

ВЗАЄМВІДНОСИНИ ДЕРЖАВИ ТА ЦЕРКВИ: МЕТОДОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ

Проблеми державно-церковних відносин в сучасній Україні були і залишаються в центрі підвищеної уваги як науковців, так і органів державної влади, громадських і релігійних організацій. Вони мають високий рівень суспільної актуалізації. Їх осмислення в практичному, а також і в теоретичному сенсі є важливим і необхідним. Це детермінується тими трансформаційними процесами, що відбулися і/або відбуваються в Україні, кількісними та якісними змінами в релігійному середовищі, зростанням ролі релігійного фактора, а в цьому зв'язку – і потребою серйозних корекцій системи державно-конфесійних відносин, правових засад забезпечення свободи релігії, свободи діяльності релігійних організацій.

Ключові слова: церква, національна церква, держава, державно-церковні відносини.

Актуальність дослідження питання взаємовідносин держави та церкви та їх регулювання визначається соціально-політичною важливістю процесу покращення державно-конфесійних відносин на Україні. Вироблення чіткого методологічного інструментарію повинно лягти в основу вироблення державної політики по відношенню до церкви та зворотного процесу врегулювання церковно-державних відносин.

Метою статті є аналіз феномену національної церкви та взаємин між церквою та державою протягом історії.

Найбільше богословське визначення Церкви, пов'язане з Євхаристією, – *Corpus mysticum* (містичне тіло) – в середні віки стало екстраполюватися на перші національні монархії. В уяві тодішніх богословів і правителів містичне тіло – це також і тіло держави, – яка за допомогою цього символу зводиться до абстракції й отримує право вимагати від своїх підданих послугу і самопожертви: можна "померти за батьківщину", не думаючи про конкретну державу і короля, наділеного "двома тілами": фізичним, тобто смертним і індивідуальним, і тим, що залишається по смерті монарха. Відомий вислів: "Король помер, нехай живе король!" – свідчить про те саме [1].

На переконання знаного богослова Гі Бедуела, не існує прекраснішої алегорії Церкви в її історичному аспекті, ніж п'ять видів "Пастиря Єрми" – книги, написаної у II ст. в межах Римської Церкви. Спочатку Церква постає тут як "старця, що сидить у кріслі в сяючому вбранні і тримає в руках книгу", закликаючи до навернення і покаяння (Видіння I, 2): "Не переставай виправляти дітей своїх, бо я знаю що якщо вони приносять покаяння з глибини серця свого, то будуть записані в книгах життя разом із Святими" (Видіння I, 3). Ця жінка не Сивілла, як вірить Єрма, а Церква, "літня, оскільки була створена раніше за все інше" (Видіння II, 4). Під час двох таких видів вона поступово молодіє і стає "гарною, веселою, зовнішньо привабливою", "бо ті, хто покається цілком омолодяться і зміцняться" (Видіння III, 13). І, нарешті, під час четвертого видіння назустріч виходить молода дівчина, "мов наречена, прикрашена

для мужа свого (див. Пс. 18,5; Од. 21,2), вся в білому, у білому взутті, у покривалі до самого чола та з шапочкою на голові. У неї було біле волосся" (Видіння IV, 2) [2].

Заперечуючи роль Церкви в національному відродженні, часто посилаються на євангельське вчення, що для християнина немає ні елліна, ні іудея, ні скіфа. При цьому ці слова витлумачують так, як їх розумів сам Ісус Христос: ти можеш бути християнином, залишаючись в своїй національності. Згадаймо тут принагідно Христову П'ятидесятницю. Посилаючи апостолів до різних народів, Христос велів говорити з ними їхніми мовами. Саме на основі своєрідного, зумовленого історією і культурною традицією прочитання вчення Ісуса Христа кожним народом з'являються в християнстві національні церкви. Хіба можна ототожнювати Грузинську Православну Церкву з Грецькою або ж Вірменську Апостольську з Російською? Та й Українське Православ'я, оформлене Петром Могилою, у своїх виявах відмінне від Московського.

