щодо неправославних віросповідань законодавства; проголошення самодержавно-великоросійського варіанту православної церкви первенствующою і панівною, державна політика ототожнення православ'я і російської нації; правова меншовартість інших націй та релігій й інше.

Революційні події 1905-1907 рр. дещо змінили релігійну ситуацію в Україні, як і у всій імперії, але принципи побудови державно-церковних відносин минулих століть залишилися ті ж. Суттєво ситуація почала мінятися лише після Лютневої революції 1917 р., з утворенням в Україні Центральної Ради і проголошенням відокремлення Церкви від держави.

Нова українська влада на чолі з М.Грушевським, сповідуючи соціалістичні ідеї, не зуміла оцінити на перших порах величезний потенціал релігії у справі становлення незалежної Української держави. Трагічність ситуації полягала в тому, що народ знаходився під значним впливом духовенства, а революційна інтелігенція була проти залучення кліру у державотворчий процес. Проте згодом політична ситуація (загострення стосунків з Росією після проголошення Третього Універсалу) змусила Центральну Раду змінити свою позицію щодо Церкви. При Секретарстві внутрішніх справ було утворено Департамент духовних справ, в одному з перших циркулярів якого було висловлено побажання до єпископату не допускати поминання у відправах Російської держави та російського війська. В січні 1918 р. у новому уряді був утворений Департамент сповідань, рішення якого, однак, бойкотувалися більшістю Православної церкви.

Таким чином, запропонована Центральною Радою схема відокремлення Церкви від держави (проголошення релігії приватною справою) на той час в Україні була нездійсненою і навіть програмувала негативні наслідки для української державності.

Падіння у квітні 1918 р. Центральної Ради і встановлення гетьманату відновило водночас і старі принципи державно-церковних відносин, з тією лише різницею, що повний державний контроль над Церквою був уже неможливий. У “Законі про тимчасовий державний устрій України” православна Церква оголошувалася “передовою” (державною), а віруючі інших конфесій дістали право “свободного відправлення їхньої віри і богослуження за їх обрядом”. Державну стратегію щодо Церкви розробляло Міністерство сповідань, у функції якого входило регулювання відносин конфесій між собою та з державою. Проте, незважаючи на державні обмеження самостійності Церкви як суспільної інституції, втручання у внутрішнє життя й виконання функцій Церкви було зведене до мінімуму.

Питання державно-церковних відносин не обійшла увагою і Директорія. І хоча до влади в Україні прийшли ті ж самі партії, що складали основу Центральної Ради, а в соціалістичних за своїм духом Директорії та уряді були сильні антицерковні настрої, все ж Українська народна республіка, врахувавши церковний досвід гетьманату, значно більше уваги приділяла релігійному питанню. “Основний державний закон УНР” визначав автономність Православної церкви на чолі з патріархом, проголошував свободу “сумління і віри”. Визнані державою Церкви проголошувалися рівноправними. Заборонялося ухилення від виконання громадянських обов’язків через релігійні переконання. Більш радикально питання церковного устрою вирішувалося “Законом про автокефалію Української Православної Церкви” від 1 січня 1919 р., яким проголошувалася, що “ні в якій залежності від Всеросійського Патріарха” УПЦ не стоїть. Недоліком закону були явні цезарепапиські елементи, пов’язані з втручанням держави у справи Церкви. Проте ці ідеї втілитися в життя не встигли.

Утвердження радянської влади в Україні призвело до встановлення такої моделі державно-церковних відносин, при якій законодавчо закріпився принцип відокремлення Церкви від держави (російський декрет “Про відокремлення Церкви від держави а школи від Церкви” був майже без змін ратифікований більшовицьким урядом України 19 січня 1919 р.), але на практиці відбувається активне втручання держави у справи Церкви. Більше того – Церква сприймається владою як політичний супротивник. Тому більша частина кліру була репресована а конфесії позбавлені статусу юридичної особи, обмежені у світській і навіть релігійній діяльності (постановою ВЦВК від 1929 р. за релігійними об’єднаннями визнавалося лише одне право – задоволення релігійних потреб віруючих лише у молитовному приміщенні). Така політика призвела майже до повного знищення Православної церкви в Україні, розгулу нечуваного беззаконня у церковних питаннях, який став логічним продовженням політики насильства, яка характеризувала весь період радянської влади в Україні. І коли Центральна Рада не зуміла зрозуміти потенціал релігії в державотворчих процесах, то добре розуміння цієї ролі лідерами більшовиків викликало тут кілька періодів антицерковної істерії. Обґрунтуванням репресій була теза Сталіна про загострення класової боротьби в міру розвитку соціалізму.

