

В'ячеслав Бліхар

Львівський державний університет внутрішніх прав

## МІЖДЕРЖАВНИЙ ДОСВІД ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН У КОНТЕКСТІ СТРУКТУРИЗАЦІЇ ВЛАДИ ТА СУСПІЛЬСТВА

*У статті проаналізовано міждержавний досвід інтерпретації державно-церковних відносин у контексті структуризації влади та суспільства. Дослідження дозволяє стверджувати, що церква, співпрацюючи з іншими громадськими інститутами, перетворюється на природний компонент співпраці в системі суспільних інститутів заради добра особистості, суспільства й держави загалом*

Релігія, репрезентантом якої є церква, та культура у ширшому значенні цього слова є своєрідним тлом, перспективою, на передньому плані якої розгортаються події буття, частковим виявом якого є існування держави. Усі вони перебувають у постійному русі, трансформуючись і зумовлюючи відповідну зміну відношень між ними.

Одним із підходів до розуміння релігії, який, на перший погляд, не є таким антагоністичним щодо релігій, проте має не менш руйнівний вплив на авторитет релігії і, відповідно, церкви, є факт належності до якоїсь релігії лише "на папері". По суті ж, такий адепт не виконує більшості релігійних вимог щодо свого життя, задовольняючись лише виконанням деяких зовнішніх обрядів, зовсім не турбуючись про розуміння їхнього внутрішнього значення, не беручи до уваги потреб морально-духовного вдосконалення та всіх вимог, які з нього випливають. У цьому контексті цікавими є роздуми Д. Штюдеманна про духовно-релігійний стан сучасного німецького суспільства [1], чимало рис релігійного життя якого властиві й українському народові. Можна сказати, що його рефлексії були спровоковані однією фразою – "постатеїстичне суспільство",— яка його одночасно здивувала й зацікавила, відтак зумовила глибший аналіз релігійно-духовної ситуації в країні. Атеїстична ідеологія панувала в НДР з 1949-го до 1990 р. і охоплювала лише п'яту частину німецького населення, та навіть у такій ситуації багато людей підтримували тісні контакти з церквою. Внаслідок такого стану речей у сучасній Німеччині сам термін "постатеїстичне суспільство" майже не вживається. Суспільство зовнішньо-офіційно вважається релігійним, проте переважна частина населення "почувається дуже далекою від Церкви, релігії та Бога" [1, с. 90].

Хоча зміни, які відбулися в останні десятиріччя, дуже важливі, проте вони не є катастрофічними щодо перспективи духовного розвитку суспільства за сприяння творчої співпраці держави та церкви. При цьому важливо

пам'ятати, що дія повинна бути втіленням у життя глибокого розуміння етичних норм, які, як влучно зауважив Д. Штюдемманн стосовно свого народу, є "зафіксовані в основному законі та ґрунтуються на традиціях світогляду, який корінням своїм сягає у християнство" [1, с. 92]. Звичайно, не кожна держава побудована на етичному фундаменті християнської релігії, але етичне підґрунтя має кожна релігія і навіть ідеологія, тому ця ідея Д. Штюдемманна, мабуть, буде актуальною і для будь-якої іншої, навіть не християнської країни, якщо етичне вчення чи то релігії, чи ідеології співпадатиме з тими вічними позачасовими трансцендентними цінностями, які надають сенсу існування людському буттю.

Наприклад, М. Фрідман порівнює державу одночасно з творцем правил гри та її третейським суддею. Він чітко розмежовує щоденну діяльність людей та звичаєвий і законодавчий лад, який окреслює межі цієї діяльності. Сама діяльність подібна до учасників гри, а лад як такий нагадує правила, згідно з якими здійснюється гра [513, с. 779]. І, як будь-яка гра, потребує прийняття гравцями самих правил гри та існування третейського судді у разі виникнення спірних питань. І для нормального функціонування суспільства, і для забезпечення його життєдайності існує потреба, щоб усі його члени погоджувалися з тими правилами, які допомагають їхнім стосункам набути гармонійного ладу. Очевидною є й потреба в існуванні деякого механізму, який виконував би функцію забезпечення дотримання правил всіма членами суспільства. Отож кожний гравець цієї своєрідної гри, яким є життя, одночасно є і вільний, і обмежений. Свобода одного індивіда закінчується там, де починається свобода іншого. Власне держава й покликана бути гарантом підтримання правил, які забезпечували б свободу кожного члена суспільства, або, якщо точніше, то правила, які мала б підтримувати влада, полягали б у захисті індивіда від свободи іншого індивіда.