Поняття національна Церква фіксує своєрідно інституалізоване й ієрархізоване об'єднання послідовників певної національної релігії, через яку вона виражає свою сакральну, етноінтегративну функціональність. В ролі національних Церков виступають конфесійні об'єднання певного етносу, які, функціонуючи в певний часовий проміжок історії, опираючись на свою етноконфесійну традицію, використовуючи мову свого народу як богослужбову й маючи масове поширення серед населення певної країни чи території, сприяють розвитку етнокультури, національної самосвідомості й державності своєї нації, утвердженню її національної ідентичності. Відтак національною постає не та Церква, яка використовує у своїй назві щось від корінного етносу ("українська" чи "України"), функціонує на його рідній землі чи має порівняно тривалу тут свою історію. Якщо Церква ігнорує в своїй діяльності національну мову корінного етносу, цілковито підпорядкована в своїй діяльності зарубіжному центру, який нехтує національні інтереси українства, а то й працює проти української суверенності, то вона не є українською навіть за умови належності значної кількості її парафіян до українського етносу. Вона у своєму функціонуванні постає як Церква центру своєї юрисдикції, зрештою – українофобською інституцією, доводить відомий український вчений А. Колодний [3], з міркуваннями якого важко не погодитись.

Першим філософом середньовіччя, який провів розподіл між видимою і невидимою Церквою, був Аврелій Августин [4]. Обґрунтовуючи нову концепцію історії, він відхилив циклічність і виходячи з ідеї відносного часу, найбільш повно розкрив сутність теоретико-пізнавальної проблеми, що пов'язана з аналізом історії людства.

Систематичний розгляд цієї проблеми Августин подає у працях "Про град Божий" та "Сповідь". У книзі "Про град Божий" богослов витлумачує час в історичному аспекті, як одну зі змін історичного процесу, деякий феномен, що дозволяє встановити порядок конкретних історичних подій. Взагалі, слід вказати, що розгляд проблем історії у Августина слугував суто практичним цілям. Августину необхідно було прояснити різни-

цю між людським і Божественним передбаченням, часом та вічністю. Розподіливши події на людські – земні, що відбуваються у часі, й події вічні, позачасові, що належать Богові, він здійснив розподіл між людиною та "космосом". Августин дає відповідь на важливе питання про те, що робив Бог перед тим, як створив Небо і Землю. На його переконання, час створено разом зі світом, а такі поняття як "тоді" і "перед тим" можна використовувати тільки там, де існує час. А перед створенням світу, часу не було взагалі. Історія і час виникають разом зі світом.

Одним із визначальних аспектів ранньохристиянської ідеології, творцем котрої був Августин, була воля. Якщо проблема людської долі та добродійності для античності – це проблема знання, то в християнстві домінуючою стала ідея природженої духовності. Тобто недостатньо знати добро, необхідно йому слідувати – проблема волі. У Августина зло є порушення світового порядку буття, відхилення від буття повного до менш повного. Падіння людини стало можливим з двох причин: по-перше, внаслідок створеності волі з ніщо; по-друге – через свободу. Але падіння не є необхідним. Тому що з ніщо – лише можливість падіння, а свобода дозволяє йому запобігти (тобто надати перевагу благу). Після падіння воля такою мірою спотворилась, що повернення її до нормального стану неможливе без допомоги згори – тобто благодаті. Бог знає все наперед: хто буде врятований, а хто загине. Але людина сама вибирає. Сила, якою вона рухається у виборі – це сила любові. Справжнє благо полягає лише в тому, щоб насолоджуватися Божественним, а іншим – лише користуватися. Протилежність благу – жити сам по собі. Це уподібнює людину дияволу. Відтак головна повинність людини – подолання себелюбства. Долі людської особистості подібна й історія людського роду. Особливе місце в Августина займає тема історії. З нього починається християнська філософія історії, яка викладена у творі "Про Град Божий". Двома видами любові створюються два гради, тобто два світи, два способи людського буття. Ідея лінійної історії, поступового руху до найвищої моральної досконалості – до того часу, коли переможе благодать, і для людей стане неможливим грішити. Спільнота праведних – Град Божий (не тотожне земній церкві). Ті, хто живуть згідно гордині – Град земний (тобто земна держава). Вони співіснують у суміші й у відокремленості та постануть, згідно твердження Августина, лише за Другого пришестя Спасителя [5].

У контексті даного дослідження особливо важливе методологічне значення має здійснений А. Блаженним розподіл на Церкву видиму і невидиму. Релігійність у душі людини – це невидима церква, а видима Церква виступає для нього як певна організація.

Отже, земна Церква є ієрархічною релігійною організацією, яка складається з духовництва і мирян, і яку об'єднують догми і обряди. Слід наголосити, що такий підхід, що висвітлює суто богословське розуміння Церкви, слід враховувати при аналізі церковно-державних відносин та розробці державно-церковної політики.