Відтак, як це часто буває при застосуванні революційних методів встановлення соціальної справедливості, прагнення обмежити духовного опонента в особі Церкви досить швидко переросло в курс на його ліквідацію як ворога. У вересні 1937 року ЦК ВКП(б) спеціальним рішенням проголосив “безбожну п’ятирічку”. До кінця 1937 року в СРСР мали бути ліквідовані всі конфесії і навіть зовнішні прояви релігійності. Остаточне “викорчовування” релігії проводилося у кількох напрямках – знищення храмів й предметів культу та економічний, політичний і моральний тиск на православне духовенство. Священники були позбавлені виборчих прав, обкладалися всіма можливими податками і в таких розмірах, щоб вони не змогли їх виконати. І тоді у них конфісковували майно, а сім’ю виселяли чи “розкуркулювали”. Тому не дивно, що священники стали масово зрікатися сану. Так, тільки у 1929-1930 рр. таких священників було біля 2 тисяч.

Органами Народного комісаріату внутрішніх справ (НКВС) було максимально скорочено і процедуру закриття храмів. Ухвалу про таке закриття могли приймати місцеві відділи НКВС на основі: несплати податку, поширення в районі епідемії, вимоги населення про закриття церкви або коли ж було доведено, що у церкві збираються “ворожі державі” елементи. Якщо врахувати те, що, за переконаннями комуністів, всі клірики є ворожими радянській державі елементами, то, отже, сама присутність їх у церкві була достатньою для закриття храму. В Україні за короткий проміжок часу було закрито (а часто знищено) приблизно 75-80 % (біля 8 тисяч) наявних храмів. На початок 40-х років не залишилося жодного православного храму у Вінницькій, Донецькій,

Кіровоградській, Миколаївській, Сумській, Хмельницькій областях. По одному храму було в Луганській, Полтавській, Харківській областях. Із 1710 храмів Київської області за призначенням використовувалися лише 2, із 23 монастирів – жодного, із 1435 священників – 3. Православна церква перестала існувати як цілісний організм. В Україні не залишилося жодного єпископа.

Відкрите нищення матеріальних проявів та будь-яких форм інституалізованої релігійності при законодавчих гарантіях відокремлення церкви від держави – характерна закономірність існування України довоєнних років.

Принципово інша модель державно-церковних відносин встановлюється в Україні під час Великої вітчизняної війни. Нова окупаційна влада, намагаючись посилити в країні антиросійські настрої, на початку війни симпатизувала національному рухові та автокефальній церкві. Окрім того, фашисти надіялися, що пожвавлення церковної діяльності, звернення до релігії відверне значну частину населення від опору загарбникам, від участі у партизанській війні. Щоправда, сильна в адміністративному плані Церква також “не відповідала інтересам рейху”. Тому паралельно був дозволений розвиток Автономної православної церкви, незважаючи на визнання останньою протекторату московського митрополита Сергія.

Взаємовідносини німецького окупаційного режиму і конфесій в Україні не були однаковими протягом часу окупації і, залежно від успіхів чи невдач воюючих сторін, еволюціонізували від дуже лояльного ставлення фашистів до церков та підтримки церквою нового режиму – до відкритих репресій щодо кліру та мирян. Але загалом ці відносини вписуються в модель відокремлення Церкви від держави, за винятком Трансністрії (зони окупації румунських військ), де були виразні цезарепапиські ознаки.

