



**SI “Uzhhorod National University”
Augustyn Voloshyn Carpathian University
National Institute for Strategic Studies
H.S. Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy
of Sciences of Ukraine
University of Oradea
Bratislava University of Economics and Business
Alexander Dubček University of Trenčín
Center for Ukrainian and European Scientific Cooperation**

THE CHURCH IN DEMOCRATIC SOCIETIES

Scientific monograph



2026

*Recommended for printing and distribution via Internet
by the Academic Council of Baltic Research Institute
of Transformation Economic Area Problems according
to the Minutes № 1 dated 28.01.2026*

REVIEWERS:

Palinchak Mykola Mykhailovych, Dean of the Faculty of International Economic Relations, SI “Uzhhorod National University”, Doctor of Political Sciences, Professor;
Stebalak Diana Mykhailivna, Senior Lecturer at the Department of International Policy, SI “Uzhhorod National University”, PhD in Political Science;
Bokoch Viktoriia Mykhailivna, Professor at the Department of International Policy, SI “Uzhhorod National University”, Doctor of Political Sciences, Professor;
Bed Viktor Vasylovych, President of Augustyn Voloshyn Carpathian University, Doctor of Theology, Doctor of Law, Professor;
Zdioruk Serhii Ivanovych, Leading Research Associate at the Department of Social Processes of the Center of Domestic Political Studies of the National Institute for Strategic Studies, PhD, Honored Worker of Science and Technology of Ukraine;
Sahan Oleksandr Nazarovych, Head of the Department of Religious Studies, H.S. Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine, DSc (Philosophy), Professor;
Shandor Fedir Fedorovych, Extraordinary and Plenipotentiary Ambassador of Ukraine to Hungary, Deputy of the Transcarpathian Regional Council, DSc (Philosophy), PhD in Sociology, Professor;
Tsoka Kostiantyn-Vasyl, Associate Professor at the Department of International Relations and European Studies, University of Oradea, Doctor of Geography;
Kukharchyk Rudolf, Dean of the Faculty of International Relations, Bratislava University of Economics and Business, PhD in International Relations;
Janas Karl, Head of the Department of Political Science, Alexander Dubček University of Trenčín, Member of the Slovak Parliament, Mayor of Považská Bystrica, Doctor of Political Science, Associate Professor.

The Church In Democratic Societies: Scientific monograph. Riga, Latvia : «Baltija Publishing», 2026. 328 p.

ISBN 978-9934-26-642-3

© SI “Uzhhorod National University”, 2026

© Augustyn Voloshyn Carpathian University, 2026

© National Institute for Strategic Studies, 2026

© H.S. Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine, 2026

© University of Oradea, 2026

© Bratislava University of Economics and Business, 2026

© Alexander Dubček University of Trenčín, 2026

© Center for Ukrainian and European Scientific Cooperation, 2026

CONTENTS

SECTION 1. The influence of religion and religious organisations on the development of transplantology and assisted reproductive technologies (Bielova M. V., Pishta V. I., Zaborovskiy V. V., Boldizhar S. O., Malesh P. V.) ..1	
1. Religion and the human right to transplantology and the use of assisted reproductive technologies	2
2. Religious organizations as a factor in the formation of a culture of donation, as well as the development of transplantology and ART	14
SECTION 2. Ensuring Cohesion in Regions with Multi-Confessional and Multi-Ethnic Populations (Holovka A. A., Khymynets V. V.)	30
1. Risks to Cohesion in the Sphere of Interethnic and Interconfessional Relations (the Case of Zakarpattia)	31
2. Measures to Promote Cohesion and Counteract Negative Influences	36
SECTION 3. State policy of Ukraine in the religious sphere: the context of national security in times of war (Zdioruk S. I., Potapenko V. H., Tokman V. V.)	42
1. Modern influences of religion on the national security of Ukraine	43
2. Changes in the environment of the UOC (MP) and public reflections in the context of Russian armed aggression	47
3. Policy of the Ukrainian State on preventing anti-Ukrainian activities of the UOC (MP)	54
SECTION 4. The Roman Catholic Church in Vinnytsia Region during the Period of Independent Ukraine (Iskra S. I., Vereshchahina-Biliavska O. Ye.)	66
1. Chronicles of the Restoration of the Roman Catholic Church in Vinnytsia Region	67
2. The Role of the Roman Catholic Church in Shaping the Modern Cultural Image of Vinnytsia Region (Based on the Example of the Socio-Cultural Activities of the Order of Friars Minor Capuchin)	72
SECTION 5. The axiological paradigm of Ukrainian hagiography in church tradition and educational practice (Lappo V. V.)	82
1. Philosophical interpretation of the “lives” of saints as an axiological paradigm of personality formation	83

2. Prerequisites for integrating hagiography into the process of spiritual development of future teachers.....	91
3. Activation of Ukrainian hagiography in the system of spiritual and moral formation of young students	100
SECTION 6. Heart and religion: importance in the mental and spiritual life of man (Melnyk O. A.).....	
1. The doctrine of the heart as the path to Divine perfection	109
2. The idea of the heart as the concentration of a person's mental and spiritual life....	111
3. The heart as the hidden essence of the deep self.....	114
4. The heart is the main organ of religious experiences	116
SECTION 7. Constitutional and legal support of state-church relations in the Czech Republic in the process of democratization of the political system (Palinchak M. M., Megela R. R., Moldavchuk V. V.).....	
1. State-church relations after the «velvet» revolution	126
2. «Political transformation» and «political transit»	128
3. Legal protection of freedom of religion	131
SECTION 8. Comparative analysis of models of state–confessional relations (Palinchak M. M., Myronov K. H. (Hieromonk Kyrilo), Nikolskiy Ye. V.).....	
1. Models of relations between the state and religious organizations in historical development	145
2. Models of church-state relations	154
3. Implementation of models of relations between religious organizations and state institutions in different countries.....	178
SECTION 9. The Religious Landscape of the United States in 2025: A Political and Legal Analysis (Palinchak M. M., Steblak D. M.).....	
1. Religious Structure in the United States	193
2. Religious Organizations in the United States: Features of Granting Tax-Exempt Status to Religious Organizations in the United States under Section 501(c)(3)	196
3. The Role of Religious Organizations, Churches, and Religious Leaders in US Political Life	200

SECTION 10. Factors of Jurisdictional Transformations in the Canonical Tradition of the Orthodox Church (Semanchuk P. S. (Archbishop Herman))...	208
1. Canonical principles of the Church’s territorial jurisdiction	209
2. Canonical Foundations and Theological Justification for the Change of Jurisdiction.....	211
3. Historical Development of Ecclesiastical Jurisdictions and Their Transformations.....	218
4. The Middle Ages: Jurisdictional Changes under the Influence of Empires and Conquests	221
5. 19th – Early 20th Century: The “Parade of Autocephalies” and the National-State Factor	224
6. The Contemporary Period: New Challenges and Jurisdictional Conflicts.....	227
7. The Major Factors Behind Changes in Ecclesiastical Jurisdiction	229
 SECTION 11. Faith, Freedom, and Moral Dialogue: The Church’s Adaptive Role in Digital Democracies (Țoca C. V., Pázmány-Jianu S. E.)	 239
1. Methodology	240
2. From Pulpit to Platform: Redefining Ecclesial Authority in the Digital Decade	240
3. Evangelization as Civic Dialogue in the Democratic Public Sphere.....	248
 SECTION 12. Apocalypse in Colors: Visual Semiotics of the End Times in Modern Ukrainian Church Muralism (Khlystun Yu. I.)	 257
1. The Prepared Throne (Etimasia).....	258
2. The Icon of Light	259
3. The Vision of the Prophet Daniel	260
4. Reasons for the Popularity of Apocalyptic Symbols (Subjects) in Ukrainian Monumental Church Painting of the Late 20th – Early 21st Centuries.....	260
5. Images of the Last Judgment.....	261
 SECTION 13. Prospects and opportunities for Ukraine's European integration for religious organisations (Tselkovsky G. A., Vasylenko V. S., Skladan A. A.)..	 267
1. Opportunities for European integration for religious organisations in Ukraine	269
2. Challenges of adapting to European norms	272
3. The contribution of religious organisations of Ukraine to the process of European integration	278
4. Practical steps of state policy in the religious sphere.....	281

SECTION 14. Legal Framework for the Activities of Religious Organizations and Alternative Non-Military Service in Ukraine (Shopina I. M.).....	287
1. Peculiarities of the Legal Framework for the Activities of Religious Organizations in Ukraine	288
2. Problems of Improving the Legal Mechanism for Undergoing Alternative Non-Military Service in Ukraine	301

THE INFLUENCE OF RELIGION AND RELIGIOUS ORGANISATIONS ON THE DEVELOPMENT OF TRANSPLANTOLOGY AND ASSISTED REPRODUCTIVE TECHNOLOGIES

Bielova M. V., Pishta V. I., Zaborovskiy V. V., Boldizhar S. O., Malesh P. V.

INTRODUCTION

The dynamic development of modern biomedical science and the rapid introduction of innovative medical technologies into clinical practice have posed a number of fundamental ethical, legal and ideological challenges to humanity, requiring a rethinking of traditional ideas about the nature of human life, the limits of medical intervention in the processes of birth and death, as well as the relationship between individual rights of the individual and the collective interests of society. Transplantology, which gives a chance for life to thousands of patients through the transplantation of vital organs and tissues, and assisted reproductive technologies, which help infertile couples realize their parental vocation, have become vivid examples of the triumph of the human mind over biological limitations, while at the same time giving rise to acute bioethical dilemmas related to determining the moment of death, the status of the human embryo, the principles of fair distribution of donor organs, the admissibility of commercialization of the human body and the protection of the dignity of all participants in medical procedures. These issues become particularly acute in the context of the religious beliefs of billions of people around the world, for whom faith is not just a private matter of conscience, but the fundamental basis of a worldview that determines moral guidelines, life values, and criteria for the permissibility of certain actions, including medical interventions in the most intimate spheres of human existence.

Historically, the relationship between religion and science, in particular medicine, has gone a long way from open confrontation and mutual rejection to a gradual search for common ground, constructive dialogue, and opportunities for mutual enrichment in solving existential issues of human existence. While in the Middle Ages and early modern times the Church was often perceived as a brake on scientific progress, stifling the freedom of scientific research through dogmatism and fear of destroying the traditional picture of the world, in modern times the leading religious denominations demonstrate much greater openness to scientific achievements, striving to find a balance between unchanging spiritual truths and the changing realities

of technological progress. At the same time, this openness does not mean uncritical acceptance of all medical innovations – religious communities continue to insist on the need for ethical examination of new technologies from the standpoint of preserving human dignity, protecting the sacredness of life, adhering to the principles of justice and solidarity, as well as preventing the transformation of a person into an object of manipulation or a means to achieve utilitarian goals. Of particular note is the fact, confirmed by numerous clinical studies over the past thirty years, that an active religious and spiritual life of a person has a proven positive effect on physical and mental health, promotes faster recovery from illness, reduces the risks of depression and suicide, increases the level of life satisfaction and provides emotional support during life's trials, which makes religion not just a subject of academic study, but a real factor in medical practice that doctors must take into account when communicating with patients.

1. Religion and the human right to transplantology and the use of assisted reproductive technologies

1.1. Religion and medicine: a question of interaction

In the context of the topic of our study, it is worth, first of all, considering the issue of the relationship between such institutions as religion and medicine. So, A. Einstein said: “Science without religion is crippled, and religion without science is blind!”

According to the conclusion of the scientific medical organisation Gallup and the results of a survey conducted by USA Today Weekend magazine and Time / CNN, religion remains and continues to be an important factor in the lives of many people. Patients especially seek to ensure that doctors take their religious feelings and spiritual practices seriously, and in some cases ask them to pray with them. And this is not without reason, since according to a Gallup survey, which has been conducted continuously for 35 years, it was found that 95% of Americans believe in God, 72% believe that the religion they practice greatly influences their lifestyle, 57% pray every day, and 42% regularly participate in Sunday services in their churches¹.

In addition, they note that the practice of the last 30 years, during which more than 400 clinical studies were conducted, indicates that 75% of respondents confirmed the positive impact of religious and spiritual practices on the health of the population. The conducted studies also confirm the fact that an active religious and spiritual life of a person:

¹ Dmytro M. Bielov, Myroslava V. Hromovchuk, Yaroslav V. Hreca, Vasyl V. Tymchak. Essence of somatic human rights in the process of biomedical research. *Wiadomości Lekarskie*. Volume LXXIV, Issue 10, Part 2, October 2021. P. 2663.

- determines their high physical and functional status (believers tolerate certain diseases more easily, are less likely to be hospitalised, recover faster after operations and serious illnesses; collective prayer for the health of a particular person has a special effect);
- prevents the development of serious diseases;
- minimises the frequency of venereal diseases, depression, suicide, drug addiction, and alcoholism;
- contributes to a high level of well-being, a sense of happiness, purposefulness, satisfaction with life, family well-being, and a sense of self-confidence;
- increases the level of protective functions of the human body;
- provides emotional, spiritual and social support during life's hardships and tragedies;
- provides a state of security and comfort of existence, which positively affects the well-being and health of the individual².

If we consider the issue of the relationship between religion and medicine in the broad, comprehensive context of science, since it is medicine that acts as a bright and convincing representative of scientific knowledge, then when applying a pragmatic approach it becomes obvious that in modern conditions of rapid scientific and technological progress and cardinal transformations of public consciousness, the church as an institution is forced to significantly revise, rethink and adjust its traditional attitude towards science as such. This revision process is not a one-time or superficial one, as it reflects profound changes in the understanding of the role of religion in a secularised society and the need to find new forms of dialogue with the scientific community.

First of all, modern theologians, religious thinkers, and church ideologists are making significant intellectual efforts to systematically clarify the deep historical, philosophical, and socio-cultural reasons for the centuries-old confrontation between religion and science, as well as to objectively determine the true essence, nature, and character of this long-standing, sometimes dramatic confrontation that has been traced over the centuries – from the trials of Galileo to the modern debates on evolution and bioethics. It is important to emphasise that this desire to understand the past conflict is not of purely historical interest, but is aimed at building a constructive model of coexistence of religious and scientific worldviews in the future.

A peculiar interpretation of the conflict between religion and science in the past is given by the American theologian J. Barrett. He recognises the existence of religious teachings whose adherents are staunch opponents of science, but he excludes Christianity from such teachings. Thus, in particular,

² Singh, D. M., & Ajinkya, S. Spirituality and Religion in Modern Medicine. *Indian Journal of Psychological Medicine*, 2012. 34(4), p. 399.

the researcher emphasises that Christianity as a whole has never opposed science, but, on the contrary, it was and remains a pro-scientific ideology. He also claims that Christianity has always sought to comprehend the achievements of science and bring them into line with its ideas. However, according to J. Barrett, this was not always possible to do in time. In such a situation, the conflict arose. But, from his point of view, it was not a conflict between science and religion, but between the new, not yet assimilated science and those religious ideas that included old scientific achievements. The scientist interprets various clashes between science and religion as a struggle of "old science against the new", but by no means as hostility of religion towards science³.

"The revolutionary discoveries made in both fields reject the nineteenth-century model of 'hostility' between science and theology. Both scientists and theologians are engaged in a common search for the same understanding.... They seek not simply to bring the two fields of inquiry closer together. Rather, scientists and theologians strive to increase knowledge, to actually advance human understanding of reality.⁴" It is as difficult to understand a scientist who rejects the presence of a higher Mind behind the universe as it is to understand a theologian who rejects the achievements of science.... Through science man tries to subdue the forces of nature around him; through religion he tries to control the forces of nature within himself and find the moral strength and spiritual path to fulfill the task that God has set before him⁵.