Християнство стало базисом європейської культури не тільки в Середньовіччі, але й у подальшій історії людства. Відтак, домінування якісно нової світоглядної позиції принесло й докорінний новий спосіб мислення. Це сприяло безумовній універсалізації ідентифікаційних процесів [6]. Людина розчиняється у релігійному бутті, і відповідно, що Град Земний стає для неї несуттєвим, натомість її більше приваблює Град Небесний, Божий. А "орієнтація на Бога наділяє Я безкінечністю" [7]. Епоха Середньовіччя принесла поширення догматичного релігійного світогляду. Відтак, виникає низка сприятливих обставин для розвитку ідеології саме в релігійній формі. У багатьох середньовічних державах офіційна релігія та державна ідеологічна доктрина фактично становили одне ціле.

Торкаючись історичних аспектів проблеми, можна констатувати, що історія питання відносин між церквою й державою бере свій початок у Римську добу. Римські імператори виходили з ідеї повної влади над світом, верховна влада була сакралізована. У даному контексті Н. А. Бердяєв писав: "Суверенна, необмежена й самодостатня державність у всіх її історичних формах, минулих і майбутніх, є результатом обожнювання волі людської, багатьох або всіх... є релігія людського, суб'єктивно-умовного, поставлена на місце релігії божественної..." [8].

Держава знає власну спокусу заступити для людей місце Бога і Церкви. А саме, держава – особливо імперія – схильна оголошувати себе вічною і цінною, вважати себе "земним Богом", який дарує людству всі блага. Відомий православний теолог О. Г. Флоровський в книзі "Шляхи російського богослов'я" пише: "Рим пропонував "мир" і "справедливість" усім людям і народам, над якими він панував. Він стверджував, що є остаточним втіленням "гуманності" всіх людських цінностей і досягнень" [9]. І сьогодні існують утопічні претензії держав та імперій на те, що саме вони дають власним (і навіть чужим) громадянам всі земні блага та цінності. І деякі християни їх підтримують. Хоча, на нашу думку, церква може існувати незалежно від держав і імперій, а держави та імперії не можуть існувати як гуманні без натхнення з боку християнських ідеалів. Так само як тіла не можуть існувати без того, щоб оживлятися душею. Як зазначає О. Г. Флоровський, особливе значення мав візантійський урок.

Міркування О. Флоровського доповнює митрополит Андрій Шептицький. Першим завданням візантійців була "секуляризація" образу держави. Для цього церква і відмовилася визнавати імператора власним главою. Держава і церква стала двома різними інститутами єдиного християнського суспільства. Взаємодія цих інститутів виключала їх злиття в єдине ціле. Канони забороняли церковним очільникам керувати державою. Імператор визнавав самостійність священства і ніколи не претендував на те, щоб стати "за сумісництвом" патріархом [10].

Важливість середньовічного досвіду розділення держави і церкви полягає в тому, що таке розділення було проведене внаслідок наполягання церкви на власній самостійності. Для О. Г. Флоровського принци-

пово важливим було розуміння візантійцями того, що держава і церква існують для людей. Держава є способом наведення порядку в справах земних, оскільки держава забезпечує безпеку громадян та можливу ступінь життєвих благ для суспільства. Принципово важливо, що держава існує не заради самої себе і не заради збереження церкви: вона існує для громадян, їх безпеки і благополуччя. Тим більше церква не існує заради держави, навіть якщо ця держава – всесвітня християнська імперія. Церква існує заради спасіння душ людей. О. Г. Флоровський говорить про реалізм візантійців. Занадто часто дослідники та ідеологи приписують візантійцям різні достоїнства та гріхи, різного роду концепції державного та імперського життя, говорячи про цезарепапізм та руйнівну роль імператорів-еретиків. О. Г. Флоровський наголошує на необхідності вдивитися в суть візантійської історії, в саму букву візантійських законів та канонів. І при уважному розгляді виявиться, що Візантія не знала того самодержавства, яке було в Росії і призвело до її краху. Не знала і того підкорення церкви державі, яке обезсилило РПЦ в синодальний період. Візантія мала власну специфіку. У ній завжди зберігалася хоча б формально процедура вибору імператора народом, патріархи завжди мали змогу відстоювати власну церковну політику і разом з чернецтвом завжди перемогли імператорів-еретиків.