Успіхи німецької окупаційної адміністрації у релігійній політиці змусили змінити тактику і радянське керівництво. У вересні 1943 р. поспіхом була реанімована православна Церква, яка згодом поповнилася сотнями парафій, відкритих на звільнених від гітлерівців територіях (загальна кількість православних громад в Україні наприкінці війни була біля 6 тисяч, греко-католицьких громад – біля 3 тисяч). Проте дотримання головної партійної лінії на знищення релігії як суспільного явища згодом призвело до нових масових репресій на початку 60-х років XX ст. З 1960 до 1965 рр. було закрито більше 4 тисяч храмів (48 % від їх кількості на початок 1960 р.). Права священників буди зведені до мінімуму (вони стали по суті требовиконавцями). В Україні відновлюється стан релігійної нетерпимості, завуальований законодавчими актами про свободу совісті. Інституції православної церкви (як найбільш лояльної режиму) широко використовувалися радянською владою для вирішення внутрішніх та міжнародних проблем, просування на Захід дипломатичних ініціатив СРСР.

Характеризуючи вцілому радянську модель державно-церковних відносин,

зазначимо, що при всій її змінюваності (ці трансформації були, значною мірою, позначені суб'єктивізмом й волюнтаризмом владних структур), як більш-менш усталені в ній, можна виділити такі особливості: законодавчо закріплене монопольне становище у державі правлячої партії, програмною метою якої було обмеження впливу, витіснення, а фактично - ліквідація релігії та церкви; наявність законодавства про свободу совісті та релігійні організації, яке формально декларувало окремі, поширені у світі принципи регулювання відносин між державою і церквою, але одночасно дозволяло на практиці реалізовувати політику держави і правлячої партії в широкому діапазоні – від адміністративних обмежень і гонінь до державного сприяння окремим церковним проектам і програмам; відокремлення Церкви від держави і школи від Церкви; декларування права сповідувати чи не сповідувати релігію, рівності віруючих і невіруючих, а також всіх церков, релігійних організацій перед законом; націоналізація церковної та монастирської власності (культових будівель, інших споруд, церковного майна, частина якого згодом була передана в користування його колишнім власникам; наявність системи партійно-державного контролю за діяльністю духовних структур, втручання світської влади у внутрішньоцерковні справи, ігнорування де-юре і де-факто міжнародних норм ставлення до церкви та ін.

Відзначимо, що радянська модель, будучи командно-адміністративною за своєю суттю, не могла не бути внутрішньо суперечливою, бо ж змушена була поєднувати в собі, з одного боку, партійно-державні установки на світоглядну нетерпимість до релігії, обмеження діяльності церкви, а з іншого – необхідність враховувати авторитет Церкви й відносно високий відсоток присутності Церкви і віруючих у суспільстві, особливо в Україні.

Як наслідок, законодавче унормування відносин держави і Церкви у реальному житті виявлялося значною мірою декларативним і аж ніяк не перешкоджало тримати Церкву, релігійні організації у залежному від партії та державних структур становищі, давало останнім можливість втручатися у справи Церкви, маніпулювати ієрархією, духовенством, нав'язувати централізаторські чи децентралізаторські (залежно від інтересів держави на даний момент) схеми церковних структур, робити Церкву матеріально залежною від влади.

Слід зазначити, що ця модель, формально включаючи чимало традиційних для цивілізованих суспільств положень і переносючи реальне ставлення до інституту церкви й віруючих у практичну сферу з її слабо контрольованим місцевим правовим нігілізмом, адміністративною всюдозволеністю, без особливих проблем у правовому полі поступово почала трансформуватися на практиці у напрямі світоглядно терпимої і юридично толерантної моделі після того, як у партійно-державному курсі з'явилися зрушення від конфронтаційного до відносно поміркованого і поважливого ставлення влади до релігії та Церкви. Стали очевидними усталені ознаки ослаблення напруги у державно-церковних,

особливо державно-православних відносинах.

Проте помірковані щодо Церкви підходи з боку партійно-державних чинників мали командно-адміністративну природу. Це була природна реакція влади на стійкість, стабільність реальної релігійності навіть за умов потужного атеїстичного тиску. Було зроблено спробу нейтралізувати релігійно-дисидентський рух, особливо протестантського походження, приглушити резонуючі виступи зарубіжних релігійних центрів. Зрештою, влада намагалася певними поступками перетворити релігійно-церковний інститут у незаперечно лояльний, приручений, до кінця контрольований та керований.