Більшість ситуацій і справді не є складними щодо вирішення спірних питань, наприклад, право і свобода на життя та здоров'я одного індивіда ніколи не можуть порушуватися свободою іншого індивіда, що бажає розваг, іншими словами, один не може розважатись так, щоб відбирати здоров'я і навіть життя в іншої людини. У цьому випадку право на здоров'я та життя має вищий пріоритет, ніж право на розваги. Утім, деколи саме поняття свободи, детерміноване тими чи іншими чинниками, можна розуміти діаметрально протилежно. Яскравий приклад наводить М. Фрідман – приклад розуміння свободи в економічній сфері, де наявний конфлікт між свободою конкурувати та свободою об'єднуватись. Так, у США під поняттям вільного підприємництва розуміли те, що будь-хто має право засновувати підприємство, при цьому вже наявні підприємства не мають права не допускати до ринку підприємства-конкурентів. Єдине, що вони можуть, це в чесній конкуренції показати вигіднішим для споживача

свій продукт, завдяки чи то кращій якості, чи нижчій ціні. Натомість у традиції континентального розуміння поняття "вільне підприємництво" трактували насамперед як свободу вже наявних підприємств робити все для своєї вигоди – сюди входило і фіксування цін, й інші заходи, скеровані на те, щоб якомога більше утруднити прихід на ринок реальних та передбачуваних конкурентів [2, с. 779–780].

З наведених прикладів можемо висновувати, що уряд, який діє в межах якогось одного з цих підходів, зможе легко вирішити конфліктну ситуацію у сфері вільного підприємництва, проте уряд, який буде вимушений діяти в умовах мультикультуральності, з уваги на складність самого феномена, який проходить через увесь зріз культурно-суспільно-політичних відносин, змушений буде шукати нові шляхи для замирення конфліктних сторін з різних світів. Зрештою, саме в останні десятиліття ХХ ст. мультикультуралізм став однією з найважливіших тем політичної філософії. Мабуть, найяскравішим прикладом країни, в якій в силу суспільно-історичних передумов він набув важливого значення, є США. Зі зміною концепції ставлення до мігрантів у цій країні відбувається перехід в інтерпретації співвідношення різних культур від *melting pot* (плавильного казана) до *salad bowl* (салатниці) [3, с. 327]. І якщо перший вираз передає факт переплавлення всіх складових американської культури на щось єдине, спільне, то вже друге поняття, визнаючи внесок кожного з компонентів, все одно залишає його незмінним у складі цілого (подібно до того, як кожний інгредієнт є незмінним у салаті).

Задля добра своїх громадян держава завжди повинна знаходити комунікативні підходи, щоб, з одного боку, захистити одних громадян від свавілля інших, а з іншого – використати весь суспільно корисний позитивний потенціал, носіями якого можуть бути навіть ідеологічно протилежно настановлені індивіди чи навіть цілі соціальні групи. Цікавою в цьому ракурсі може бути система Конкордатів, або угод, які мають характер юридичних міжнародних документів між Католицькою церквою та цілою низкою країн. Характерним є те, що не в усіх цих країнах переважають католики. Наприклад, в Естонії їх менше порівняно з протестантами. Самі ці угоди не надають якогось привілею власне Католицькій церкві – такі самі угоди з державою може скласти будь-яка церква. І хоча Католицька церква, згідно з канонічними нормами, є відокремленою від держави, та все ж таки вона завжди шукає шляхів для здійснення активної суспільно-будівної співпраці задля добра людини. У цих угодах держава визнає церкву як юридичну особу і співпартнера в соціальній діяльності. Церкві, з одного боку, гарантується свобода у справах практикування духовного життя, а з іншого – наголошується на співпраці в соціально-культурних сферах, маючи на увазі, що віряни є одночасно й громадянами цієї держави. Прикладом спільної позиції в