Для О. Г. Флоровського дуже важливим є висновок: Візантія була кращою за Росію, але навіть вона не була ідеальною. І саме тому Візантія занепадала. Тим більше не могла історично встояти російська автократія та російський цезарепапізм. Для Візантійської та Російської імперії прийшов час суду, настали власні есхатологічні часи [11].

У сучасному світі розділення держави і церкви стало юридично закріпленням у більшості країн світу. Також у великій кількості країн законодавчо врегульована сфера взаємодії держави і церкви. О. Г. Флоровський вбачає в такій практиці вірність візантійській лінії розвитку церковно-державних відносин, можливість для церкви вільно і безборонно проповідувати Христа і здійснювати діло спасіння.

Погляди релігійних діячів на державно-церковні стосунки заслуговують на те, аби зупинитись на них детальніше. Богослови стверджують: Церква як боголюбський організм має не тільки таємничу суть, непідвладну стихіям миру, але і історичну складову, що входить в зіткнення і взаємодію із зовнішнім світом, зокрема з державою. Держава, яка існує для того, щоб облаштовувати мирське життя, також стикається і взаємодіє з Церквою.

Як правило, держава усвідомлює, що земний добробут немислимий без дотримання певних етичних норм – тих самих, які необхідні і для вічного порятунку людини. Тому завдання і діяльність Церкви і держави можуть співпадати не тільки в досягненні чисто земної користі, але і в здійсненні рятівної місії Церкви. Не можна розуміти принцип світськості держави як радикальне витіснення релігії зі всіх сфер життя народу, усунення релігійних об'єднань від участі в рішенні суспільно значущих завдань, позбавлення їх права давати оцінку діям властей.

Цей принцип припускає лише відоме розділення сфер компетенції Церкви і влади, невтручання їх у внутрішні справи один одного. Церква не повинна брати на себе функції, що належать державі: протистояння гріху шляхом насильства, використання мирських владних повноважень, ухвалення на себе функцій державної влади, що припускають примушення або обмеження. В той же час Церква може звертатися до державної влади з проханням або закликом спожити владу в тих або інших випадках, проте право рішення цього питання залишається за державою. Держава не повинна втручатися в життя Церкви, в її управління, віровчення, літургійне життя, духовну практику і так далі, рівно як і взагалі в діяльність канонічних церковних установ, за винятком тих сторін, які припускають діяльність як юридичну особу, неминуче вступаючи у відповідні відносини з державою, його законодавством і владними органами. Церква чекає від держави пошани до її канонічних норм і інших внутрішніх встановлень.

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

Держава і Церква – різнорідні організації. Вони не повинні ні зливатися воедино, ні підмінювати одна другу. Держава – інститут права, порядку і викорінення зла. Господь є Бог порядку, тому Церква застерігає від тих вчень, що в ім'я мнимой свободи людини породжують хаос [12].

Однак виникає цілком природне запитання: чи можливо в дійсності обопільне співробітництво між світською і духовною владою, між царством Кесаря і царством Бога? Характерно, що багато сучасних православних богословів оцінюють можливості подібної взаємодії досить стримано. Так, протоієрей І. Мейендорф, наприклад, пише: "Союз Церкви з державою, що бере свій початок при імператорі Костянтині..., був у деякому відношенні двозначним... За волю й нові можливості Церква заплатила дорогою ціною" [13]. Представник не церковної, ліберальної інтелігенції початку ХХ ст. Д. Койген вважав по-іншому: на його погляд, світська державність стає можливою тільки з перемогою християнського світового порядку. З іншого боку, "державна влада... безумовно має потребу в релігії..., але щоб кожний з людей, що входять у дану державу, хотів погодитися з усіма іншими, щоб у цьому був не тільки момент примуса, але й момент етичного самопримуса, навіть більше: момент релігійного пориву" [14]. У підсумку Д. Койген приходять до висновку про те, що "державна влада, звільнившись від принцип пуп божества, від теократії, не зуміла довго стояти на власних ногах і завжди тяжіла до того центра життя, де існував релігійний початок" [15].