Модель державно-церковних відносин радянського періоду української історії виявляє надзвичайно велику залежність релігійних організацій від дозвільно-розпорядчих рішень державних органів при всій декларованій відокремленості перших. Щоб реалізувати своє право на існування й діяльність, релігійна громада чи група віруючих України мала отримати рішення про її реєстрацію, прийняте Радою у справах релігій при Раді Міністрів СРСР. Лише у Москві приймалися рішення про передачу релігійній громаді в безоплатне користування культової споруди чи майна, давався дозвіл на проведення релігійних з'їздів чи якоїсь наради. Перш ніж приступити до релігійної діяльності служитель культу мав зареєструватися в державних органах і т. п. Спеціальні дозволи виконкомів районних, міських Рад необхідні були при справлянні релігійних обрядів і церемоній під відкритим небом, на квартирах і у будинках віруючих (ст.25).

Все це в поєднанні з статтями 138, 139, 209 Кримінального кодексу Української РСР, Указом Президії Верховної Ради УРСР “Про адміністративну відповідальність за порушення законодавства про релігійні культи” (1966 р.) створювало систему такої правової регламентації державно-церковних відносин, яку важко кваліфікувати як відносини рівних і незалежних суспільних інституцій. Держава продовжувала диктувати релігійним організаціям свої правила існування й діяльності в суспільстві, жорстко реагувала на будь-які відхилення від законодавчих норм. Оскільки “Положення про релігійні об'єднання в Українській РСР” регламентувало далеко не все коло відносин держави та Церкви, то на практиці це давало можливість місцевим органам влади, державним органам, установам, організаціям надто вільно тлумачити законодавство, ставлячи на перше місце насамперед ідеологічні міркування, часто нехтуючи при цьому правовими.

Проте на практичному рівні регулювання державно-церковних відносин уже на початок 80-х років почала чітко проглядатися невідповідність законодавчих норм реаліям релігійного життя в Україні, відчуються негативні для самої держави наслідки подальших правових чи адміністративних обмежень діяльності релігійних спільнот. Останні поступово стали виходили з-під партійно-державного контролю й діяти у незалежному режимі. Перебудовчі

процеси, що розпочалися в середині 80-років в СРСР, активізували внутрішньоцерковні процеси. Не лише практики на місцях, а й партійна та державна верхівка нарешті усвідомила необхідність істотних змін у ставленні до церкви та релігії. Почалася законодавча робота з перегляду чинного тоді законодавства щодо релігійної галузі.

Все це знайшло відображення в Законі України “Про свободу совісті та релігійні організації”, який було затверджено Верховною Радою України в квітні 1991 р. і який в статусі Закону України щодо релігійних організацій,¹⁵ є фактично першим в історії України. Він став юридичним оформленням бачення державою стосунків з Церквами, релігійними організаціями в кінці 80-х років. З іншого боку, втілені в цьому Законі норми державно-церковних відносин, рівень дозволів і заборон, зафіксованих у ньому, стали логічним результатом, по-перше, всього попереднього кількавікового розвитку таких відносин в Україні, по-друге, засвоєння досвіду інших країн і цивілізацій, по-третє, відображенням межі допустимого правового простору для церкви, що міг бути наданий тодішньою державою.

Зрозуміло, що Закон України “Про свободу совісті та релігійні організації” далеко не вичерпує зміст і принципи взаємовідносин державних та церковних структур сучасної України: базові норми цих правовідносин викладені в Конституції України. Інші значимі їх аспекти відображаються і регулюються цивільним правом, Земельним кодексом, судовою системою, нормативно-правовими актами державної виконавчої влади тощо. Проте наріжні камені, базові принципи державно-церковних відносин закладені саме в цьому Законі.

Комплексний аналіз нормативних актів і правозастосовної практики у цій сфері дозволяє вичленити наступні характерні ознаки сучасної української моделі державно-церковних відносин: світський характер держави; конституційно закріплене відокремлення церкви від держави і школи від церкви; державна реєстрація релігійних організацій, надання їм статусу юридичної особи; рівність всіх релігійних організацій, віросповідань перед законом, невизнання державою жодної релігії як обов’язкової; невтручання держави в діяльність церков, релігійних організацій, коли ця діяльність не суперечить законодавству; захист державою прав і законних інтересів релігійних організацій; недопущення церкви до систематичної діяльності в структурах державної системи – в армію, в освітні заклади, лікарні, в пенітенціарну систему тощо; нефінансування державою діяльності релігійних організацій; державний курс на повернення церкві колишньої її власності (культових будівель, майна тощо); державний контроль за додержанням законодавства про свободу совісті та релігійних

¹⁵ Закон України “Про свободу совісті та релігійні організації. 23 квітня 1991 р.” // Відомості Верховної Ради України. – 1991. – № 25. – С. 283.