In what sense can we talk about the relationship between the Christian religion and bioethics, writes the Spanish scientist J. Sádaba? Bioethics affirms the concept of human moral autonomy, his independence. This provision is inconsistent with the basic position of Christianity about the initial role of God in the creation of the world. According to the scientist, bioethics should not be based on the requirements and instructions of religion; it should be truly secular. This can be explained based on the requirements of any state, which is secular, and is also due to the general significance of a number of bioethical problems, such as cloning, euthanasia, and transplantation⁶.

³ Barrett, J.L. Exploring the Natural Foundations of Religion. *Trends in Cognitive Sciences*. 2000. Vol. 4. P. 30.

⁴ Згречча, Е., Спаньйола А. Дж., П'єтро, М. Л. та ін. Біоетика / Переклад з італійської В.Й. Шовкун: Підручник. Львів: Медицина і право, 2007. С. 45.

⁵ Кемпбелл А., Джіллєтт Г., Джонс Г. Медична етика / пров. з англ.: навч. сел., 2004. С. 132.

⁶ Sádaba J. Dios ante el Fin-de-Siglo. Nomadas. Revista critica de ciencias sociales y juridicas. URL: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=18100017&iCveNum=412>

The Spanish philosopher claims that, despite the interest in the development of science in general, religious institutions always point to the negative impact of biological and technical sciences, their inconsistency with the basic provisions of Christian doctrine. The bioethics of the future, as J. Sádaba argues, should be secular, justify a responsible attitude of man to life, and have a practical purpose as a uniting of all world cultures into a single whole. Bioethics is currently in demand as an opportunity for man to improve his life, and at the same time, warns him against the negative manifestations of society. In this sense, any religion, on the contrary, limits man, and can be the cause of inequality among people⁷.

According to the authoritative bioethicist, editor of the Encyclopedia of Bioethics, W. Reich, religion is one of the three most important factors (along with the growing vulnerability of mankind and globalisation) that determine the state of bioethics in the last decade. Religion today makes a great contribution to the development of political events in the world, the process of establishing social stability and justice. In search of the meaning of life and events, people are increasingly turning to both non-religious and religious spiritual sources. As for the study of religious prerequisites and foundations of bioethics, in the future, W. Reich believes that researchers should focus their attention on: 1) the difference between religious orthodoxy and surgery; 2) the boundaries of Christian ethics and the contribution of rationalistic theological thought to bioethics; 3) the "mechanisms" of work (despite limitations and formalism) of religious ideas in bioethics; 4) sociological analysis of the power of religious authority in solving bioethical problems; 5) the connection between postmodernity and religious bioethics⁸.

1.2. Religion and the human right to transplantology

Transplantology, as a branch of medicine that gives a person a chance for life through organ and tissue transplantation, inevitably intersects with fundamental issues of human rights, bioethics and religious beliefs. In the modern world, the right to organ transplantology is recognised as an integral part of the right to life and health protection, guaranteed by international and national legal acts. At the same time, the implementation of this right raises complex moral and ethical dilemmas related to determining the moment of death, the principles of donation, fair distribution of donor organs and protection of the dignity of both donors and recipients. These issues become particularly acute in the context of religious doctrines, which differently

⁷ Sádaba J. Dios ante el Fin-de-Siglo. Nomadas. Revista critica de ciencias sociales y juridicas. URL:<http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=18100017&iCveNum=412>

⁸ Reich W. T. Encyclopedia of bioethics. 2nd ed. New York: Macmillan Library Reference, 1995. Vol. 1–5.

interpret the admissibility of interference with the integrity of the human body and the ethical boundaries of medical technologies.

It should be noted that religious traditions – from Christianity, Islam and Judaism to Buddhism and Hinduism – offer diverse, sometimes contradictory, positions on organ donation and transplantology. These differences affect not only the individual decisions of potential donors and their families, but also the formation of national transplantation systems, legislative regulation of organ removal and distribution procedures, as well as the level of public trust in medical institutions. In many countries of the world, including Ukraine, the legislator seeks to find a balance between respect for the religious beliefs of citizens and ensuring the constitutional right to health care and medical care.

Christianity, with its tradition of mercy for the suffering and miracles of healing, the appearance of Christ, in our time treats the idea of transplantology as "an imitation of the feat of the Savior, who gave His Life and flesh in the name of the redemption of our sins" (from a sermon by Pope John Paul II in June 1991)⁹.

"We should only talk about donation, not about sale," said Father Andrii Nahirniak, responsible for social service in the Ukrainian Greek Catholic Church, Chairman of the Public Council for Cooperation between the Ministry of Health and the All-Ukrainian Council of Churches and Religious Organisations in 2015. "We also advocate that this be a conscious and voluntary decision of a person," emphasized the representative of the All-Ukrainian Council of Churches and Religious Organizations, commenting on the bill discussed on March 24, 2015 at a round table at the Ministry of Health of Ukraine, according to which every Ukrainian will be able to become an organ donor after his death, if he does not legally refuse during his lifetime. "Only a voluntary decision is moral. We advocate the "presumption of free will," because a person is endowed by God the Creator with freedom of choice, and the concept of the so-called "presumption of consent" deprives him of the right to choose. The example of the USA, where the "presumption of consent" is in effect and which is the leader in organ transplantology, shows that the "presumption of consent" is effective. And if it turned out to be ineffective in our country, this does not mean that it needs to be changed. " The introduction of such a provision of the law in Ukraine may be premature for another reason: "The level of legal awareness and legality in our society, unfortunately, is still far from what it should be. Therefore, it is necessary to pay attention to whether the introduction of the presumption of consent, when

⁹ John Paul II. Address of His Holiness John Paul II to participants of the First International Congress of the Society For Organ Sharing. URL: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1991/june/documents/hf_jp-ii_spe_19910620_trapianti_en.html

everyone who does not write a refusal agrees to the transplantation of their organs, will not cause any abuses due to the lack of legality in our society. We have some concerns about this.¹⁰

Eventually, the Church opposes the commercialisation of the donation process. This is morally unacceptable, since the body becomes an object of purchase and sale: thus, human dignity is humiliated. But selfless donation is quite possible, and the Church favorably views this. In addition, according to the priest, there is another point that the Church considers important – this is that this process of spreading transplantology, and even more so the introduction of the presumption of consent, should begin and be accompanied by various information and educational activities: explaining to a wide circle of the public what organ donation actually consists of, what its importance and moral value are. At the same time, we have reasonable reservations and serious doubts about the extent to which Ukrainian society is currently prepared, aware, and ready to implement such a radical legislative innovation as the presumption of consent for posthumous organ donation. Before adopting such laws that affect the deepest ethical, moral and ideological beliefs of citizens, it is necessary to conduct large-scale, systematic and thorough preliminary work with the population, covering all segments of society – from the urban intelligentsia to residents of remote rural communities. Society has the right and need to be informed in detail, comprehensively and in understandable language about the very concept of the presumption of consent, its legal consequences, implementation mechanisms, guarantees for the protection of the rights of the families of the deceased, as well as how the system of organ removal and transplantology will practically function in everyday medical practice.

Actually, the Church opposes the commercialization of the donation process. This is morally unacceptable, since the body becomes an object of purchase and sale: thus, human dignity is humiliated. But selfless donation is quite possible, and the Church favorably views this. In addition, according to the priest, there is another point that the Church considers important – this is that this process of spreading transplantology, and even more so the introduction of the presumption of consent, should begin and be accompanied by various information and educational activities: explaining to a wide circle

¹⁰ Нагірняк Андрій, отець. Релігійне співтовариство України підтримує донорство органів і готове сприяти зміні ставлення суспільства до цього. URL: http://news.ugcc.ua/news/rel%D1%96g%D1%96yne_sp%D1%96vtovaristvo_ukraini_p%D1%96dtrimuie_donorstvo_organ%D1%96v_%D1%96gotove_spriyati_zm%D1%96n%D1%96_s_tavlennya_susp%D1%96lstva_do_tsogo_73347.htmcommercialisationl

of the public what organ donation actually consists of, what its importance and moral value are¹¹.

At the same time, we have reasonable reservations and serious doubts about the extent to which Ukrainian society is currently prepared, aware, and ready to implement such a radical legislative innovation as the presumption of consent for posthumous organ donation. Before adopting such laws that affect the deepest ethical, moral and ideological beliefs of citizens, it is necessary to conduct large-scale, systematic and thorough preliminary work with the population, covering all segments of society – from the urban intelligentsia to residents of remote rural communities. Society has the right and need to be informed in detail, comprehensively and in understandable language about the very concept of the presumption of consent, its legal consequences, implementation mechanisms, guarantees for the protection of the rights of the families of the deceased, as well as how the system of organ removal and transplantology will practically function in everyday medical practice.

The issue of the sequence and logic of legislative steps is critically important: shouldn't we have started with a comprehensive educational campaign, with the formation of public trust in the medical system, with a public dialogue between the state, the medical community, religious denominations and civil society? Instead, we observe the opposite, inverted algorithm of actions, when the bill is submitted to parliament without first creating the necessary informational, cultural and psychological basis in society, without a broad public discussion and without taking into account the deep religious and ideological traditions of the Ukrainian people. Such hasty, insufficiently thought-out legislation risks causing not the consolidation of society around the noble idea of saving lives, but, on the contrary, social tension, distrust of medical institutions and resistance from a significant part of the population, especially that guided by religious beliefs.

And another question that Fr. P. Balog draws attention to, which sometimes arises in believers: what about the resurrection then? What kind of body will be resurrected? To tell the truth, this question was asked long before the technical possibility of organ transplantation, because the Apostle Paul tries to answer it in his Epistles, and then the Fathers of the Church, one after another, try to describe the bodies of the resurrected. If we are honest, then this is the least of the problems: we are not worried that all the hair that was cut or fell out during life will not be resurrected, or that cut nails or lost

¹¹ Нагірняк Андрій, отець. Релігійне співтовариство України підтримує донорство органів і готове сприяти зміні ставлення суспільства до цього. URL: http://news.ugcc.ua/news/rel%D1%96g%D1%96yne_sp%D1%96vtovaristvo_ukraini_p%D1%96dtrimuie_donorstvo_organ%D1%96v_%D1%96gotove_spriyati_zm%D1%96n%D1%96_s_tavlennya_susp%D1%96lstva_do_tsogo_73347.html

baby teeth will not be resurrected together with the body. Similarly, with organs, as mentioned above, which do not constitute an integral part of a person's personality, there will be no problems during the resurrection. Just as there will be no problems at all when everything that was lost, including through illness, removal, shortening or surgery, is restored and integrated with the resurrected body. After all, it will already be, although the same body, but at the same time completely different, that is, not the same¹².

Today, the general view of the *Orthodox Church* on the problems of transplantology boils down to the following: 1) The Church recognises the removal of organs from a living donor "only on voluntary self-sacrifice for the sake of saving the life of another person." Informed consent to the explantation of organs from a living donor and "posthumous donation" become a manifestation of love and compassion; 2) The Church warns against possible abuses, errors in the conduct of transplantation, the following are unacceptable: shortening the life of one person in order to prolong the life of another; explantation that directly threatens the life of the donor; consideration of human organs as an object of purchase and sale; 3) The Church considers the presumption of consent unacceptable, since it "violates human freedoms"; 4) The Church condemns unscrupulous propaganda of donation.

Let us also consider the positions of other leading religions on transplantology. Most Christian theologians speak favorably about transplantology. The Catechism of the *Catholic Church* states: "Organ transplantology is in accordance with the moral law and can be commendable if the dangers and physical and mental risks incurred by the donor are proportionate to the desired good to be gained by the recipient. Donating organs after death is a noble and useful act and should be encouraged as an expression of generous solidarity. It is morally unacceptable if the donor or those entitled to it have not given their express consent. It is even more morally unacceptable to directly cause the mutilation or death of one person, even if it is in order to prolong the life of others."¹³

Protestantism. The issue of transplantology, for example, is difficult for Jehovah's Witnesses and is exacerbated by their refusal of blood transfusions. In this case, dialysis, plasma exchange, replacement of blood clotting factors or albumin, and treatment with erythropoietin are permitted." In the 1960s, the following understanding of the organ transplant process was common among Jehovah's Witnesses: "Those who undergo such an operation thereby live off the body of another person. This is cannibalism. However, by

¹² о. Петро Балага О.Р. Трансплантација органів з точки зору Церкви. URL: https://risu.ua/transplantaciya-organiv-z-tochki-zoru-cerkvi_n107842

¹³ Furton, E. J. Brain death, the soul, and organic life. *National Catholic Bioethics Quarterly*, 2001. 1(4), p.460.

allowing man to eat animal flesh, God did not thereby permit people to perpetuate their lives through cannibalism.¹⁴ Today, this position has been revised, and cases of kidney transplantation are already occurring among Jehovah's Witnesses.

The *Jewish religious tradition* demonstrates a complex and balanced approach to the issue of organ transplantology, balancing the fundamental principle of preserving human life with ancient halakhic (legal) prohibitions on the treatment of the human body. Judaism fundamentally allows, recognises, and even encourages organ transplantology, but only in those cases and under those circumstances when it is a matter of directly saving the life of a specific person who is in critical condition and requires immediate medical care in the form of an organ transplant. At the same time, the Jewish religious and legal system contains an ancient, deeply rooted in the Torah and Talmud prohibition called "desecration of the dead body" which categorically prohibits mutilating, damaging, dismembering or in any way violating the integrity of the human body both during life and after death, since the human body is created in the image and likeness of God and therefore has a special sacred status that requires respectful, caring and dignified treatment even after the soul has departed.

This contradiction between the preservation of life and the prohibition on mutilation of the body is resolved in Jewish bioethics through the application of a fundamental hermeneutical principle, according to which almost all religious prohibitions and prescriptions of the Torah can and must be postponed, temporarily suspended or even violated if this is necessary to save human life, because "saving life nullifies the entire Torah." However, Jewish religious authorities – from Orthodox rabbis to Reform teachers – have established clear, detailed conditions and restrictions for transplantation: first, donation must be a completely voluntary and conscious decision of the individual or their family; second, organ removal is permitted only after the final, irreversible onset of death, as determined by halachic criteria (which has been the subject of intense theological debate over the acceptability of the concept of brain death); third, the recipient must be in an urgent, life-critical condition where transplantation is the only way to save his life; fourth, the medical procedure must be performed with maximum respect for the dignity of the donor, with minimal damage to the body, and with subsequent dignified burial of all removed tissues and organs in accordance with Jewish funeral rituals¹⁵.

As for the *Islamic religious and legal tradition*, its attitude towards transplantation is based on the fundamental principles of Sharia and fatwas

¹⁴ Meilaender, G. *Bioethics: A primer for Christians* (3rd ed.). 2013. p. 122

¹⁵ Rosner, F. *Biomedical ethics and Jewish law*. 2001. p. 210.

(theological and legal opinions) of leading Islamic scholars and authoritative religious institutions. Transplantation of a human organ from one part of the body to another part of the same body is recognised as permissible and even desirable if the expected medical benefit from the surgical operation significantly and indisputably exceeds the possible harm, risks, negative consequences or complications for the patient's health. This conclusion is based on the fundamental Sharia principle of "extreme necessity", according to which, in critical life situations, it is permissible to do what under normal circumstances could be considered undesirable or questionable, as well as on the principle of "public benefit", which provides for the priority of preserving life and health over formal prohibitions¹⁶.