соціальної сфері церкви та держави може бути їхнє двостороннє визнання права батьків щодо вибору способу виховання. Так, у Конкордаті між Польщею та Святим Престолом сказано: "Визнаючи право батьків на релігійне виховання дітей та принцип толерантності, Держава гарантує, що початкові та середні державні школи, а також дошкільні навчальні заклади, керовані світською адміністрацією або в яких існує самоврядування, впроваджують, залежно від бажання зацікавлених осіб, викладання релігії в рамках відповідної шкільної чи дошкільної навчальної програми" [4, с. 81]. Це визнання за батьками права вибирати спосіб виховання своїх дітей належить до природного права, до якого і Держава, і Церква ставляться з повагою. Крім того, це право батьків підтверджено і світськими, зокрема Всесвітньою декларацією прав людини, і церковними документами, зокрема Декларацією Другого Ватиканського Собору – *Geavissimum Educationis*. Відзначимо, що така соціоцентрична конструктивна співпраця буде корисною для будь-якого суспільства, оскільки мета Держави та Церкви в цьому випадку збігаються, і їхні спільні зусилля спрямовані на побудову морально здорового суспільства, яке при його культивуванні створює ідеальні умови для зростання та розквіту кожного індивіда, а отже, приводить до здійснення реалізації внутрішньо буттєвого його покликання.

Одним із прихильників ідеї гармонійної співдії церкви та держави можна назвати К. Победоносцева. Він дуже обережно підходить до встановлення правил з боку держави стосовно свого населення. Держава, не залежно від того, чи сильна вона, не може грубо втручатися в ті глибокі сфери самосвідомості людей, які сформовані духовними цінностями і які не залежать від зовнішніх умов існування, але через реалізацію, матеріалізацію своїх ідей самі змінюють і впорядковують зовнішній світ. Як влучно зауважує К. Победоносцев, державна влада утверджується на "єдності духовної самосвідомості між народом та урядом", і влада починає руйнуватися від того моменту, "коли починається роздвоєння цієї на вірі збудованої свідомості" [5, с. 75]. Коли існує єдність народу та уряду, що має спільний для них обох духовний фундамент, народ може перенести багато незгод та труднощів. В умовах відсутності такого спільного фундаменту влада поступово перетворюється на своєрідного зовнішнього контролера, який, стараючись контролювати якомога більше, починає втручатися у ці аксіологічно-внутрішні сфери людської особистості, які за своєю внутрішньою природою є вищими від її компетенції, живуть за своїми духовними законами.

Відносини між тоталітарною державою та церквою мають свої особливості. Проаналізувати їх спробував К. Довсон [6]. Вершина його творчої активності припала на першу половину ХХ ст. – період Світових воєн та й розвитку двох великих тоталітарних систем у Німеччині та

СРСР. Будучи ровесником їхнього виникнення та розквіту, К. Довсон намагався осмислити те, свідком чого був сам. Він спостерігав посилення державної влади загалом, і не лише в тоталітарних системах, де прогрес її зміцнення дійшов до онтологічної межі, точки, звідки відкривалося зовсім інше сприйняття, ніж те, яким воно було ще до того, коли міць державної влади давала змогу проникати в різноманітні сфери існування своїх громадян. Він був свідком зростання контролю держави над різноманітними сферами, при цьому держава перебирала на себе щораз нові функції, які раніше були компетенцією або церкви, або родини, або іншої соціальної інституції. Якщо в давні часи державний діяч займався переважно проблемами збереження внутрішнього порядку та захисту від зовнішніх ворогів держави, то пізніше дедалі більше питань соціологічного характеру, як і духовно-культурного, переходять до сфери його зацікавлення.

У комуністичних державах, скажімо, наявний постійний конфлікт між державою та релігією, де перша старається усякими засобами відсторонити церкву від впливу на життя суспільства, перетворити її на маргінальну інституцію соціально неактивних членів суспільства. Причиною такого ворожого ставлення комунізму до релігії є навіть не політична його форма, а філософія самого комунізму, який фактично пропонує свій, конкурентний до християнства шлях спасіння. Іншими словами, не тоталітарний характер комуністичного режиму штовхає його до переслідування релігії, а своєрідна, можна сказати, релігійність самої комуністичної філософії. І хоч ідеалом держави, як уявляв її Маркс, мала б бути церква безбожників-тріумфаторів, проте пролетарська диктатура в комуністичній державі творила зовсім іншу реальність – безбожну войовничу церкву [6, с. 473–475].