Якщо використовувати поняття "державно-церковні відносини" з метою з'ясування державної політики (або теоретичних концептів такої політики) щодо Церкви, політики, яка ігнорує традиційні для конкретної країни форми таких відносин, повністю або частково ігнорує релігійні

або міжнародно-правові норми, то, в цьому випадку, простежуються, принаймні, чотири головні напрями:

1) політика одержавлення релігії й Церкви (дореволюційна Росія, СРСР);

2) лівачко-анархістські погляди та дії – як держава, так і Церква прагнуть проводити політику щодо Церкви, релігії та віруючих через не толерантні, адміністративно-формальні, примусові заходи (переслідування – християн у Римській імперії: язичників – у стародавній Русі; сектантів і старообрядців – у Росії);

3) політика примиренства в релігійному питанні – релігія й Церква вважаються головною силою, за допомогою якої можливо та необхідно перебудувати суспільство, регулювати державно-церковні відносини та соціальні відносини в цілому ("Богошукачі" і "Богобудівники" в Росії, в кінці ХІХ – на початку ХХ ст.);

4) політика толерантності – держава не втручається у справи Церкви, а Церква – у державні справи (Україна, США).

У загальному вигляді інтерпретації державно-церковних відносин, з боку найпоширеніших в Україні церков, репрезентована такими підходами; православна Церква не надто активно захищає права людини і свободу совісті. Церковні ієрархії визнають сучасний демократичний правовий принцип відокремлення держави від Церкви і Церкви від держави. Натомість, особливо з боку УПЦ Московського патріархату, пропонується принцип "соборної демократії", який, на відміну від західної "партійності" полягає у прагненні вирішувати соціально-значущі проблеми на колективістських засадах, під егідою ієрархів РПЦ, а також пропагується ідея "воцерковлення держави". На нашу думку, джерелами такого підходу є слов'янофільські обґрунтування ідеї Церкви як "Ми", тобто ідеї общинності та соборності (О. Хомяков, І. Кіреєвський, брати С. і К. Аксакови, Ю. Самарін).

Римо-католицька церква має власне бачення проблеми свободи совісті, ставлення до держави. Вона пропагує принципи "солідарності", "спільного блага", "корпоративності", відмови від свого ототожнення з будь-якою суспільно-політичною системою, шанує демократичну систему, хоча ці головні стратегії римо-католицької церкви здатні модифікуватися в залежності від політичного режиму в конкретній державі та ставлення цього режиму до католицизму [16].

Що стосується протестантизму, то його погляди на державно-церковні відносини полягають в особливій увазі до свободи релігії, до того, що держава не повинна залишатися байдужою до релігії, вона не має права створювати жодної державної церкви та має владу стосовно церкви тільки в тому випадку, коли це стосується зовнішнього, але не внутрішнього церковного життя, держава повинна гарантувати свободу совісті всім віруючим і невіруючим громадянам.

Слід також зазначити, що сьогодні є досить складними та специфічними відносини між нашою державою і неокультами. Попри окремі випадки неприйняття таких релігійних утворень на рівні повсякденності,

викликають занепокоєння прояви дискримінаційної позиції державних органів влади, особливо на місцях. Директори кінотеатрів, клубів та інших громадських установ розривають контракти про оренду з такими громадянами, забороняють або перешкоджають їх діяльності. Але це тільки один бік цієї справи. З іншого боку релігійні громади Шрі-Чінмоя, Махараші, мормонів, Білого Братства та ін., тією чи іншою мірою виявляють ізоляціонізм, відчуження від держави і соціуму, зневагу до українських традицій, здійснюють насилля над психікою своїх прибічників, що змушує підвищувати увагу до них з боку Державного комітету у справах релігій (сьогодні – не існуючого), органів правопорядку і науковців.

Слід наголосити, що існують декілька головних принципів, які є основою для взаємин держави і Церкви. Ці принципи формувалися в драматичних історичних колізіях, модифікувалися та набували більш гуманного характеру щодо віруючих інших конфесій. Принципи державно-церковних відносин визначають: світський або клерикальний характер держави; конституційно-правовий статус релігійних організацій та їх членів; майновий стан; міру участі Церкви у справах держави і суспільства тощо.

Так, наприклад, у європейських демократичних країнах широко практикується система конкордатів або угод між державою і різними релігійними об'єднаннями [17]. Така система не обмежує права інших конфесій і, водночас, надає можливості для використання політичного і соціального потенціалу різноманітних релігійних об'єднань для вирішення загальнодержавних та регіональних питань, які є важливими для соціуму.