1.3. Religion and the human right to artificial insemination

First of all, we note that in modern society, the share of infertile marriages reaches 30%. In vitro fertilization (IVF) is one of the most promising methods for infertility treatment. However, its use in its modern form has a number of ethical problems that are incompatible with the moral sense of a Christian. Artificial insemination is a rather controversial topic in religious circles. Thus, many church representatives do not approve of this practice for a number of reasons, considering it sinful. Some ministers even write works on these topics, wanting to present IVF in a negative light. One of the main theological theses directed against IVF is that during artificial insemination, only some of the created embryos are used. The rest are supposedly destroyed. Moreover, each of them, again, supposedly has a soul¹⁷.

So, as we see, the religious problems that arise when using the IVF method are associated with several of its components: obtaining gametes, the lack of connection between conception and the natural idea of marital intimacy, obtaining an excessive number of embryos and manipulating them (elimination, reduction, freezing of embryos, preimplantation diagnostics), the use of gametes from third parties. At the same time, in vitro fertilisation can be morally justified by religion and an acceptable method of infertility treatment for an Orthodox Christian, if it does not kill embryos and does not violate the bond of the spouses "in one flesh" even at the level of gametes.

By 2000, through the joint efforts of Orthodox theologians, doctors, biologists and other specialists, a position was formulated that expresses the church's attitude to various medical and social problems of our time. However, taking into account a fairly significant period of time, it turns out that at the moment, the church's position on the issue of the admissibility of IVF is not formulated entirely unambiguously. On the one hand, it is declared

¹⁶ Sachedina, A. *Islamic Biomedical Ethics: Principles and Application*. 2009. p. 34.

¹⁷ Robertson, J. A. Embryo culture and the "Embryo as Person" debate in bioethics and law. *Journal of Law, Medicine & Ethics*, 2016. 44(3), p.420.

that "... ways to procreate that do not agree with the plan of the Creator of life, the Church cannot consider morally justified." On the other hand, the use of not every method of assisted reproductive technologies (ART) is sinful: "Morally unacceptable from an Orthodox point of view are also all types of extracorporeal (out-of-body) fertilization that involve the preparation, preservation and deliberate destruction of "excess" embryos."¹⁸

Let's consider the main issues that are unacceptable from the point of view of religion.

Killing excess embryos. The modern method of IVF is carried out in the so-called stimulated cycles, where the egg is taken away from the woman, all of which participate in the subsequent fertilisation. Thus, in the hands of the embryologist are found a multitude of human embryos, some of which they transfer to the woman, while the others must be either destroyed (eliminated) or frozen. That is why Orthodox anthropology, based on the Holy Scriptures and the patristic tradition, claims that the personality of a person appears from the moment of conception of a person. Therefore, any manipulations with embryos that deliberately lead to their death are murder. The process of freezing excess embryos can also be defined as murder, since the probability of having a child after freezing embryos decreases by three times¹⁹.

Even if the embryo is not directly fertilised, modern IVF technology allows the artificial fertilisation of an egg and its transfer to the woman's uterus, which is removed for ethical reasons at the legislative level. While for embryos created through IVF fertilisation, there is a concept of "surplus" embryos that are not used and not transplanted, they still remain embryos. This calls into question the moral and ethical permissibility of such a process, since embryos left in the laboratory have the potential to become living beings. The risk of death of embryos transferred to the uterus through IVF is higher compared to natural fertilisation, but they are still the object of scientific attention and research, because, according to the religious point of view, they are a "cell mass"²⁰.

A child appears in the world thanks to the grace of God, because the lack of a family's ability to have children is a serious problem related to its psychological and emotional state. In the process of fertilisation, several embryos are obtained in the laboratory, and only a part of them undergoes

¹⁸ Hared, M., & Gozlan, K. The ethics of in vitro fertilization: A comparative religious perspective. *Journal of Religious Ethics*, 2020. 48(3), p.461.

¹⁹ Royere D. Embryo characteristics and cryopreservation outcome / ESHRE Campus symposium Cryobiology & Cryopreservation of Human Gametes & Embryos Brussels, Belgium, 2004, p. 28. URL: <http://www.eshre.eu/~media/emagic%20files/SIGs/Embryology/Archive/Syllabus%20Brussels%202004.pdf>

²⁰ Gatrad, R. S., & Gatrad, A. Religion and reproductive technology: A review of ethical issues. *Bioethics*, 2005. 19(7), p. 631.

implantation, while the rest remain in the archive for storage. According to this theory, the idea of different sexual partners and the integrity of their spiritual integrity should not be violated. The only method of fertilisation that can be considered acceptable within the framework of the Christian faith is the birth of a child in marriage from both a man and a woman, since it is this correspondence that is considered the basis for the emergence of life in the mother's womb²¹.

Obtaining gametes. The next IVF-associated religious and ethical problem is related to the method of obtaining male gametes. The simplest, cheapest method is to obtain seed through masturbation “fornication”. This is a sin and cannot be permissible for an Orthodox person. In addition, the methods of obtaining male gametes are not limited to the above. The literature describes both medical manipulations to obtain seed and the collection of seed as a result of marital sexual intercourse²².

Third-party interference in the fertilisation process. The Roman Catholic Church insists on the special importance of this religious and ethical problem. One of the main ethical requirements of childbearing, in its view, is that it should be “the result of the union and personal relationship of the spouses”. Therefore, “the act of childbirth,” writes E. Sgreccia, “has no bodily expression; it remains devoid not of the biological factor (which is reproduced technologically during the transfer of gametes), but of interpersonal communication, which in all its completeness and unity can only be expressed in the body.”²³

Donation of gametes; surrogate motherhood. The concept of interference in the process of fertilisation of third parties can also apply to surrogate motherhood, as well as the use of gametes of a person who is not a husband or wife. That is why it is necessary to note the negative attitude of the Church here; these types of assisted reproductive technologies are ethically absolutely unacceptable. The use of foreign gametes actually destroys the marital union, making it possible to have an intimate connection with a stranger at the cellular level²⁴.

²¹ Schenker, J. G. Assisted reproductive practice: Religious perspectives. *Reproductive Biomedicine Online*, 2005. 10(3), p.310–319.

²² Royere D. Embryo characteristics and cryopreservation outcome. ESHRE Campus symposium Cryobiology & Cryopreservation of Human Gametes & Embryos Brussels, Belgium, 2004, p. 28. URL: <http://www.eshre.eu/~media/emagic%20files/SIGs/Embryology/Archive/Syllabus%20Brussels%202004.pdf>

²³ Згречча Е., Спаньйола А. Дж., П'етро М. Л. та ін. Біоетика / Переклад з італійської В. Й. Шовкун: підручник. Львів: Медицина і право, 2007. с. 71.

²⁴ Shenfield, F., Tarlatzis, B., Vaccino, G., Bounartzi, T., Frith, L., Pennings, G., Provoost, V., Vermeulen, N., Mertes, H. Ethical considerations on surrogacy. *Human Reproduction*, 2025. 40(3), p.423.

Fertilisation of single women using donor gametes or the implementation of the “reproductive rights” of single men, as well as persons with the so-called non-traditional sexual orientation, deprives the future child of the right to have a mother and a father. The use of reproductive methods outside the context of a family blessed by God becomes a form of theocraticism, carried out under the guise of protecting human autonomy and a distorted understanding of personal freedom²⁵.

Surrogacy, from the point of view of the Church, is unnatural and morally unacceptable even in cases where it is carried out on a non-commercial basis. This technique involves the destruction of the deep emotional and spiritual closeness that is formed between the mother and the baby during pregnancy.

Worth noting, in our opinion, are the proposals for legislation existing in the religious and legal literature, taking into account the attitude of the Church. Thus, in general, although the negative attitude of various religions to ART is traced, however, the problems that cause negative views of religions on ART can be regulated by including the relevant norms in the Law, namely: the number of embryos created cannot exceed what can be transferred in one IVF cycle; The possibility of concluding a surrogacy contract should only be possible on a free basis and only on the condition that the surrogate mother is a relative of the genetic mother or the woman who used the donor egg, or a relative of the husband of the genetic mother or the woman who used the donor egg.

2. Religious organizations as a factor in the formation of a culture of donation, as well as the development of transplantology and ART

2.1. Pastoral support for patients during various types of medical care, including transplantology

A key figure in the development of clinical pastoral education and hospital chaplaincy is the Reverend Anton Boisen, who in 1925 founded the first continuing education program at Worcester State Hospital in Massachusetts and attempted to bridge the gap between religion and medicine²⁶. Three hospitalizations in psychiatric institutions were a turning point in the formation of Boisen's conceptual views and allowed him to formulate a vision of future patient care: "I hope that the day will come when cases of mental disorders that have no organic etiology will be recognized as spiritual problems, and the church will train specialists whose work will be based on a thorough and systematic study of spiritual pathology."

²⁵ Gromovchuk M.V., Belov D.M Artificial insemination: religious and legal principles. *Visegrad Journal on Human Rights*. 2021. Issue 3. p. 34.

²⁶ Glenn H. Asquith Jr.,« Anton T. Boisen and the Study of "Living Human Documents" *Journal of Presbyterian History* (1962-1985) Vol. 60, No. 3 (FALL 1982), pp. 244-265

Guided by these ideas and the belief in their feasibility, Reverend Boisen laid the foundation for what has become the modern position of hospital chaplain. He was a pioneer in the development of pastoral care and placed patients at the centre of his teaching system, recognising that spiritual health and care for the soul of the patient are integral components of psychological well-being²⁷.

Chaplaincy in healthcare settings plays a key role in ensuring a holistic approach to patient care. By providing pastoral support, chaplains complement medical and psychological care with a spiritual dimension that is critically important for patients experiencing crisis, pain, or existential challenges during illness. This applies to various types of medical care, including transplantology.

In November 2000, at the Sixth Hospital Chaplaincy Conference at the Orthodox Academy of Crete, the European Network of Healthcare Chaplains (ENHCC) was founded. It is composed of representatives of Churches and national associations, based on Christianity, and its aim is to enable participants serving in the multidisciplinary field of healthcare to share experiences and develop common guidelines necessary to meet the needs of patients, relatives and staff, drawing on personal, religious, cultural and community resources, and to promote a high standard of quality in healthcare chaplaincy in Europe²⁸. At the same time, the ENHCC faces two main challenges: 1) the professional status of the chaplain in the medical community; 2) the preservation of patients' rights to spiritual care. Chaplains face challenges in articulating their role and the contribution they make, which in turn makes it difficult to understand their importance to the health care institution and the well-being of patients, families, and healthcare staff. This problem is exacerbated by the fact that the role of the chaplain has transformed significantly: from simply conducting prayers and religious ceremonies, it has turned into a multifaceted profession. Today, chaplains must have competencies in crisis intervention, risk assessment, patient advocacy, working with cultural and religious diversity, bioethics, spiritual support at the end of life, accompaniment in grief and loss, and the integration of the patient's personal history into the context of one's faith. This knowledge and these skills should be especially important when applying transplantology as a special treatment method that combines not only medical, but also ethical and spiritual aspects. Chaplaincy support will accompany both the recipient and the donor family, helping to overcome fear, guilt, anxiety, experience loss and hope. It will facilitate informed decisions about donation and help find a new meaning in life after surgery. Thus, in the

²⁷ Curtis W. Hart, "Present at the Creation: The Clinical Pastoral Movement and the Origins of the Dialogue Between Religion and Psychiatry," *Journal of Religion & Health* 49, no. 4 (December 2010): 539-540, 545.

²⁸ European Network of Health Care Chaplaincy (ENHCC) <https://www.pastoralezorg.be/page/enhcc-information/>

field of transplantology, the chaplain will act not only as a spiritual guide, but also as a mediator between medicine, faith and human experience.

In 2002, the Seventh ENHCC Meeting was held in Turku, Finland, where the Principles of Chaplaincy in Health Care were adopted. Chaplaincy is provided by clergy and laity who have received professional training and pastoral care. They are authorised by their religious community and recognised by the health care system, and work as part of a multidisciplinary team. The way chaplaincy is organised in the EU varies from country to country. In most European countries, there are official chaplaincy organisations or associations of the main Christian denominations. Medical chaplaincy standards in some cases provide for the existence of associations that coordinate chaplaincy activities at a multi-confessional and multicultural level, while in other cases the national religious authority (metropolitan, bishop, etc.) directs spiritual health care²⁹. Developing uniform professional standards for chaplaincy and establishing the official status of chaplains as specialists in the pastoral care of patients is critically important. This will avoid legal and organisational misunderstandings, provide chaplains with a place in the structure of medical care, and guarantee the right of patients to full spiritual support in accordance with their beliefs and needs.

On September 9, 2025, the Ministry of Health of Ukraine approved Order No. 1407 “Regulations on chaplaincy activities in the field of health care”, which determines the features of chaplaincy activities in health care institutions. The order stipulates that it is carried out by chaplains in health care (hereinafter referred to as chaplains) and assistants to chaplains in health care (hereinafter referred to as chaplain assistants) in order to meet the spiritual and religious needs of patients, their family members and employees of health care institutions, rehabilitation institutions. Meeting spiritual and religious needs in the field of health care provides for a system of measures aimed at ensuring the implementation of the constitutional right of patients, their family members and employees of health care institutions, rehabilitation institutions, to freedom of worldview and religion by providing spiritual (pastoral) care³⁰.

Chaplains play an important role in the comprehensive care of patients, particularly those awaiting or undergoing transplantation. Chaplains work within a multidisciplinary team, complementing medical care with spiritual support.

²⁹ Standards for health care chaplaincy in Europe. 7th Consultation, Turku, Finland 12-16 June 2002 https://ec.europa.eu/health/archive/ph_overview/co_operation/mobility/docs/health_services_co33.pdf

³⁰ Наказ Міністерства охорони здоров'я України 09 вересня 2025 року № 1407 Положення про капеланську діяльність у сфері охорони здоров'я

2.2. The role of religion in shaping public acceptance of organ donation

As noted in the article by P. Cotrau: “The official position of a religion towards organ donation and transplantology plays an important role in convincing the community in accepting organ donation for transplantation³¹”.

The number of organ donors in Spain has increased dramatically, which has allowed this European country to become a world leader in terms of the number of donors per million population. Thus, in the period from 1998 to 2005, this figure increased from 14 to 35.1 donors per million population. For comparison, in the USA, this figure is 25.5, which speaks of the seriousness of Spain’s success³².

This example shows us that the increase in the level of donation is clearly not a random phenomenon, but is associated with cultural and religious factors that form public trust in the transplantation system.

This example shows us that the increase in donation rates is clearly not a random phenomenon, but is related to cultural and religious factors that shape public trust in the transplantation system.

R. Herrero-Saenz has investigated the question of how institutionalised religions overcome the moral contradictions that were caused by the development of innovations in the field of health care. Her research is based on the discourse of the Catholic Church in Spain on organ transplantology in the second half of the 20th century. The author concludes that organ transplantology posed a choice for the Catholic Church in Spain between its altruistic teaching and the belief that the human body is sacred. The solution to this dilemma was the emergence of a doctrine that supports organ donation. This became possible due to the activation of altruistic elements and the relegation to the background of the sacred meaning of the body, which allowed organ donation to be reconciled with Catholic values of generosity and brotherly love³³.

Therefore, it was religious reorientation and a new interpretation of doctrinal principles that became an important prerequisite for the social acceptance of donation in Spain.

This moral-religious shift partly explains why Spain has such high transplant rates, even compared to other European countries. Importantly,

³¹ Cotrau P., Hodosan V., Vladu A., Daina C., Daina L. G., Pantisa C. Ethical, Socio-Cultural and Religious Issues in Organ Donation. *Maedica*. 2019. Vol. 14. No. 1. P. 13. <https://doi.org/10.26574/maedica.2019.14.1.12>.