Щодо фашизму влучно висловився Ф. Фюре: "Фашизм – не тільки дух, не тільки доктрина; це також стратегія, і навіть більше, ніж стратегія: це бажання владарювати" [7, с. 271]. Що стосується його ставлення до релігії і, відповідно, до церкви як органу її реалізації, то воно відрізняється від того, що було в тоталітарних комуністичних державах. Окрім того, ставлення фашистського режиму до церкви відрізнялося в Італії і Німеччині. В Італії уряд досить поважно ставився до інституції церкви, визнаючи за нею важливий культурно-соціальний вплив, та намагався навіть інкорпорувати її до своєї системи, визнаючи деякою мірою етичний фундамент державної влади. Натомість у Німеччині ситуація була зовсім іншою: у німецькому націонал-соціалізмі досить відчутним був політичний та расовий містицизм – своєрідна форма релігії, – який у перспективі призводив до конфлікту церкви та держави. І хоч ця "релігія", на відміну від, наприклад, комунізму, була досить розпливчатою та непослідовною, однак мала і свої характерні вияви, які свого часу виділив

К. Довсон: 1) неопоганство пангерманського руху; 2) аріанізоване та націоналізоване християнство; 3) расово-націоналістичний ідеалізм, який, намагаючись створити свою етичну та міфологічну системи, претендував замінити християнську теологію та етику [6, с. 476].

Як зазначає О. Боголепов, у комуністичних режимах Південної та Середньої Європи "при усій широті розмаху арештів та зміщення духовенства в "народних демократіях" все ж не було такої великої кількості єпископів, священників і простих вірян, розстріляних, замучених, що померли у тюрмі чи на засланнях, як у Радянській Росії" [8, с. 194].

Знаковими можна вважати домовленості між польським урядом та єпископатом римо-католицької церкви, які надавали представникам церкви багато прав. Сама угода була оформлена у 1950 р., і прикметним є те, що це не був новий конкордат, адже папа його не підписував. Угоду було прийнято єпископами римо-католицької церкви в Польщі. Відповідно до цієї угоди, Польська католицька церква зберігала зв'язок із папою, який визнавався вищою владою в церкві в питаннях, що стосуються церковної юрисдикції, моральних аспектів життя та догматичних істин віри. Визнання державою релігійної свободи не обмежувало авторитет папи лише в цих трьох перерахованих вище сферах – тоді, як в усіх інших випадках, єпископи мали б керуватися інтересами держави. Остання теж пішла назустріч церкві, оскільки дала гарантію стабільності і незмінності сучасної системи релігійного навчання у школі. Цікавою формою співпраці в цьому напрямку було те, що для запровадження програми релігійного навчання та призначення інспекторів із контролю за ходом виконання релігійного навчання мали спільно брати участь представники і влади у сфері освіти, і церковної влади. Окрім того, викладачі релігії отримували рівні права з іншими викладачами, що відповідно й позначалося на оплаті праці. Промовистим прикладом бажання держави йти назустріч церкві було також те, що в тих місцях, де були школи без релігійного виховання, батькам забезпечували можливість віддавати своїх дітей у школи, де викладали предмет, що стосувався релігії.

Конструктивна співпраця між церквою та державою не обмежувалася лише сферою освіти, вона проникала у багато інших сфер соціального життя.

Дедалі більше дослідників звертають увагу на тривожні симптоми сучасного суспільства, яке хоч і є далеким від тоталітаризму, проте часто можемо спостерігати гіпертрофовані функції держав, коли вони намагаються контролювати сфери, які, по суті, не підконтрольні їм. Наприклад, Н. Бусова застерігає перед небезпекою щодо поневолення громадянського суспільства державно-адміністративною системою, з одного боку, і безконтрольною економічною владою – з іншого [9]. Щодо влади як такої, то М. Фуко свого часу виділив два рівні аналізу її феномена: 1) мікрологічний, де відбувається дослідження дій

індивідуальних носіїв влади, які приймають те чи інше рішення, а отже, беруть на себе відповідальність за їх утілення; 2) макрологічний, за яким здійснюється аналіз безособових систем, що намагаються впорядкувати відносини між суб'єктами, проте часто це намагання переростає в мережу системи, заручниками та невільникими якої стають ті, кому ця система мала б слугувати.