Отже, з огляду на багатоманітність існуючих принципів державно-церковних відносин, а також враховуючи й те, що в Конституції нашої держави йдеться про те, що Україна є демократичною, соціально-правовою державою, яка орієнтується на розбудову громадянського суспільства, визначила пріоритетність прав людини, підтримку міжнародних правових актів про свободу совісті, що передбачає верховенство цього права над Церквою як інституцією, найоптимальнішими з яких є наступні: 1) жодна церква не може претендувати на особливий статус в державі; 2) держава дотримується принципу рівності всіх церков і релігійних об'єднань; 3) держава забезпечує можливість безперешкодного здійснення релігійними організаціями їх функцій; 4) держава має право та обов'язок визначати принципи і норми, яких мають дотримуватися релігійні об'єднання та здійснювати контроль за дотриманням законності з боку релігійних чи атеїстичних об'єднань.

1. Бедуел Г. Історія церкви. – Львів : Свічачо, 2000. – 296 с. – С. 92. 2. Там само. – С. 279–280. 3. Релігійна панорама : часопис-щомісячник. – Спецвипуск 2006. – С. 11. 4. Августин Блаженний. О граде Божием. – Минск : Харвест ; М. : АСТ, 2000. – 1296 с. – С. 511, 512, 532–534, 994. 5. Пролєв С. Західноєвропейська філософія Середньовіччя у конспективному викладі // Генеза: Філософія. Історія. Політологія. – 1996. – № 1 (4). – С. 69–70. 6. Мошовський Т. Релігійно-світоглядні передумови виникнення європейських націй Середньовіччя // Донецький вісник Наукового товариства ім. Т. Шевченка. – Донецьк : Східний видавничий дім, 2008. – Т. 24. – С. 85. 7. Кьержегор С. Болезнь к смерти // Страх и трепет / пер. Н. В. Исаевой, С. А. Исаева. – М. : Республика, 1993. – 383 с. – С. 270. 8. Бердяев Н.

Новое религиозное сознание и общественность. – СПб., 1907. – 281 с. – С. 41. 9. *Флоровский О. Г.* Пути русского богословия. – Нью-Йорк, 2003. – 52 с. – С. 11–12. 10. *Шептицкий А.* Лист до українських православних ієрархів // Київ. старовина. – 1992. – № 3. – С. 47–48. 11. *Флоровский О. Г.* Пути русского богословия... – С. 20–22. 12. *Штокало Михаил.* Державно-церковні відносини в сучасній Україні [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://zhurnal.lib.ru/s>. – С. 9. 13. *Мейендорф И.* Церковь и государство: Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси. – М. : Наука, 1991. – 632 с. 14. *Койген Д. М.* Государство и религия // Записки Петроградского Религиозно-философского общества. – Пг., 1916. – Вып. IV. – С. 114. 15. Там само – С. 115. 16. *Голенбах Девід Ті.* Розвиток ранньокатолицької теорії прав людини // Релігійна свобода і права людини: богословські аспекти. – Львів, 2000. – Т.1. – С. 200. 17. Религиозные объединения. Свобода совести и вероисповедания. Нормативные акты. Судебная практика / сост. А. В. Пчелинцев, В. В. Ряховский. – М. : Юриспруденція, 2001. – 448 с.

Надійшла до редколегії 11.02.13

Н. М. Палинчак

ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ГОСУДАРСТВА И ЦЕРКВИ: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Проблемы государственно-церковных отношений в современной Украине были и остаются в центре повышенного внимания как ученых, так и органов государственной власти, общественных и религиозных организаций. Они имеют высокий уровень общественной актуализации. Их осмысление в практическом, а также и в теоретическом смысле является важным и необходимым. Это детерминруется теми трансформационными процессами, которые произошли и / или происходят в Украине, количественными и качественными изменениями в религиозной среде, возрастанием роли религиозного фактора, а в этой связи – и потребностью серьезных коррекций системы государственно-конфессиональных отношений, правовых основ обеспечения свободы религии, свободы деятельности религиозных организаций.

Ключевые слова: церковь, национальная церковь, государство, государственно-церковные отношения.

M. M. Palinchak

RELATIONS BETWEEN THE STATE AND THE CHURCH: METHODOLOGICAL ASPECTS

Problems of church-state relations in contemporary Ukraine have always been at the center of attention as researchers and government bodies, NGOs and religious organizations. They have a high level of social actualization. The understanding of the practical and theoretical sense is important and necessary. This is determined by the transformation processes that have occurred and take place in Ukraine, quantitative and qualitative changes in the religious environment, the increase of role of the religious factor, and in this regard – need serious correction system church-state relations, the legal principles of freedom of religion, freedom of religious organizations.

Keywords: church, national church, state, church-state relations.