³² Gil-Diaz C. Spain’s Record Organ Donations: Mining Moral Conviction. *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*. 2009. Vol. 18. Is. 3. P. 256. <https://doi.org/10.1017/S0963180109090410>.

³³ Herrero-Saenz R. An Interpretive Approach to Religious Ambiguities around Medical Innovations: The Spanish Catholic Church on Organ Donation and Transplantation (1954-2014). *Qualitative Sociology*. 2023. Vol. 46. P. 77. <https://doi.org/10.1007/s11133-022-09525-3>.

Spain also stands out in terms of the number of transplants performed, even compared to England. For example, in 2022, England performed 51.3 organ transplants per million population, while in Spain this figure was 122.1. This is partly due not only to the effective work of transplant coordinators, but also to the deep cultural acceptance and trust, in the formation of which religious leaders have certainly played an important role³⁴. Religious legitimisation of donation contributes to the fact that society perceives transplantology not as a violation of the integrity of the body, but as an act of mercy that gives others a chance at life.

Important for raising awareness about organ transplantology and donation is the participation of religious leaders in this process. Research shows that such educational interventions can increase awareness and change attitudes among participants. In a Swedish educational course, one of the speakers was the chief imam for western Sweden, who gave a talk on religion and its impact on organ transplantology. After completing the course, all 36 participants who identified as Muslim reported a change in their thinking about the religious aspect of organ donation, in particular, overcoming the prejudice that Islam as a religion allows organ donation not only to family members but also to people of other religions. As a result, all participants changed their attitudes and expressed their willingness to become donors after the course. This is why involving religious leaders (in this case, an imam) to provide authoritative, faith-based information about organ donation is extremely effective in changing attitudes and increasing willingness to become donors³⁵.

A similar approach is also actively developing at the interfaith level. An example of an effective interfaith initiative that plays an important role in popularising organ donation is the National Donor Sabbath – an interfaith initiative that is implemented every year (usually in November) and involves discussing the need for organ transplantology during church services. This three-day event allows leaders of different religious communities (from Christianity to Islam and Judaism) to jointly convey to their followers their religious approval of the act of giving life through organ transplantation. Such an initiative directly encourages believers to consent to donation, which

³⁴ Rees K., McLaughlin L., Paredes-Zapata D., Miller C., Mays N., Noyes J. Qualitative Content and Discourse Analysis Comparing the Current Consent Systems for Deceased Organ Donation in Spain and England. *Transplant International*. 2024. Vol. 37. Article 12533. P. 3-4. <https://doi.org/10.3389/ti.2024.12533>.

³⁵ Krupic F. The Impact of Religion and Provision of Information on Increasing Knowledge and Changing Attitudes to Organ Donation: An Intervention Study. *Journal of Religion and Health*. 2020. Vol. 59. P. 2084-2085, 2089. <https://doi.org/10.1007/s10943-019-00961-0>.

shows how churches and religious leaders can influence people's decisions regarding organ transplantation³⁶.

The experts' general recommendations for systematic improvement of organ donation systems note the positive role of additional involvement of pastoral care and religious representatives as needed, if requested by the family or if the transplant coordinator or intensive care physician deems it necessary or beneficial, and should be available in all hospitals³⁷. This demonstrates the recognition of the religious factor as an important part of the health care sector, where spiritual support directly stems from the humanistic nature of medicine.

Ultimately, a strategy to increase organ donation requires the involvement of religious leaders in joint work, as well as broad debates to build active support for this practice at all levels of society³⁸.

2.3. The role of church-based charities in helping patients

Religious organisations and charitable activities are inextricably linked. The church has historically been the cornerstone of many charitable efforts, playing a vital role in meeting social needs and developing the community as a whole, while leading a number of charitable initiatives³⁹. The point of view of N.I. Brovko that religion plays a special role in understanding charity, contributing to the formation of humanitarian values in society, is noteworthy, since for any religious movement, charity is an obligatory activity, manifested in care, concern, providing assistance to the sick, orphans, socially vulnerable segments of the population, and in general to those who need it. The scientist rightly notes that the Bible, Torah, and Quran condemn stinginess and, on the contrary, call for providing assistance to the needy, for compassion, and for sacrifice for the good of others⁴⁰. Charitable assistance from religious organisations in the medical field, in particular in the context of ART and transplantation, is no exception. Thus, scientists in the context of studying the religious and cultural aspects of organ donation draw attention to the fact that such major world religions as Christianity and Judaism consider organ donation as an act of altruism. Islam – an approving

³⁶ National Donor Sabbath. *The Alliance*: website. URL: <https://www.organdonationalliance.org/insight/national-donor-sabbath/>.

³⁷ Becker F., Roberts K. J., de Nadal M., Zink M., Stieger P. et al. Optimizing Organ Donation: Expert Opinion from Austria, Germany, Spain and the U.K. *Annals of Transplantation*. 2020. Vol. 25. P. e921727-9, e921727-11. <https://doi.org/10.12659/AOT.921727>.

³⁸ Cotrau P., Hodosan V., Vladu A., Daina C., Daina L. G., Pantisa C. See supra.

³⁹ The Church's Role in Leading Charitable Efforts. 2025. URL: <https://gmenation.org/the-churches-role-in-leading-charitable-efforts/>

⁴⁰ Бровко Н.І. Філософсько-правовий аналіз благодійності. *Правова держава*. 2024. № 53. С. 32–43. DOI: <https://doi.org/10.18524/2411-2054.2024.53.300716>

act, Hinduism – a "virtuous act", and Buddhism – an important practice of generosity and compassion⁴¹.

The charitable work of religious organisations is important at all stages of society's development, but such assistance is especially important when such a society finds itself in "times of crisis." During a pandemic, natural disasters, or other emergencies, religious organisations provide immediate assistance, as their established presence in communities and the trust they enjoy make them excellent for quickly mobilising resources and providing volunteers⁴². As stated in the Charter for Faith-Based Humanitarian Action, which was approved in 2016 at the World Humanitarian Summit in Istanbul, religious communities and religious organisations have unique opportunities to provide spiritual assistance to people affected by conflicts and natural disasters⁴³.

The beginning of the full-scale russian invasion was no exception, where public and religious organisations played one of the key roles in providing humanitarian assistance, supporting victims, and are one of the most important elements of the resilience of Ukrainian society⁴⁴. Thus, as of the end of October 2025, there were 107 thousand public associations and 33 thousand charitable organisations operating in Ukraine, and since the beginning of the full-scale invasion of the russian federation, the growth of charitable organisations was 57%, and the peak of their increase fell precisely in 2022⁴⁵. Among charitable organisations, a significant share is made up of those created by religious organisations. Charitable organisations affiliated with churches, along with providing humanitarian aid and shelter to displaced persons, also ensure the creation of psychological support centres for the civilian population and the military, the delivery of food, medicines, etc⁴⁶.

⁴¹ Doerry K., Oh J., Vincent D., Fischer L., Schulz-Jürgensen S. Religious and cultural aspects of organ donation: Narrowing the gap through understanding different religious beliefs. *Pediatric Transplantation*, 2022. № 26(7). DOI: <https://doi.org/10.1111/petr.14339>

⁴² Faith-Based Organizations and Their Role in Public Health Outreach. 2024. URL: <https://favs.news/faith-based-organizations-and-their-role-in-public-health-outreach/>

⁴³ Schwirner S. How faith-based organisations are promoting mental health. 2025. URL: <https://www.dandc.eu/en/article/churches-and-other-faith-based-organisations-are-performing-important-work-mentally-ill>

⁴⁴ Релігійні та громадські організації України відіграють ключову роль під час війни. 2024. URL: <https://sobor.com.ua/news/organizaciyi>

⁴⁵ Семенюта І. Кількість громадських організацій в Україні за час повномасштабної війни перевищила сто тисяч – дослідження. 2025. URL: <https://cs.detector.media/community/texts/186603/2025-10-29-kilkist-gromadskykh-organizatsiy-v-ukraini-za-chas-povnomasshtabnoi-viyny-perevyshchyla-sto-tysyach-doslidzhennya/>

⁴⁶ Релігійні та громадські організації України відіграють ключову роль під час війни. 2024. URL: <https://sobor.com.ua/news/organizaciyi> ;

O. Panko and S. Behei rightly note that religious organizations – Christian (Orthodox, Greek Catholic, Roman Catholic, Protestant, for example, "Caritas", operating under the auspices of the Ukrainian Greek Catholic Church, "Eleos" under the auspices of the Orthodox Church of Ukraine, etc.), Muslim, Jewish – have actively participated in solving urgent problems, including providing logistical support in the field of health care (delivery of medical equipment, technology, special equipment, medicines from abroad), and military priests and medical chaplains primarily ensure the psychological well-being of soldiers, have a positive impact on the psycho-emotional state of patients, their loved ones, as well as medical personnel⁴⁷. Other organisations created by religious organisations also provide charitable assistance, in particular, the Adventist Development and Relief Agency (ADRA)⁴⁸, the humanitarian initiative "Pope for Ukraine"⁴⁹, etc. In general, a number of studies point to the important role of religious organisations and their charitable foundations in health promotion and disease prevention, especially given their ability to reach low-income populations, citing the key role of such organisations in responding to the influenza pandemic (2009), Ebola (2014) and Zika virus (2016)⁵⁰, COVID-19⁵¹, and others.

Religious organisations and charitable foundations created by them have a significant impact on such areas of medical activity as transplantology and the use of additional reproductive technologies. Thus, scientists have repeatedly drawn attention to the role of religion (directly or indirectly) in various practices of ART, based on religious orientation, especially in the use of reproductive technologies from third parties⁵². In addition, Polish scientists rightly draw attention to the fact that the availability of organs for

⁴⁷ Панько О. І., Берег С. С. Соціальна робота церков та релігійних організацій в умовах війни в Україні. *Філософія та політологія в контексті сучасної культури*. 2023. Т. 15, № 2. С. 29-39. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/filipol_2023_15_2_7

⁴⁸ Благодійна організація ADRA незмінно надає підтримку для відновлення громад в Україні, де понад два роки триває війна. 2024. URL: <https://www.adra.ua/blagodijna-organizacziya-adra-nezminno-nadaye-pidtrymku-dlya-zczilennya-gromad-nezvazhayuchy-na-dva-roky-konfliktu/>

⁴⁹ Ворон О. Благодійність Римо-католицької церкви у форматі проведення гуманітарної ініціативи "Папа для України". *Наук. пр. іст. ф-ту Запоріж. нац. ун-ту*. 2019. Вип. 52 (т. 2). С. 165-169.

⁵⁰ Partnering with Faith-Based Organizations to Improve Public Health and Vaccination Equity. 2023. URL: https://www.apha.org/policy-and-advocacy/public-health-policy-briefs/policy-database/2024/01/16/faith-based-organizations?utm_source=chatgpt.com

⁵¹ Tuczynska M, Matthews-Kozanecka M, Baum E. Religious affiliation and perceptions of healthcare access during and after COVID-19 in Poland. *Front Public Health*. 2025 № 13. DOI: <https://doi.org/10.3389/fpubh.2025.1520575>

⁵² Sallam H. N., Sallam, N. H. (2016). Religious aspects of assisted reproduction. *Facts, Views & Vision in Obstetrics & Gynecology*, 2016. № 8(1). P. 33-48; Thoma M., Fledderjohann J., Cox C., Kantum Adageba R. Biological and Social Aspects of Human Infertility: A Global Perspective 2021. DOI: <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190632366.013.184>

transplantation is influenced by several factors, including social, religious, psychological and cultural. Among them, raising awareness of organ donation and transplantology, as well as religious factors, play a particularly important role and are one of the key strategies for increasing the number of donors and expanding the field of transplantology in general⁵³.

In the field of health care, where trust and accessibility are of paramount importance, the charitable activities of religious organisations have become important allies. Given that more than 80 per cent of adults and children in the world profess a certain religion⁵⁴, religious organisations, which also actively cooperate with health care institutions and non-governmental organisations, play one of the key roles in educating communities on health care issues⁵⁵, in particular, in popularising such areas as ART and transplantology. In many cases, the role of charitable organisations under churches is associated with organising various activities to popularise the above areas (although in some countries, for example, in Iran, such charitable organisations directly participate in the transplantology process, helping, in particular, in negotiations or providing financial assistance to donors and recipients⁵⁶). For example, in Ukraine, the Charitable Foundation “Society – Together for Life” and the Ukrainian Charitable Foundation “For Human Dignity!” conduct a significant number of campaigns and events dedicated to family and reproductive health issues with a traditional Christian value orientation⁵⁷. The charitable foundation "International Partnership on Religion and Sustainable Development" (PaRD) also plays an important role, the activities of which unite, in particular, religious organisations, to use the positive impact of religions, faith and values on sustainable development and humanitarian aid.

A striking example is the experience of Spain, where, with the help of the explanatory work of the Catholic Church and its charitable organisations with the public on the issue of transplantology, it was possible to change the public's attitude towards it and a very positive mindset towards this process

⁵³ Zawierucha J., Piasecka J., Patelka A., Małyшко S.J., Małyшко J.S., Małyшко J. How to Promote the Idea of Transplantation – Second Life Social Campaign as an Example of Successful Action in Poland – What Youth Is Used to, Adults Remember. *Healthcare* 2025. № 13, P. 1203. DOI: <https://doi.org/10.3390/healthcare13101203>

⁵⁴ The Global Religious Landscape. 2012. URL: <https://www.pewresearch.org/religion/2012/12/18/global-religious-landscape-exec/>

⁵⁵ Faith-Based Organizations and Their Role in Public Health Outreach. 2024. URL: <https://favs.news/faith-based-organizations-and-their-role-in-public-health-outreach/>

⁵⁶ Siraj MS. How a compensated kidney donation program facilitates the sale of human organs in a regulated market: the implications of Islam on organ donation and sale. *Philos Ethics Humanit Med*. 2022. № 17(1). DOI: <https://doi.org/10.1186/s13010-022-00122-4>

⁵⁷ Karpenko K., Guzha A. Attitudes of Major Religious Organizations in Ukraine to Abortion and Reproductive Medicine. *Occasional papers on religion in Eastern Europe*. 2022. № 42(6). P. 95-115. DOI: <https://doi.org/10.55221/2693-2148.2372>

emerged⁵⁸ (Spain consistently demonstrates world leadership in organ transplantology, which culminated in record achievements in 2024, performing 6,464 transplants, including significant progress in kidney, liver and lung transplantation procedures⁵⁹).

CONCLUSIONS

The issue of religion and the human right to transplantology is at the intersection of fundamental constitutional rights – the right to life, health care, medical care, on the one hand, and freedom of conscience, religion and worldview, on the other. The main Christian denominations in Ukraine generally have a positive attitude towards the idea of posthumous and intra-life organ donation, considering it an act of mercy, love for one's neighbour and imitation of Christ's sacrifice. At the same time, religious communities categorically oppose the commercialisation of donation, recognising as moral only voluntary and unpaid organ donation, which does not degrade human dignity and does not turn the body into a commodity. The Church emphasises the "presumption of free will" – the right of a person to independently decide the fate of his own body after death without pressure from the state or medical institutions.

Religious factors have a significant impact on public attitudes towards transplantology. The example of Spain shows that the support of the Church, which has aligned donations with Christian values, has contributed to success in this area. Similar initiatives, such as the National Donor Sabbath, prove that spiritual education helps to overcome prejudice and increases people's willingness to become donors. Therefore, religious legitimisation of donation and the participation of spiritual leaders in educational activities are necessary for the development of transplantology, which combines medical, ethical and spiritual aspects to save lives.