Правові європейські реформи XVIII ст. мали своєю метою не пом'якшити покарання злочинців, а зробити їх ефективнішими, оскільки застосування жорстокості мало допомагало в запобіганні злочинності, часто навіть провокувало ще більшу злочинність [10, с. 305]. Наприклад, спостерігалася чітка кореляція між кількістю публічних страт та кількістю вбивств у тому місці, де ті страти відбувалися [11, с. 62]. Ці реформи, сприяючи щоразу більшому нарощуванню контролю влади над суспільством, зрештою, у XX ст. і призвели до утворення масових форм соціальності тоталітарного типу, які засвідчили всю недієздатність такого підходу до людської особистості і змусили шукати нові шляхи для здійснення державою своєї місії. І в цьому випадку церква, як інституція зовсім відмінна від держави, може багато в чому запропонувати останній перспективи здійснення спільної справи.

Відокремлення церкви від держави можна розглядати двояко. З одного боку, під цим можна розуміти встановлення чіткої межі між громадянським суспільством і державою, а з другого – між державою і церквою, які існують паралельно і кожна виконує свої функції. Тобто держава не впливає на виховання та призначення релігійних провідників за умови, що вони діють у межах права, а церковна структура – не має безпосередньо втручатися у функціонування органів державної влади, якщо ті справно виконують покладені на них функції. Тож за такого підходу кожна із тих структур має свій простір, на якому здійснює лише їй властиве служіння стосовно суспільства.

Інший підхід до розуміння відносин між церквою та державою полягає в тому, що держава вбачає в церкві можливість задоволення лише одних із численних потреб своїх громадян – релігійних. За такого підходу не враховується той факт, що будь-яка релігія спрямована на метафізичний вимір існування світу та аксіологічно-онтологічних глибин людської особистості. З огляду на це, церква, одна з функцій якої полягає в оберіганні та реалізації цих фундаментальних принципів існування Всесвіту, не може бути осторонь, коли їх грубо порушують у суспільстві.

Суспільне життя завжди дуже тісно пов'язане з особистістю. Воно є своєрідною реалізацією духовного життя його індивідів. Інституція держави з'явилася пізніше від існування суспільного життя як такого. Так, С. Франк [12] висвітлює процес розвитку держави: на початку свого існування суспільство функціонувало на основі правил, яких ніхто

свідомо не вводив, але які утворилися внаслідок самого життя, були вираженням самоочевидних істин у світі суспільного існування, при цьому ці правила діставали релігійну санкцію. На цьому етапі таке суспільство ще не знає історії, просто перебуває в бутті, спеціально ніким, окрім умов зовнішнього середовища, не кероване. Лише під впливом якоїсь значної зовнішньої небезпеки суспільство покидає цей не керований ніким стан, і під впливом інстинкту самозбереження представники такого суспільства починають усвідомлювати потребу в існуванні своєрідного органу захисту всього суспільства від зовнішніх чи внутрішніх небезпек, виявом якого буде свідомо організація дисципліни та відповідного напрямку розвитку. На цьому етапі функції держави зводяться лише до тимчасового воєнно-адміністративного керування, яке лише пізніше починає розширювати свої межі. Одним із напрямків розширення є вектор часу, бо стає не просто тимчасовим органом керування під час війни, але виконує свою функцію керування та планування і в мирний час, переходячи при цьому із тимчасового статусу в постійний. Іншим вектором розширення є глибина суспільного впливу, оскільки перетворюється із військово-організаційного органу часу війни на адміністративно-впорядковувальну структуру мирного часу, проникаючи щоразу в нові сфери існування людини. Більш розвинуті члени суспільства стають на його чолі, захищаючи суспільство від зовнішніх ворогів, і завдяки своїм заслугам стають носіями державної влади.

Підсумовуючи, відзначимо, що відносини між церквою і державою, з уваги на те, що обидві інституції складні й детерміновані багатьма чинниками, не завжди піддаються опису прямолінійної структури. І держава, місія якої полягає у впорядкуванні відносин між членами суспільства та створенні оптимальних умов для онтологічного розвитку кожного з них, і церква, яка покликана пробуджувати й заохочувати цю трансцендентально-аксіологічну складову структури людської особистості, залежать від суспільно-історичного розвитку людства. Різні експерименти їхньої взаємодії упродовж людської історії засвідчили, що найбільш оптимальним щодо їх взаємовідносин може бути лише співпраця. І тоталітарні, формально релігійні режими, які заперечували цінність церкви, ставлячи себе на її місце і продукуючи свою, як правило, антиантропологічну релігію, і атеїстичні режими, які також пропонували свій заміник для задоволення духовної потреби людської особистості, – усі вони, маючи деформоване розуміння функцій держави (надавали їй забагато повноважень, яких вона не могла виконувати і опинялась в онтологічній безвиході), і церкви (помилково зводили її лише до зовнішньої обрядовості та маргінальної структури), а також не визнаючи права на існування потреб аксіологічно-трансцендентних потреб людської особистості, вибудовували неправильні форми відносин між церквою та