організацій; наявність спеціального органу з компетенцією сприяти реалізації державної політики щодо релігії, церкви і віруючих.

Система державно-церковних відносин, якою вона склалася в сучасній Україні, в своїх базових положеннях відповідає демократичним принципам, загалом задовольняє права і свободи людини, базуючись при цьому на багатовіковій спадщині врегулювання відносин між цими двома суспільними інститутами, історичних уроках як позитивного, так і негативного досвіду таких відносин.

В цілому українська модель державно-церковних відносин, попри всі некоректні, тенденційні спроби її оцінити, є досить зваженою, послідовною і демократичною, особливо у порівнянні з багатьма іншими відомими на сьогодні моделями в країнах Сходу і Заходу. Вона ні юридично, ні практично не ставить в привілейоване становище якусь одну церкву, що фактично принижувало б чи обмежувало б решту; заборонні положення Закону України зведені до мінімуму і строго відповідають Конституції України, міжнародним нормам і стандартам; послідовно проводячи принцип відокремлення церкви від держави, остання матеріально не утримує церкви, не платить заробітну плату духовенству, як це має місце в інших країнах; у зв'язку з чинним законодавством контроль з боку держави здійснюється в Україні не за діяльністю релігійних організацій, а за дотриманням ними законодавства щодо релігійної сфери, що притаманно будь-якій цивілізованій державі; такий контроль у рівній мірі стосується будь-яких суб'єктів права – державних органів, релігійних громад, посадових осіб, громадських організацій тощо; модель відображає правове забезпечення в Україні свободи совісті як віруючих, так і невіруючих, а отже повною мірою узгоджується з нормами Загальної декларації прав людини, іншим міжнародними правовими актами, учасником яких є Україна. Модель відображає важливу для сьогодення здатність національного законодавства у цій сфері бути відкритим до нових змін і доповнень, що наближає Україну до правової держави.

Контрольні завдання і запитання

1. Які основні функції релігії мають вплив на політичне життя суспільства?
2. Назвіть головні ідеї соціальних вчень різних конфесій. Як вони впливають на політичні доктрини?
3. Які існують моделі державно-церковних відносин?
4. Визначте особливості розвитку державно-церковних відносин в Україні.

Тематика рефератів

1. Об'єктивність процесу взаємовпливу релігії та політики.
2. Ідея поєднання "Божого" та "кесаревого" в історії людства.
3. Головні моделі взаємодії державних та церковних чинників у сучасному світі.
4. Розвиток державно-церковних відносин в Україні XX століття.

Рекомендована література

1. Глок Ч., Сторк Р. Американская набожность: природа религиозного долга. – С.-Пб., 1997.
2. Еремеев Д. Ислам: образ жизни и стиль мышления. – М., 1990.
3. Єленський В. Державно-церковні взаємини на Україні (1917-1990). – К., 1991.
4. Історія релігії в Україні. Навчальний посібник (За ред. А.Колодного, П.Яроцького). – К., 1999.
5. Модели церковно-государственных отношений стран Западной Европы и США. – К., 1996.
6. Мчедлов М.П. Политика и религия. – М., 1987.
7. Одинцов М. Государство и церковь (История взаимоотношений 1917-1937). – М., 1991.
8. Павлов С., Мезенцев К., Любіцева О. Географія релігій. – К., 1998.
9. Пащенко В. Православ'я в Україні. Державно-церковні стосунки. – Полтава, 1995.
10. Религия и демократия: На пути к свободе совести. – Вып. 2. – М., 1993.
11. Религия и общество (Сост. В.Гараджа, Е.Руткевич). – М., 1996.
12. Релігійна свобода: історичне підґрунтя, правові основи і реалії сьогодення. – К., 1998.
13. Релігійна свобода: природа, правові і державні гарантії. – К., 1999.