Religious organisations play an important role in the field of charity and health care. They provide humanitarian, psychological and medical assistance, from humanistic values, strengthen trust and support social resilience in times of crisis. Their charitable activities contribute to the popularisation of transplantology and assisted reproductive technologies, as well as to strengthening the health of the nation.

⁵⁸ Нагірняк А. Релігійне співтовариство України підтримує донорство органів і готове сприяти зміні ставлення суспільства до цього. 2015. URL: https://archives.ugcc.ua/news/religiyne_spivtovaristvo_ukraini_pidtrimuie_donorstvo_organiv_i_gotove_spriyati_zmini_stavlennya_suspilstva_do_tsogo_73347.html

⁵⁹ Santiago Vispo N. Pioneering the Future of Organ Transplantation: Lessons from the Spanish Model. *Bionatura journal*. 2025. № 2(1). DOI: <https://doi.org/10.70099/BJ/2025.02.01.1>

SUMMARY

Particular attention is paid to the positions of the main religious denominations – Christianity (Catholicism, Orthodoxy, Protestantism), Judaism and Islam – regarding the ethical admissibility of organ transplantology, determining the moment of human death, the voluntariness of donation and the inadmissibility of commercialisation of the human body.

The issue of legislative introduction of the presumption of consent for posthumous donation in Ukraine is considered through the prism of religious reservations regarding the insufficient preparedness of society, the need for large-scale educational work and adherence to the principle of "presumption of free will" as the inalienable right of every person to consciously choose the fate of their own body after death. Ways of harmonising the medical needs of society with the religious beliefs of citizens through improving legislation, ensuring transparency of medical procedures, developing interfaith dialogue and creating ethical commissions with the participation of representatives of religious communities are proposed. It has been determined that religious communities are not only a source of spiritual support but also important social partners of the state in the field of health care.

They contribute to strengthening trust in medicine, spreading the ideas of donation, disease prevention and a healthy lifestyle. Due to their authority, religious organisations influence public attitudes to ethical issues related to transplantology and assisted reproductive technologies.

REFERENCES

1. Barrett J. L. Exploring the Natural Foundations of Religion. Trends in Cognitive Sciences. 2000. Vol. 4. P. 29–34.
2. Bielov D. M., Hromovchuk M. V., Hreca Y. V., Tymchak V. V. Essence of somatic human rights in the process of biomedical research. *Wiadomości Lekarskie*. 2021. Vol. LXXIV, Issue 10, Part 2. P. 2663–2668.
3. Furton E. J. Brain death, the soul, and organic life. *National Catholic Bioethics Quarterly*. 2001. Vol. 1, No. 4. P. 455–470.
4. Gatrad R. S., Gatrad A. Religion and reproductive technology: A review of ethical issues. *Bioethics*. 2005. Vol. 19, No. 7. P. 629–635.
5. Gromovchuk M. V., Belov D. M. Artificial insemination: religious and legal principles. *Visegrad Journal on Human Rights*. 2021. Issue 3. P. 34–37.
6. Hared M., Gozlan K. The ethics of in vitro fertilization: A comparative religious perspective. *Journal of Religious Ethics*. 2020. Vol. 48, No. 3. P. 456–478.
7. John Paul II. Address of His Holiness John Paul II to participants of the First International Congress of the Society For Organ Sharing. URL:

http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1991/june/documents/hf_jp-ii_spe_19910620_trapianti_en.html

8. Meilaender G. Bioethics: A primer for Christians. 3rd ed. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2013. 311 p.

9. Reich W. T. Encyclopedia of bioethics. 2nd ed. New York: Macmillan Library Reference, 1995. Vol. 1–5.

10. Robertson J. A. Embryo culture and the "Embryo as Person" debate in bioethics and law. *Journal of Law, Medicine & Ethics*. 2016. Vol. 44, No. 3. P. 418–431.

11. Rosner F. Biomedical ethics and Jewish law. Jersey City: KTAV Publishing House, 2001. 552 p.

12. Royere D. Embryo characteristics and cryopreservation outcome. ESHRE Campus symposium Cryobiology & Cryopreservation of Human Gametes & Embryos. Brussels, Belgium, 2004. P. 28. URL: <http://www.eshre.eu/~media/ematic%20files/SIGs/Embryology/Archive/Syllabus%20Brussels%202004.pdf>.

13. Sachedina A. Islamic Biomedical Ethics: Principles and Application. Oxford: Oxford University Press, 2009. 312 p.

14. Sádaba J. Dios ante el Fin-de-Siglo. *Nomadas. Revista critica de ciencias sociales y juridicas*. URL: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=18100017&iCveNum=412>

15. Schenker J. G. Assisted reproductive practice: Religious perspectives. *Reproductive Biomedicine Online*. 2005. Vol. 10, No. 3. P. 310–319.

16. Shenfield F., Tarlatzis B., Baccino G., Bounartzi T., Frith L., Pennings G., Provoost V., Vermeulen N., Mertes H. Ethical considerations on surrogacy. *Human Reproduction*. 2025. Vol. 40, No. 3. P. 420–425.

17. Singh D. M., Ajinkya S. Spirituality and Religion in Modern Medicine. *Indian Journal of Psychological Medicine*. 2012. Vol. 34, No. 4. P. 399–402.

18. Балога Петро, отець. Трансплантація органів з точки зору Церкви. URL: https://risu.ua/transplantaciya-organiv-z-tochki-zoru-cerkvi_n107842.

19. Згречча Е., Спаньйоло А. Дж., П'єтро М. Л. та ін. Біоетика / Переклад з італійської В. Й. Шовкун: підручник. Львів: Медицина і право, 2007. 672 с.

20. Кемпбелл А., Джіллетт Г., Джонс Г. Медична етика / пров. з англ.: навч. сел., 2004. 400 с.

21. Нагірняк Андрій, отець. Релігійне співтовариство України підтримує донорство органів і готове сприяти зміні ставлення суспільства до цього. URL: http://news.ugcc.ua/news/re%D1%96g%D1%96yne_sp%D1%96vtovaristvo_ukraini_p%D1%96dtrimuie

[_donorstvo_organ%D1%96v_%D1%96_gotove_spriyati_zm%D1%96n%D1%96_stavleniya_susp%D1%96lstva_do_tsogo_73347.html](https://www.donorstvo_organ%D1%96v_%D1%96_gotove_spriyati_zm%D1%96n%D1%96_stavleniya_susp%D1%96lstva_do_tsogo_73347.html)

22. Glenn H. Asquith Jr. Anton T. Boisen and the Study of "Living Human Documents". *Journal of Presbyterian History*. 1982. Vol. 60, No. 3. P. 244-265.

23. Curtis W. Hart, Present at the Creation: The Clinical Pastoral Movement and the Origins of the Dialogue Between Religion and Psychiatry. *Journal of Religion & Health*. 2010. Vol. 49/4. P. 539-540.

24. European Network of Health Care Chaplaincy (ENHCC) URL: <https://www.pastoralezorg.be/page/enhcc-information/>

25. Standards for health care chaplaincy in Europe. 7th Consultation, Turku, Finland. 12-16 June 2002. URL: https://ec.europa.eu/health/archive/ph_overview/co_operation/mobility/docs/health_services_co33.pdf

26. Cotrau P., Hodosan V., Vladu A., Daina C., Daina L. G., Pantisa C. Ethical, Socio-Cultural and Religious Issues in Organ Donation. *Maedica*. 2019. Vol. 14. No. 1. P. 12-14. <https://doi.org/10.26574/maedica.2019.14.1.12>.

27. Gil-Diaz C. Spain's Record Organ Donations: Mining Moral Conviction. *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*. 2009. Vol. 18. Is. 3. P. 256-261. <https://doi.org/10.1017/S0963180109090410>.

28. Herrero-Saenz R. An Interpretive Approach to Religious Ambiguities around Medical Innovations: The Spanish Catholic Church on Organ Donation and Transplantation (1954–2014). *Qualitative Sociology*. 2023. Vol. 46. P. 77-108. <https://doi.org/10.1007/s11133-022-09525-3>.

29. Rees K., McLaughlin L., Paredes-Zapata D., Miller C., Mays N., Noyes J. Qualitative Content and Discourse Analysis Comparing the Current Consent Systems for Deceased Organ Donation in Spain and England. *Transplant International*. 2024. Vol. 37. Article 12533. P. 1-14. <https://doi.org/10.3389/ti.2024.12533>.

30. Krupic F. The Impact of Religion and Provision of Information on Increasing Knowledge and Changing Attitudes to Organ Donation: An Intervention Study. *Journal of Religion and Health*. 2020. Vol. 59. P. 2082-2095, 2089. <https://doi.org/10.1007/s10943-019-00961-0>.

31. National Donor Sabbath. *The Alliance*: website. URL: <https://www.organdonationalliance.org/insight/national-donor-sabbath/>.

32. Becker F., Roberts K. J., de Nadal M., Zink M., Stieger P. et al. Optimizing Organ Donation: Expert Opinion from Austria, Germany, Spain and the U.K. *Annals of Transplantation*. 2020. Vol. 25. P. e921727-1-e921727-16. <https://doi.org/10.12659/AOT.921727>.

33. The Church's Role in Leading Charitable Efforts. 2025. URL: <https://gmcnation.org/the-churchs-role-in-leading-charitable-efforts/>

34. Бровко Н.І. Філософсько-правовий аналіз благодійності. *Правова держава*. 2024. № 53. С. 32–43. DOI: <https://doi.org/10.18524/2411-2054.2024.53.300716>

35. Doerry K., Oh J., Vincent D., Fischer L., Schulz-Jürgensen S. Religious and cultural aspects of organ donation: Narrowing the gap through understanding different religious beliefs. *Pediatric Transplantation*, 2022. № 26(7). DOI: <https://doi.org/10.1111/petr.14339>

36. Faith-Based Organizations and Their Role in Public Health Outreach. 2024. URL: <https://favs.news/faith-based-organizations-and-their-role-in-public-health-outreach/>

37. Schwirner S. How faith-based organisations are promoting mental health. 2025. URL: <https://www.dandc.eu/en/article/churches-and-other-faith-based-organisations-are-performing-important-work-mentally-ill>

38. Релігійні та громадські організації України відіграють ключову роль під час війни. 2024. URL: <https://sobor.com.ua/news/organizaciyi>

39. Семенюта І. Кількість громадських організацій в Україні за час повномасштабної війни перевищила сто тисяч – дослідження. 2025. URL: <https://cs.detector.media/community/texts/186603/2025-10-29-kilkist-gromadskykh-organizatsiy-v-ukraini-za-chas-povnomasshtabnoi-viynu-perevyshchyla-sto-tysyach-doslidzhennya/>

40. Панько О. І., Бегей С.С. Соціальна робота церков та релігійних організацій в умовах війни в Україні. *Філософія та політологія в контексті сучасної культури*. 2023. Т. 15, № 2. С. 29-39. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/filipol_2023_15_2_7

41. Благодійна організація ADRA незмінно надає підтримку для відновлення громад в Україні, де понад два роки триває війна. 2024. URL: <https://www.adra.ua/blagodijna-organizacziya-adra-nezminno-nadae-pidtrymku-dlya-zczilennya-gromad-nezvazhayuchy-na-dva-roky-konfliktu/>

42. Ворон О. Благодійність Римо-католицької церкви у форматі проведення гуманітарної ініціативи "Папа для України". *Наук. пр. іст. ф-ту Запоріж. нац. ун-ту*. 2019. Вип. 52 (т. 2). С. 165-169.

43. Partnering with Faith-Based Organizations to Improve Public Health and Vaccination Equity. 2023. URL: https://www.apha.org/policy-and-advocacy/public-health-policy-briefs/policy-database/2024/01/16/faith-based-organizations?utm_source=chatgpt.com

44. Tuczyńska M, Matthews-Kozanecka M, Baum E. Religious affiliation and perceptions of healthcare access during and after COVID-19 in Poland. *Front Public Health*. 2025 № 13. DOI: <https://doi.org/10.3389/fpubh.2025.1520575>

45. Sallam H. N., Sallam, N. H. (2016). Religious aspects of assisted reproduction. *Facts, Views & Vision in ObGyn*, 2016. № 8(1). P. 33-48.

46. Thoma M., Fledderjohann J., Cox C., Kantum Adageba R. Biological and Social Aspects of Human Infertility: A Global Perspective 2021. DOI: <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190632366.013.184>

47. Zawierucha J., Piasecka J., Patelka A., Małyszko S.J., Małyszko, J.S., Małyszko J. How to Promote the Idea of Transplantation – Second Life Social Campaign as an Example of Successful Action in Poland – What Youth Is Used to, Adults Remember. *Healthcare* 2025. № 13. P. 1203. DOI: <https://doi.org/10.3390/healthcare13101203>

48. The Global Religious Landscape. 2012. URL: <https://www.pewresearch.org/religion/2012/12/18/global-religious-landscape-exec/>

49. Siraj MS. How a compensated kidney donation program facilitates the sale of human organs in a regulated market: the implications of Islam on organ donation and sale. *Philos Ethics Humanit Med.* 2022. № 17(1). DOI: <https://doi.org/10.1186/s13010-022-00122-4>

50. Karpenko K., Guzhva A. Attitudes of Major Religious Organizations in Ukraine to Abortion and Reproductive Medicine. *Occasional papers on religion in Eastern Europe.* 2022. № 42(6). P. 95-115. DOI: <https://doi.org/10.55221/2693-2148.2372>

51. Santiago Vispo N. Pioneering the Future of Organ Transplantation: Lessons from the Spanish Model. *Bionatura journal.* 2025. № 2(1). DOI: <https://doi.org/10.70099/BJ/2025.02.01.1>

Information about the authors:

Bielova Myroslava Volodymyrivna,

Doctor of Law,

Professor at the Department of Constitutional and Comparative Law

Uzhhorod National University

3, Narodna Sq., Uzhhorod, 88000, Ukraine

Pishta Vadym Ivanovych,

PhD,

Associate Professor at the Department of Administrative,

Financial and Informative Law

Uzhhorod National University

3, Narodna Sq., Uzhhorod, 88000, Ukraine

Zaborovskyy Viktor Viktorovich,

Doctor of Juridical Science, Professor,

Professor at the Department of Civil Law and Civil Procedure

Uzhhorod National University

3, Narodna Sq., Uzhhorod, 88000, Ukraine

Boldizhar Sandra Olexandrivna,

Doctor of Legal Sciences,
Professor at the Department of of Administrative,
Financial and Informative Law
Uzhhorod National University
3, Narodna Sq., Uzhhorod, 88000, Ukraine

Malesh Polina Volodymyrivna,

PhD student
Trnava University
23, Hornopotočná, Trnava, 918 43, Slovak Republic,
Assistant at the Department of Administrative,
Financial and Informative Law
Uzhhorod National University
3, Narodna Sq., Uzhhorod, 88000, Ukraine

ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ ЗГУРТОВАНОСТІ В РЕГІОНАХ З ПОЛІКОНФЕСІЙНИМ ТА ПОЛІЕТНІЧНИМ НАСЕЛЕННЯМ

Головка А. А., Химинець В. В.