державою до антагонізму й неконструктивності, які, зрештою, підривали позиції не лише церкви, а й держави. Натомість, коли кожному з цих складників відводилася окрема роль, до якої вони й покликані, то спостерігався чіткий прогресивно-креативний розвиток суспільства та взаємозміцнення позицій держави і церкви. Отож у своєму існуванні обидві покликані до співпраці, а не до конфронтації, тому що найближчі їхні цілі – щастя й онтологічне розкриття реалізації їхніх членів – чи то громадян держави, чи то вірних церкви – збігаються.

### **Список використаних джерел та літератури**

1. Штюдемманн Д. Про віротерпимість у вільному суспільстві / Д. Штюдемманн // Дух і Літера.— 2003.— № 11/12.— С. 90–92.
2. Фрідман М. Роль уряду у вільному суспільстві / Мілтон Фрідман // Лібералізм: антологія / [упоряд. О. Проценко, В. Лісовий].— К. : Смолоскип, 2009.— С. 774–783.
3. Європейський словник філософій: лексикон неперекладностей.— К. : Дух і Літера, 2011.— 576 с.
4. Етерович М. Співпраця між Державою та Церквою у справах виховання на благо сім'ї / М. Етерович // Дух і Літера.— 2003.— № 11/12.— С. 76–85.
5. Победоносцев К. П. Государство и Церковь : в 2 т. Т. 1 / К. П. Победоносцев.— М. : Ин-т рус. цивилизации, 2011.— 704 с.
6. Довсон К. Релігія й тоталітарна держава / Крістофер Довсон // Консерватизм: антологія / [упоряд. О. Проценко, В. Лісовий].— К. : Смолоскип, 2008.— С. 472–480.
7. Фюре Ф. Комунізм і фашизм / Франсуа Фюре // Дух і Літера.— 2007.— № 17/18.— С. 246–325.
8. Боголепов А. А. Церковь под властью коммунизма / А. А. Боголепов.— Мюнхен, 1958.— 202 с.
9. Бусова Н. А. Модернизация, рациональность и право / Н. А. Бусова.— Харьков : Прометей-Прес, 2004.— 352 с.
10. Бачинин В. А. История западной социологии : учебник / В. А. Бачинин, Ю. А. Сандулов.— СПб. : Лань, 2002.— 384 с.
11. Кистяковский А. Ф. Исследование о смертной казни / А. Ф. Кистяковский.— Тула : Автограф, 2000.— 272 с.
12. Франк С. Л. Духовные основы общества: введение в социальную философию / С. Л. Франк // Русское зарубежье: из истории социальной и правовой мысли.— М., 1991.— С. 418–433.

### ***Wiaczesław Blichar. Doświadczenie międzypaństwowe w interpretacji stosunków państwowo-kościelnych w kontekście strukturyzacji rządu i społeczeństwa***

*W artykule przeanalizowano doświadczenie międzypaństwowe w interpretacji stosunków państwowo-kościelnych w kontekście strukturyzacji rządu i społeczeństwa. Przeprowadzone badanie pozwala stwierdzać, że kościół, współpracując z innymi instytucjami publicznymi, staje się naturalnym*

*komponentem współpracy w systemie instytucji społecznych dla dobra tak osobistości jak i społeczeństwa i państwa ogółem.*

***Viacheslav Blikhar. The Interstate Experience of the Relations between Church and State that is Interpreted in the Context of the Government and Society Structuring***

*The interstate experience of the relations between church and state that is interpreted in the context of the government and society structuring is analyzed in the article. The research suggests that the Church in cooperation with other public institutions becomes a natural component of cooperation in the system of public institutions both for the personality good on the one hand and society and the state good on the other hand.*