ВСТУП

Наявність регіонів та громад із поліетнічним та поліконфесійним населенням є характерною рисою України як і багатьох інших країн Європи, що обумовлено низкою причин, як-от історичний розвиток, міграційні процеси та ін. Саме тому серед стратегічних пріоритетів державної регіональної політики визначено формування *згуртованої* країни, досягнення суспільної єдності¹. Особливого значення згуртованість набуває зважаючи на актуальні виклики, що постали перед Україною. В умовах російської агресії (з 2014 року) та особливо з початку повномасштабного військового вторгнення (лютий 2022 року), міжетнічна згуртованість набувала статусу критичної умови для національної стійкості. Згуртоване поліконфесійне та поліетнічне суспільство ефективніше мобілізує ресурси та стає чинником соціальної стабільності. Це є прямою відповіддю на дії держави-агресора, яка прагне послабити Українську державу через розпалювання ворожнечі в суспільстві – згуртованість доречно розглядати як один із чинників попередження конфліктів на етнічному підґрунті, оскільки агресор зацікавлений у послабленні стійкості держави та суспільства шляхом нагнітання суперечностей та соціальної напруженості. Щоб протидіяти цим загрозам, необхідно впроваджувати заходи для зміцнення стійкості суспільства².

Крім того, формування згуртованого та толерантного соціального середовища є ключовими елементами євроінтеграційного курсу України. Вони забезпечують права різних конфесій, національних спільнот (меншин) та корінних народів сприяючи збереженню їхньої мовної, культурної та релігійної ідентичності відповідно до чинного законодавства та міжнародних зобов'язань.

¹ Про затвердження Державної стратегії регіонального розвитку на 2021-2027 роки : постанова Кабінету Міністрів України від 5 серпня 2020 р. № 695. Офіційний веб-портал Верховної Ради України. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/695-2020-%D0%BF#Text> (дата звернення: 14.11.2025)

² Химинець В., Головка А. Забезпечення міжетнічної згуртованості в умовах актуальних військово-політичних викликів. Європейська інтеграція: питання політики України в сфері забезпечення прав національних меншин (спільнот) на шляху до вступу в Європейський Союз (на прикладі Закарпатської області): збірник матеріалів учасників науково-практичного дискурсу (18 вересня 2024 р., м. Ужгород). Ужгород, 2024. С. 56-62

1. Ризики для згуртованості в сфері міжконфесійних та міжетнічних відносин (на прикладі Закарпаття)

Перед висвітленням тематики підрозділу опишемо загальний контекст ситуації: Україна має поліконфесійний склад населення, водночас майже 97% наявних конфесійних структур належить до християнської традиції. Незважаючи на російську воєнну агресію, релігійна мережа в Україні продовжує функціонувати в правовому полі³. На початок 2025 р. в Україні діяло 34 663 релігійних організацій (кількість зазначено без урахування даних з тимчасово окупованих територій України), хоч й спостерігається певне скорочення їх кількості протягом останніх трьох років (2023 р. – 36 594 релігійних організацій; 2024 р. – 35 778)⁴.

Відмітимо, що найбільша кількість зареєстрованих релігійних організацій з розрахунку на 1000 осіб населення припадає переважно на регіони заходу України (див. рис. 1). В прикордонних регіонах цей фактор накладається на іншу характерну особливість – поліетнічність населення (напр. Закарпатська, Чернівецька, Одеська та ін. області).



Рис. 1. Співвідношення між кількістю зареєстрованих релігійних організацій та кількістю населення у регіонах (у порядку від найменшої кількості осіб на одну релігійну організацію до найбільшої), складено авторами на основі даних ДЕСС⁵

³ Державно-церковні та суспільно-релігійні відносини в умовах війни Росії проти України : аналіт. доп. / [С. І. Здіорук, В. В. Токман] ; за ред. С. І. Здіорука. Київ : НІСД, 2023. 36 с. <https://doi.org/10.53679/NISS-analytrep.2023.07>

⁴ Звіт про мережу релігійних організацій в Україні станом на 1 січня 2025 р. / Архів Державної служби України з етнополітики та свободи совісті. Державна служба з етнополітики та свободи совісті. URL: <https://dessa.gov.ua/religion/> (дата звернення: 14.11.2025)

⁵ Звіт про мережу релігійних організацій в Україні станом на 1 січня 2025 р. / Архів Державної служби України з етнополітики та свободи совісті. Державна служба з

Для таких територій як й для країни у цілому однією із важливих цілей є досягнення згуртованості населення як чинника національної стійкості та соціальної стабільності. В широкому розумінні *згуртованість* виявляється у спроможності спільноти об'єднуватися відповідно до спільних цілей розвитку, за активної участі населення у розв'язанні спільних проблем, подолання соціальної ізоляції та соціальної дезінтеграції; взаємної довіри між владою та громадськістю. Водночас вона визначає здатність різних спільнот конфесійно та етнічно строкатого суспільства співіснувати в гармонії, взаємодіяти на рівних умовах і співпрацювати над досягненням спільних цілей⁶.

На практиці високий рівень згуртованості доречно вважати сприятливим чинником щодо: (1) забезпечення національної стійкості в умовах актуальних викликів; (2) мобілізації наявних на рівні громади ресурсів (людських, фінансових та ін.), необхідних для реалізації соціально значимих ініціатив, як-от підтримка сил оборони, допомога внутрішньо переміщеному населенню тощо; (3) впровадження інституційних реформ та закріплення їх позитивних змін; (4) взаємодії між спільнотами в соціальному, гуманітарному та інших вимірах.

Втім, досягнення високого рівня згуртованості суспільства в українських реаліях ускладнюється «хронічними» інституційними проблемами, специфікою політичного ландшафту регіонів. При цьому ризики для згуртованості постають як у депресивних, так і у відносно успішних регіонах, а їхнім джерелом часто є як інституційна недостатність так й слабка соціальна взаємодія.

Відмітимо, що в рамках представленого тексту автори свідомо не описували ситуацію та поточні тенденції на тимчасово окупованих територіях України. Проблеми забезпечення прав та свобод релігійних громад, національних спільнот на тлі численних порушень російського окупаційного режиму обумовлюють підготовку окремого наукового матеріалу.

Загалом розмаїте в етнічному та конфесійному сенсах суспільство формує сприятливе для культурних обмінів середовище, але водночас може стати об'єктом зовнішніх деструктивних впливів. Показовим прикладом у контексті висвітлення обраної теми варто вважати регіон Закарпаття – територія сучасної Закарпатської області в різні історичні періоди входила до складу Угорського Королівства, Австрійської імперії, Австро-Угорщини, Чехословаччини, а наразі знаходиться на

етнополітики та свободи совісті. URL: <https://dess.gov.ua/religion/> (дата звернення: 14.11.2025)

⁶ Економічні засади сприяння згуртованості громад : аналіт. доп. / [Химинець В. В., Головка А. А., Жаліло Я. А. та ін.]. Київ : НІСД, 2022. 52 с. <https://doi.org/10.53679/NISSanalytrep.2022.08>

стику Європейських країн. Це зумовило унікальне культурне розмаїття, строкату етнонаціональну та конфесійну структуру населення. Водночас Закарпаття є найзахіднішим регіоном України, географічно близьким до зовнішніх кордонів Європейського союзу і межує одразу із чотирма країнами-членами союзу – Польщею, Словаччиною, Угорщиною та Румунією. Між Закарпаттям та країнами Європи з поч. 1990-х рр. сформувалась горизонтальна мережа гуманітарних та економічних зв'язків, політичних та ділових контактів.

Таке середовище стало сприятливим для активізації та посилення співробітництва, перетворення його на інструмент досягнення стратегічних цілей розвитку громад та регіонів, вирішення спільних проблем в економічній, екологічній, соціокультурній та інших сферах. З іншого боку, наявні тенденції та проблеми, включно в сфері міжетнічних та міжконфесійних відносин позначаються не тільки на самому регіоні, але й на стані добросусідства, а наразі навіть ширше – зовнішній підтримці України (політичній, військовій, фінансовій) та реалізації її євроінтеграційних прагнень.

Всі ці фактори впливали та продовжують впливати на специфіку політичного ландшафту регіону в частині громадської та політичної активності, формування та циркуляції еліт і т.д. Досягнення згуртованості в Закарпатті як і в інших поліетнічних та поліконфесійних регіонах України є складним практичним завданням, яке вимагає комплексного підходу та розуміння специфічних проблем, з якими стикається місцеве населення. Задля цього перш за все важливо виокремити основні ризики зниження рівня згуртованості в таких регіонах. Серед них виділимо:

– Поляризація суспільства за релігійною складовою та нагнітання міжконфесійної ворожнечі – цей ризик суттєво посилюється в умовах поширення дезінформації та прихованої ворожої пропаганди, спрямованої на розкол між різними конфесіями та на дискредитацію патріотичних релігійних лідерів. Крім того підкреслимо й спроби представити дії держави (наприклад, щодо заборони чи обмеження діяльності певних церковних структур) як релігійні переслідування. Наразі поширення таких негативних впливів здійснюється передусім через інтернет-мережу, зокрема соціальні мережі, електронні ЗМІ тощо. Ефект значно посилюється через здійснення відповідних інформаційно-психологічних операцій зовнішніми акторами, зацікавленими в розхитуванні суспільно-політичної ситуації на регіональному рівні. Наслідком цього можуть стати спровоковані вуличні протести, масові заворушення та створення негативного міжнародного резонансу.

З іншого боку така поляризація може ґрунтуватись також й на створенні образу «ворога всередині» – стимулювання певних

соціальних груп до радикальних дій проти віруючих чи майна окремих конфесій, що може бути використано ворожою (передусім російською) стороною як елемент антиукраїнської пропаганди для виправдання агресії та посилення паніки.

– Негативні тенденції в соціальній взаємодії, як от поширення в суспільстві ксенофобії, інтолерантності, уявлень про історичну ворожнечу між етносами чи конфесіями, прояви дискримінації. У цьому контексті варто вказати на такий фактор як недостатня поінформованість суспільства про історію, культуру, соціальне життя національних спільнот та конфесій. Одним із наслідків цього стає ситуація, коли більшість суспільства без критичного аналізу використовує інформацію, подану через телебачення, соціальні мережі, електронні ЗМІ і т.д. (див. попередні чинники). Це потенційно може формувати упередженість та стереотипне сприйняття національних спільнот або ж конкретної спільноти.

– Об'єктивні обмеження, спричинені воєнним станом (щодо проведення місцевих виборів, самоврядування і т.д.), створюють передумови для зниження інтенсивності комунікації та співпраці між владою та громадськістю, зокрема представниками релігійних організацій, а також громадських організацій національних спільнот. Послаблення залученості населення до процесів врядування на локальному рівні підвищує ймовірність деконсолідації суспільства та може спричинити кризу довіри до політичних інститутів.

– Активні бойові дії та їхні наслідки мають глибокий вплив на динаміку міжетнічних відносин. Тимчасова окупація частини територій, а також масштабні внутрішні та зовнішні міграційні потоки, спричинені військовим конфліктом, зумовили значні зміни в соціально-демографічній та етнонаціональній структурі населення України. Ця трансформація матиме довгострокові наслідки, які вимагатимуть уваги як під час війни, так і у повоєнний період. Відтак, критично важливим є запобігання потенційним конфліктам, особливо тим, що можуть виникнути між внутрішньо переміщеними особами та приймаючими громадами (зокрема, на етнічному та конфесійному ґрунті).

Відмітимо наступні чинники, що слугують джерелом посилення виокремлених ризиків зниження згуртованості суспільства:

– Зацікавленість третьої сторони – з початку агресії проти України та особливо з початку її повномасштабного вторгнення російська мережа агентурної розвідки прямо чи опосередковано здійснювала заходи сприяння нестабільності на західному кордоні України зокрема через спроби штучного нагнітання соціальних суперечностей. Така підривна робота включає поширення деструктивних наративів у соціальних мережах та засобах масової інформації, активізацію

проросійських політиків та організацій. Серед показових прикладів можемо навести підпали офісу Товариства угорської культури Закарпаття в Ужгороді (лютий 2018 р.), будівля якого знаходиться поряд із Генеральним консульством Угорщини в місті Ужгороді. Проведені розслідування показали, що до організації підпалів були причетні представники проросійських праворадикальних організацій – руху «Фаланга» та політичної партії «Зміна» (підпал скоєний 4 лютого 2018 р.), а також вихідці із невизнаного Придністров'я (підпал скоєний 17 лютого 2018 р.)⁷.

– З початком російського повномасштабного вторгнення йдеться про намагання російської сторони використати суперечності навколо заборони релігійних структур, діяльність яких пов'язують із російським впливом.

– Використання окремими політиками та політсилами суперечностей задля отримання «політичних дивідендів» передусім в частині акумуляції власної електоральної підтримки. На практиці йдеться про культивування образу «зовнішнього ворога», що сприяє згуртуванню виборців навколо політичної партії чи конкретного політика. Одним із яскравих прикладів є ситуація навколо угорської спільноти Закарпаття в контексті розвитку українсько-угорських відносин⁸. Серед політиків України та Угорщини простежуються різні (часто діаметрально різні) висвітлення та трактування одних і тих самих резонансних подій: як приклад наведемо підпал церкви в с. Паладь-Комарівці, на стінах якої залишили провокативні антиугорські написи (липень 2025 р.)⁹.

– До того ж до негативних подій та явищ завжди більше уваги і вони швидше розповсюджуються в інформаційному полі. Не вдаючись до детального обґрунтування даної тези відмітимо, що пояснення чому негатив поширюється швидше ніж позитивні новини, багатофакторне: індивідуальні когнітивні й емоційні механізми (негативність як сильніший стимул), соціальні механізми поширення в онлайні (висока емоційна активація підвищує т. зв. «вірусність») і т. д. Разом

⁷ Закарпаття між міфами і фактами: як протидіяти дезінформації. Центр аналізу регіональних ризиків. URL: <http://trac.com.ua/zakarpattya-mizh-mifami-i-faktam/> (дата звернення: 14.11.2025)

⁸ Химинець В., Головка А. Забезпечення міжетнічної згуртованості в умовах актуальних військово-політичних викликів. Європейська інтеграція: питання політики України в сфері забезпечення прав національних меншин (спільнот) на шляху до вступу в Європейський Союз (на прикладі Закарпатської області): збірник матеріалів учасників науково-практичного дискурсу (18 вересня 2024 р., м. Ужгород). Ужгород, 2024. С. 56-62

⁹ Закарпаття між міфами і фактами: як протидіяти дезінформації. Центр аналізу регіональних ризиків. URL: <http://trac.com.ua/zakarpattya-mizh-mifami-i-faktam/> (дата звернення: 14.11.2025)

утворюється система, де негативні події мають перевагу в приверненні уваги й розповсюдження.

2. Заходи сприяння згуртованості та протидія негативним впливам

Зважаючи на зазначені в попередньому підрозділі чинники та виокремлені ризики необхідним є здійснення заходів сприяння міжконфесійній, міжетнічній згуртованості. Зауважимо, що в умовах складної воєнно-політичної обстановки запропоновані нижче заходи можливо впровадити передусім на географічно віддалених від зони бойових дій, умовно безпечних територіях України:

а) Формування середовища діалогу та співпраці. Сприяння діалогу між різними спільнотами в поліконфесійному та поліетнічному регіоні перетворюють потенційно конфліктні сфери на ресурс стійкості, навчаючи суспільство вирішувати внутрішні розбіжності в рамках закону та поважаючи права представників різних спільнот та конфесій. З іншого боку це дозволяє чітко розмежувати релігійну свободу та вплив ворожої агентури. Для цього необхідним є створення на регіональному рівні відповідних діалогових майданчиків, як-от міжконфесійних рад при обласних військових адміністраціях. Вони мають виконувати роль середовища для обговорення широкого кола питань, що сприятиме як вирішенню потенційно конфліктних ситуацій та / або активізації взаємодії між релігійними організаціями.

Окремо зазначимо, що сприятливим з точки зору зміцнення згуртованості стала б організація з допомогою таких міжконфесійних рад спільних гуманітарних ініціатив за соціально значущими напрямками, де представники різних конфесій матимуть можливість співпрацювати:

– волонтерські ініціативи: збір допомоги для ЗСУ; надання психологічної, матеріальної та духовної підтримки постраждалим від бойових дій особам; допомога внутрішньо переміщеному населенню та ін.

– спільні благодійні проекти, наприклад організація безкоштовного харчування, регулярних зборів коштів та / або речей для найбільш вразливих груп населення.

– освітні заходи: створення міжконфесійних діалогових клубів або «круглих столів» для духовенства, молоді та громадськості; організація спільних лекцій, семінарів та конференцій на теми етики, моралі та спільної історії регіону (регіонів), підкреслюючи спільні цінності; розробка спільних методичних матеріалів для шкіл щодо толерантності та поваги до релігійного розмаїття.

– культурні та мистецькі проекти: проведення спільних фестивалів, виставок чи концертів, де представлені культурні надбання різних

релігійних громад (спільне святкування регіональних або державних свят); Створення музеїв чи віртуальних екскурсій, які висвітлюють історію та внесок кожної конфесії у розвиток регіону.

b) Варто також підкреслити важливу роль цілеспрямованих заходів у сфері інформаційної політики. В умовах повномасштабної російської агресії доцільним є створення та поширення в інформаційному просторі патріотичних матеріалів (державною мовою та мовами національних спільнот), які акцентують на об'єднавчій ідеї: усі мешканці України, незалежно від етнічного походження та віросповідання, згуртовані навколо завдань захисту власної свободи, державної незалежності та європейського вибору країни.

На практичному рівні це може реалізовуватися через підготовку аудіовізуальних матеріалів, публікацію аналітичних матеріалів і експертних коментарів, створення репортажів, проведення інтерв'ю та інші формати комунікаційної діяльності. Доцільним є висвітлення життєвих історій представників національних спільнот або релігійних організацій, які проходять службу у Збройних силах України та інших військових формуваннях, а також їхньої волонтерської активності, участі у підтримці внутрішньо переміщених осіб і людей, що постраждали внаслідок війни. Важливо забезпечити поширення таких матеріалів у засобах масової інформації, соціальних мережах, а також на вебресурсах органів державної влади, місцевого самоврядування та місцевих адміністрацій¹⁰.

Паралельно існує потреба у посиленні взаємодії між органами державної влади, з одного боку, та засобами масової інформації, неурядовими організаціями й лідерами громадської думки – з іншого. За умови загальної координації з боку обласних військових адміністрацій така співпраця має бути спрямована на просування в інформаційному просторі ідей консолідації етнічно та конфесійно різномірних спільнот на основі захисту спільних цінностей: незалежності Української Держави, прав і свобод людини та громадянина, а також європейської інтеграції України. Окремим напрямом має стати активізація зусиль щодо оперативного спростування дезінформації та неправдивих повідомлень, що націлені на провокування конфліктів між мешканцями поліетнічних регіонів і громад.

c) Необхідно є взаємодія між науковим середовищем (представниками університетів та їх науково-дослідних підрозділів, неурядових аналітичних центрів, громадських організацій),

¹⁰ Химинець В., Головка А. Забезпечення міжетнічної згуртованості в умовах актуальних військово-політичних викликів. Європейська інтеграція: питання політики України в сфері забезпечення прав національних меншин (спільнот) на шляху до вступу в Європейський Союз (на прикладі Закарпатської області): збірник матеріалів учасників науково-практичного дискурсу (18 вересня 2024 р., м. Ужгород). Ужгород, 2024. С. 56-62

правозахисними організаціями, координаторами міжнародних програм ЄС та США в Україні для цілей *просвіти*:

– Підготовка та поширення стислих навчальних матеріалів (зокрема посібників і відеороликів) для широкої громадськості та журналістів. У таких матеріалах доцільно пояснювати характерні методи російських інформаційно-психологічних операцій, зокрема спекуляції на релігійну тематику, специфічну термінологію («розкол», «гоніння» тощо), а також надавати рекомендації щодо перевірки джерел інформації про міжконфесійні конфлікти.

– Здійснення просвітницької та роз'яснювальної роботи, спрямованої на популяризацію основних положень «Рамкової конвенції Ради Європи про захист національних меншин» та «Європейської хартії регіональних мов або мов меншин». Такі заходи мають також акцентувати увагу на необхідності гарантування прав конфесій та національних спільнот у межах переговорного процесу щодо вступу України до Європейського Союзу. Реалізація цього завдання можлива через запровадження відповідних навчальних курсів в університетській освіті, доповнення наявних дисциплін тематичними модулями, проведення семінарів та інших публічних заходів за участі профільних експертів.

– Окремий напрям діяльності має стосуватися розробки масових відкритих курсів (включно онлайн-курсів) на провідних освітніх платформах, присвячених вивченню української мови представниками національних спільнот – насамперед учнями та випускниками шкіл. Водночас доцільно організувати створення аналогічних курсів з мов національних меншин і корінних народів (угорської, румунської, польської, словацької, чеської, болгарської, кримськотатарської тощо) для країномовної аудиторії. Це сприятиме покращенню міжетнічної комунікації, розширенню можливостей особистісного розвитку громадян (особливо молоді), а також задоволенню суспільного запиту на фахівців зі знанням різних мов.

– За наявності сприятливих безпекових умов доцільно проводити в поліетнічних регіонах цикл публічних заходів, орієнтованих на поширення знань щодо протидії дискримінації та ксенофобії, формування толерантності, зміцнення міжетнічної солідарності та соціальної згуртованості. Важливо також розвивати навички медіаграмотності та формувати стійкість громад до деструктивних інформаційних впливів. Одним із завдань цих заходів має бути презентація успішних практик імплементації європейських стандартів у сфері міжетнічних відносин.

d) Поряд із цим значення має об'єднання зусиль громадськості, релігійних організацій, бізнесу, наукового середовища та влади навколо реалізації спільних проєктів та ініціатив направлених на подолання актуальних соціальних проблем та, поряд із цим, розкриття

можливостей розвитку регіонів та громад з поліетнічним складом населення. Серед пріоритетних напрямів діяльності доцільно виокремити збереження та промоцію історико-культурної спадщини й традицій етнічних спільнот регіонів і громад. Такі ініціативи можуть виступати важливим чинником розвитку місцевої економіки, посилення туристичної привабливості територій та активізації інвестиційної діяльності. Реалізація відповідних проектів можлива як у межах національних цільових програм і державних фондів, так і за підтримки міжнародної технічної допомоги, програм транскордонного та територіального співробітництва, а також за рахунок грантів та внесків українських і зарубіжних меценатів.

Зокрема, йдеться про розробку та впровадження проектів, спрямованих на актуалізацію інформації та картування територій компактного проживання національних меншин (спільнот). Це може здійснюватися шляхом збору актуальних емпіричних даних – зокрема, через соціологічні опитування, фокус-групові дослідження та інші методи. Отримані результати можуть бути використані для формування обґрунтованої державної політики у сфері міжетнічних відносин і підтримки культурного різноманіття.

Крім того, такі проекти можуть слугувати інструментом імплементації положень Закону України «Про національні меншини (спільноти) України» та «Порядку визначення переліку населених пунктів, в яких традиційно проживають особи, що належать до національних меншин (спільнот), або в яких такі особи складають значну частину населення». Вони також відповідають рекомендаціям Європейської Комісії в контексті переговорного процесу щодо вступу України до Європейського Союзу.

ВИСНОВКИ

Отже, стратегічна важливість політики згуртованості в багатоконфесійних та багатоетнічних регіонах обумовлена як (1) Євроінтеграційними прагненнями України в частині забезпечення прав та свобод місцевих спільнот, так й (2) необхідністю забезпечення єдності суспільства в умовах сучасних викликів, передусім російської військової агресії. Досягнення окреслених вище цілей доречно вважати складовою національної стійкості як щодо протидії зовнішнім загрозам так й з точки зору досягнення цілей повоєнного відновлення, сталого економічного зростання та соціальної стабільності.

Серед ключових напрямів, на яких доцільно зосередити подальші зусилля, варто виокремити такі: формування діалогових майданчиків та просування «позитивного порядку денного» в інформаційній сфері; реалізацію гуманітарних проектів із залученням ресурсів транскордонного та міжнародного співробітництва; а також заходи протидії ворожій діяльності та деструктивним інформаційним впливам.

Наведений у статті перелік рекомендацій не є вичерпним і охоплює лише найбільш загальні та базові напрямки державної політики, спрямованої на зміцнення суспільної єдності та безпеки.

Водночас у межах представленого аналізу окреслено та проаналізовано чинники, які уже знижують або потенційно можуть послабити рівень міжетнічної згуртованості. Також визначено ключові акценти, що мають бути враховані під час формування та реалізації державної політики у цій сфері.

АНОТАЦІЯ

Розглянуто проблеми забезпечення згуртованості в поліетнічних та поліконфесійних регіонах як важливого чинника національної стійкості та соціальної стабільності держави. Акцентовано увагу на особливостях розвитку регіонів України з багатоетнічним та багатоконфесійним складом населення (на прикладі Закарпаття), що вирізняється етнокультурним розмаїттям та історично сформованими міжетнічними та міжконфесійними взаєминами. Визначено ключові ризики зниження рівня згуртованості в таких регіонах: поширення негативних стереотипів у медіа, прояви ксенофобії, низький рівень соціальної взаємодії між спільнотами, ослаблення комунікації між громадськістю і владою в умовах воєнного стану та ін. Обґрунтовано необхідність реалізації комплексних заходів, спрямованих на посилення міжетнічної та міжконфесійної згуртованості, зокрема у сфері інформаційної політики, освіти та науки та горизонтальної взаємодії між спільнотами та релігійними організаціями. Підкреслено, що зміцнення міжетнічних та міжконфесійних єдності та злагоди є важливою умовою успішної євроінтеграції України та забезпечення її національної безпеки в умовах зовнішньої агресії.

ЛІТЕРАТУРА

1. Державно-церковні та суспільно-релігійні відносини в умовах війни Росії проти України: аналіт. доп. / [С. І. Здіюрук, В. В. Токман] ; за ред. С. І. Здіюрука. Київ: НІСД, 2023. 36 с. <https://doi.org/10.53679/NISS-analytrep.2023.07>
2. Економічні засади сприяння згуртованості громад: аналіт. доп. / [Химинець В. В., Головка А. А., Жаліло Я. А. та ін.]. Київ: НІСД, 2022. 52 с. <https://doi.org/10.53679/NISSanalytrep.2022.08>
3. Закарпаття між міфами і фактами: як протидіяти дезінформації. *Центр аналізу регіональних ризиків*. URL: <http://rrac.com.ua/zakarpattya-mizh-mifami-i-faktam/> (дата звернення: 14.11.2025).
4. Звіт про мережу релігійних організацій в Україні станом на 1 січня 2025 р. / Архів Державної служби України з етнополітики та свободи совісті. *Державна служба з етнополітики та свободи совісті*. URL: <https://dess.gov.ua/religion/> (дата звернення: 14.11.2025).

5. Колесніченко М. Міжетнічна толерантність як чинник соціальної згуртованості в етнічно диверсифікованому суспільстві. *Культурологічний альманах*. №4, 2022. С.99-110. <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2022.4.12>

6. Про затвердження Державної стратегії регіонального розвитку на 2021-2027 роки: постанова Кабінету Міністрів України від 5 серпня 2020 р. № 695. *Офіційний веб-портал Верховної Ради України*. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/695-2020-%D0%BF#Text> (дата звернення: 14.11.2025)

7. Семенів, Н. М. (2017). Міжетнічна комунікація як динамічна складова міжетнічної взаємодії. *Збірник наукових праць «Проблеми сучасної психології»*. №39, 310-319. <https://doi.org/10.32626/2227-6246.2018-39.310-319>

8. Химинець В., Головка А. Забезпечення міжетнічної згуртованості в умовах актуальних військово-політичних викликів. *Європейська інтеграція: питання політики України в сфері забезпечення прав національних меншин (спільнот) на шляху до вступу в Європейський Союз (на прикладі Закарпатської області): збірник матеріалів учасників науково-практичного дискурсу (18 вересня 2024 р., м. Ужгород)*. Ужгород, 2024. С. 56-62

Information about the authors:

Holovka Anatolii Anatoliiovych,

Candidate of Political Sciences,

Leading researcher of the Western Region Research Department

The National Institute for Strategic Studies

7a, Pyrohova str., Kyiv, 01054, Ukraine

Khymynets Volodymyr Vasylovych,

Doctor of Economics,

Head of the Western Region Research Department

The National Institute for Strategic Studies

7a, Pyrohova str., Kyiv, 01054, Ukraine

ДЕРЖАВНА ПОЛІТИКА УКРАЇНИ У РЕЛІГІЙНІЙ СФЕРІ: КОНТЕКСТ НАЦІОНАЛЬНОЇ БЕЗПЕКИ В УМОВАХ ВІЙНИ

Здіорук С. І., Потапенко В. Г., Токман В. В.

ВСТУП

У сучасних складних суспільно-політичних реаліях державною владою забезпечено дотримання закріпленого Конституцією України та профільним законодавством принципу рівності всіх віросповідань і церков перед законом. Це означає, що жодна з діючих релігійних організацій не має привілеїв та преференцій, кожен має право на свободу світогляду і віросповідання. Дане право включає свободу сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, безперешкодно відправляти одноособово чи колективно релігійні культу і ритуальні обряди, вести релігійну діяльність.

Релігійна сфера належить до тих сегментів українського суспільства, де, незважаючи на обмеження правового режиму воєнного стану, зберігається певний баланс між двома базовими демократичними стандартами – *розвитком світоглядного плюралізму та утвердженням безпечного функціонального середовища*.

Завдячуючи релігійній толерантності і терпимості, в Україні ствердилося поліконфесійне суспільство. У ньому представлені майже сотня різних віросповідних напрямків, толків і течій, які умовно можна розділити на *масові для національного культурно-історичного ландшафту* (православ'я, греко-католицизм, римо-католицизм, протестантизм), *локальні* (іслам, індуїзм, буддизм, англіканство) та *новітні* (РУНвіра, Міжнародне товариство свідомості Крішні, Сахаджа йога, Церква сайєнтології).

Також доволі успішно діють декілька міжконфесійних представницьких об'єднань. Найпотужніше з них – *Всеукраїнська рада церков і релігійних організацій* (ВРЦРО).

Діаметральною протилежною є ситуація на тимчасово окупованих українських територіях. *Переслідують, терору, утисків і дискримінації на релігійному ґрунті зазнають представники церков, котрі не демонструють лояльності до російського окупаційного режиму*. Серед них – віряни Православної церкви України, Української греко-католицької церкви, Української церкви християн віри євангельської (п'ятидесятників), Всеукраїнського союзу церков євангельських християн-баптистів, частини кримськотатарської мусульманської

спільноти та ін. Зокрема, в анексованому Криму фактично припинила своє існування ПЦУ. Її діяльність на окупованій Донеччині, Луганщині, Херсонщині ведеться підпільно. З кінця 2022 року на підконтрольних ворогові територіях Запорізької області заборонена діяльність осередків УГКЦ. Церква Ісуса Христа святих останніх днів та Свідки Єгови проголошені «екстремістами» та «американськими шпигунами»¹.

Мета дослідження – продемонструвати важливість суспільного стримування УПЦ (МП), як проросійськи орієнтованої релігійної організації, для національної безпеки Української Держави.

1. Сучасні впливи релігії на національну безпеку України

Дванадцятий рік триває військова агресія росії проти України. За таких обставин значущість питання щодо зміцнення системи національної безпеки не викликає жодного сумніву. Безумовно, Україна потребує, передусім, нарощування потужностей військово-промислового комплексу, прискорення темпів економічного виробництва, недопущення краху фінансової системи.

Однак не менш вагому роль відіграють *чинники світоглядно-ідейного спрямування*. Ворог всебічно використовує підконтрольні ЗМІ для тиражування фейкових меседжів із метою дезорієнтувати цільову аудиторію, свідомо спекулює на питаннях мови і культури, усіяло маніпулює історичними нарративами. Одним із каналів, через які московський режим намагається проводити політику духовного одурманення українців, є канал релігійний. Нині він інституалізований низкою релігійних організацій, керівні центри яких знаходяться в державі-агресорові. Найбільш потужна з цих релігійних організацій – УПЦ (МП). Вона володіє достатнім матеріальним, фінансовим, соціальним, кадровим ресурсом, щоби цілеспрямовано займатися антиукраїнською діяльністю.

Тому ключове завдання, котре перебуває на порядку денному української спільноти, – нівелювати деструктивний вплив УПЦ (МП). Як зауважив митрополит ПЦУ Євстратій (Зоря): *«Обмежити*

¹ «Лавра звільняється від вбивчої ідеології «русского мира» – Епіфаній про УПЦ (МП), еволюцію Зеленського і визнання ПЦУ. *Радіо Свобода*: веб-сайт. URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/epifaniy-pro-upts-mp-zelenskoho-i-vyznannya-ptsu/32933433.html> (дата звернення: 17.03.2025); На тимчасово окупованих територіях немає жодного католицького священика, – Глава УГКЦ. *PICU*: веб-сайт. URL: https://risu.ua/na-timchasovo-okupovanih-teritoriyah-nemaye-zhodnogo-katolickogo-svyashchennika---glava-ugkc_n149179 (дата звернення: 17.03.2025); Васін, Максим. Вплив російського вторгнення на релігійні громади в Україні / Інститут релігійної свободи. – Київ : Вид. Пугач О. В., 2024. – С. 12-19. URL: <https://irf.in.ua/files/publications/2024.03-IRF-Ukraine-report-UKR-web.pdf>

можливості для Росії використовувати релігійну спільноту у своїх інтересах – це обов'язок і держави і суспільства»².

У вітчизняному науковому дискурсі простежується сталий дослідницький інтерес до проблеми загроз національній безпеці у царині суспільно-релігійних та міжцерковних відносин. Над цим напрямом активно працюють знані українські релігієзнавці, соціологи, політологи, культурологи з різних академічних, відомчих, громадських установ і організацій.

Серед крайніх наукових розвідок можна відзначити наступні публікації – «Релігійні складові основних ризиків функціонування та збереження українського суспільства» М. Паращевіна, «Православна церква в Україні в умовах російсько-української війни: полюси цивілізаційного вибору» С. Кагамлик та М. Обушного, «Вплив Московського патріархату на національну ідентичність у контексті війни Росії супроти України» С. Здіорука та М. Палінчака, «The Russian-Ukrainian war of 2014-2022: Monitoring of state-confessional relations in Ukraine» Л. Филипович, «Державно-церковні відносини в Україні на сучасному етапі: актуальні проблеми, можливі сценарії розвитку» О. Сагана, «Роль релігійного чинника у виникненні рашизму» С. Здіорука, «Важелі суспільного стримування УПЦ МП в сучасних реаліях» В. Токмана тощо.

Вказані дослідження, попри наявні відмінності у методології, акцентах, ступенях авторської категоричності, об'єднує одна спільна риса. Всі вони розглядають функціонування УПЦ (МП) як істотну небезпеку для утворення повноцінного державного суверенітету України.

Наприкінці 2023 року вийшла друком аналітична доповідь Національного інституту стратегічних досліджень «Державно-церковні та суспільно-релігійні відносини в умовах війни Росії проти України»³. Її показовість у тому, що там осмислюються основні тенденції розвитку релігійної мережі в контексті війни, зокрема наявні загрози національній безпеці.

² 330 років Московський Патріархат працював над тим, аби тримати в полоні українські душі, – митрополит Євстратій (Зоря). РІСУ : веб-сайт. URL: https://risu.ua/330-rokiv-moskovskij-patriarhat-pracuyav-nad-tim-abi-trimati-v-poloni-ukrayinski-dushi--mitropolit-yevstratij-zorya_n145034 (дата звернення: 07.05.2025).

³ Державно-церковні та суспільно-релігійні відносини в умовах війни Росії проти України : аналіт доп. / [С. І. Здіорук, В. В. Токман]; за ред. С. І. Здіорука. Київ : НІСД, 2023. 44 с. (Серія “Національна безпека”).

Заслужують особливої уваги щорічні аналітичні матеріали Центру Разумкова, які дозволяють простежити динаміку взаємодії між владою, суспільством та релігійними організаціями впродовж чверті століття⁴.

Запропонований матеріал продовжує тенденції відповідних досліджень та є концентрованою спробою проаналізувати передусім ключові процеси та події у середовищі УПЦ (МП), її вплив на українське суспільство та актуалізувати захист національних інтересів України у релігійній сфері.

Адже УПЦ (МП) – це реальна світоглядно-ідеологічна загроза для України. А збройна агресія РФ супроти Української Держави має давню історичну та світоглядну основу. Назва цієї основи – «руській мір». Йдеться про сукупність політико-ідеологічних конструктів, покликаних означити нібито «неперевершеність, унікальність та виключність» російської цивілізації⁵. По своїй суті «руській мір» – проєкт імперсько-тоталітарний і шовіністичний. Вельми важливо, що його сутність добре розуміють представники християнських церков України, котрі влучно його охарактеризували у своєму «Зверненні...» наголосивши, що «ця доктрина, фактично ідеологія, містить в собі заперечення права української нації на самовизначення, на суверенний розвиток, на власні державу, мову, історію, культурну самобутність та свободу віросповідання, а зрештою – на існування»⁶.

Після проголошення політичної незалежності у серпні 1991 року Україна, на жаль, не зуміла одночасно здобути незалежність духовну. Українське суспільство тривалий час залишалося, а подекуди ще продовжує перебувати під впливом різноманітних проросійських концептуальних наративів – історичних, культурних, політико-економічних, лінгвістичних, мистецько-розважальних тощо.

Одним із потужних інструментів московської ідейно-духовної експансії на українських теренах виступив релігійний чинник, інституалізований, передусім, так званою Українською православною церквою, котра насправді є не чим іншим, як частиною Російської православної церкви. Доречно зауважити, що саме останній разом із

⁴ Українське суспільство, держава і церква під час війни. Церковно-релігійна ситуація в Україні-2024. Київ, 2024. 115 с.

⁵ Україна та проєкт «русского мира»: аналіт. доп. / С. І. Здіорук, В. М. Яблонський, В. В. Токман [та ін.]; за ред. В. М. Яблонського та С. І. Здіорука. Київ: НІСД, 2014. 80 с. URL: <http://www.niss.gov.ua/articles/1594/>

⁶ Звернення християнських Церков України щодо засудження агресивної ідеології «русского міра». ПІСУ: веб-сайт. URL: https://risu.ua/zvernennya-hristiyanskih-cerkov-ukrayini-shchodo-zasudzhennya-agresivnoyi-ideologiyi-russkogo-mira_n145401 (дата звернення 19.05.2025).

ядерним потенціалом країни російський диктатор В. Путін відводив вагому роль у забезпеченні гегемонії РФ на міжнародній арені⁷.

Висловлювані московським патріархатом меседжі транслюються через УПЦ (МП) в українському суспільному просторі. Згадаймо для прикладу візит очільника РПЦ патріарха Кіріла до України влітку 2009 року. Його висловлювання про *«Київ – наш Єрусалим і наш Константинополь»*, *«нашу Помісну Церкву, котра існує тисячу років»*, *«велику духовну єдність українського та російського народів»*, *«Патріарха як батька для всіх вірних Православної Церкви, що входять у єдину юрисдикцію, очолювану Патріархом»*⁸ стали орієнтиром для наслідування з боку єпископату і священників УПЦ (МП). Священноначалля останньої не відмовилося від подібних ідеологем ні після анексії росією Криму та окупації окремих районів Донбасу у 2014 році, ні навіть після початку повномасштабної відкритої війни у лютому 2022 року.

Нарешті після того як керівництво УПЦ (МП) на своїх синодах від 28 лютого та 12 травня 2022 р. заявило, що в Україні – не агресія росії, окупація чи війна проти Українського народу, а *«братовбивче кровопролиття на українській землі»* та *«збройне протистояння двох наших братніх народів»*⁹, а діяльність української влади та Православної церкви України *«стали одним із приводів військового вторгнення в Україну»*¹⁰, зникли будь-які сумніви щодо того, інтереси якої агресивної держави обстоює ця промосковська релігійна організація.

Окрім того, антиукраїнська спрямованість діяльності УПЦ (МП) підтверджується низкою додаткових фактів, а саме:

– нагнітанням напруги у міжцерковних та міжконфесійних відносинах;

⁷ Саган О. Державно-церковні відносини в Україні на сучасному етапі: актуальні проблеми, можливі сценарії розвитку. Стенограма доповіді на засіданні Президії НАН України 23 червня 2023 року / Вісник НАН України, 2023. № 8. С. 87. URL: <https://visnyk-nanu.org.ua/ojs/index.php/v/article/view/3902/3879>

⁸ Здіорук С. Роль релігійного чинника у виникненні рашизму / Багатомірний рашизм: початок і кінець (збірник статей). Київ : ДП «ГДП», 2023. С. 65. URL: https://gdip.com.ua/files/file/Diplomatic%20Ukraine/Library_UD/Vypusk_30_V.Ohryzko_MuItidimensional%20ruscism,%20the%20beginning%20and%20the%20end.pdf

⁹ Звернення Священного Синоду Української Православної Церкви від 28 лютого 2022 р. / *Українська Православна Церква* : веб-сайт. URL: <https://news.church.ua/2022/02/28/zvernennya-svyashhennogo-sinodu-ukrajinskoi-pravoslavnoj-cerkvi-vid-28-lyutogo-2022-roku/> (дата звернення 12.04.2025).

¹⁰ Заява Священного Синоду Української Православної Церкви від 12 травня 2022 р. / Синаодальний інформаційно-просвітницький відділ УПЦ. 2022. 12 трав. URL: <https://news.church.ua/2022/05/12/zayava-svyashhennogo-sinodu-ukrajinskoi-pravoslavnoj-cerkvi-vid-12-travnya-2022-roku/> (дата звернення 12.04.2025).

- дискредитацією української влади на міжнародній арені;
- колабораціонізмом із московським режимом та окупаційною владою;
- розділенням української громади за світоглядно-ціннісними переконаннями¹¹;
- безпосередньою участю кліру УПЦ (МП) у бойових операціях¹².

Отож, зрозуміло, що незмінний статус УПЦ (МП) в умовах повномасштабної війни росії проти України – *серйозна загроза для національної безпеки Української Держави*. З позицій сьогодення проблема стримування філії РПЦ потребує не теоретичних дискусій і поміркованих рішень, а застосування доволі жорстких та прагматичних кроків державної влади.

Спробуємо з'ясувати, як відбувається вирішення цієї проблеми на рівні віруючої спільноти, громадянського суспільства та центральної і регіональної влади.

2. Зміни середовища УПЦ (МП) і суспільних рефлексій в умовах російської збройної агресії

Попри московську ангажованість УПЦ (МП) у гібридній агресії росії проти України, не доводиться говорити про однорідність цієї церковної структури. Війна призвела до цілком логічних процесів розшарування у її середовищі.

Найочевидніша тенденція полягає у втраті УПЦ (МП) своєї інституціональної основи – *релігійних громад*. Значна кількість парафій змінюють промосковську юрисдикційну підпорядкованість на користь ПЦУ. В рамках цього процесу можна виділити дві великі хвилі.

Перша розпочалася безпосередньо після отримання ПЦУ Томосу про автокефалію – у січні-лютому 2019. Тільки впродовж 2019 року юрисдикцію змінило близько 700 громад.

¹¹ Політика історичної пам'яті в контексті національної безпеки України : аналіт. доп. / [Яблонський В. М., Лозовий В. С., Валевський О. Л., Здіорук С. І., Зубченко С. О. та ін.]. Київ : НІСД, 2019. 144 с. URL: https://niss.gov.ua/sites/default/files/2019-09/dopovid_polityka_druk_03.pdf

¹² За попами УПЦ МП стоять не скажені жінки, а російські танки. URL: https://24tv.ua/za_porami_ups_mp_stoyat_ne_skazheni_zhinki_a_rosiyski_tanki_n911246 (дата звернення 10.03.2025); Корректировал «арту»: священник УПЦ МП сбежал в Россию после службы «ДНР». URL: <https://www.obozrevatel.com/crime/06837-korrektyroval-artu-svyaschennik-ups-mp-sbezhal-v-rossiyu-posle-sluzhbyi-dnr.htm> (дата звернення 10.03.2025); Російські терористи на службі в Московського патріархату. URL: <https://informnapalm.org/ua/rosijski-terorysty-na-sluzhbi-v-moskovskogo-patriarhatu/> (дата звернення 10.03.2025); «ФСБ в рясках». Як російські спецслужби діяли під прикриттям Московського патріархату? URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/okupacia-krimu-moskovsky-patriarkhat/31122625.html> (дата звернення 10.03.2025).

У 2020 та 2021 роках переходи уповільнилися. Причини різні. Це й поширення пандемії коронавірусу, зміщення акцентів у діяльності ПЦУ, блокування переходів із боку московського патріархату, у тому числі з використанням релігійного і політичного лоббі в Україні.

Друга хвиля активного виходу релігійних громад із юрисдикції УПЦ (МП) безпосередньо пов'язана з початком відкритої повномасштабної війни росії проти України у лютому 2022 року. Через півроку після вторгнення московської орди проросійську церкву полишили понад 600 парафій у 15 регіонах та столиці. Уже 2023 року очільник ПЦУ митрополит Епіфаній наголосив, що до очолюваної ним церкви з часу отримання Томосу долучилося близько 1700 парафій УПЦ (МП)¹³.

Наприклад, за інформацією українського видання «Еспресо», на кінець 2023 року УПЦ (МП) полишила кожна сьома громада. Лідером за переходами стала Хмельниччина – 359 парафій. На Київщині і Волині до ПЦУ перейшло більше 200 громад (окремо у кожному регіоні). Високу динаміку зміни юрисдикційного підпорядкування продемонстрували Вінницька, Житомирська, Рівненська області¹⁴.

У 2024 році тривав процес переходу парафій із юрисдикції УПЦ (МП) у юрисдикцію ПЦУ, котрий має різні особливості та темпи, що регіонально обумовлені. Так, за повідомленнями керівника Управління у справах національностей та релігій Вінницької ОВА І. Салецького, «щомісяця в області реєструємо до п'яти приєднаної релігійних громад до ПЦУ»¹⁵. На Буковині, як стверджує єпископ Чернівецький і Буковинський ПЦУ Феогност, юрисдикцію УПЦ (МП) кожного місяця у середньому полишає одна громада¹⁶. На правобережній Херсонщині переходи фактично припинилися у зв'язку із загрозливою для життя людей ситуацією.

Впродовж 2024 року з юрисдикції УПЦ (МП) вийшло 163 громади. Лідером переходів стала Хмельниччина. В області до ПЦУ долучилися 32 парафії. На другому місці Київщина, де відбулося 29 переходів.

¹³ Епіфаній розповів, скільки парафій покинули Московський патріархат після створення ПЦУ. *UAINFO.org*. 2023. 29 січня. URL: <https://uainfo.org/blognews/1675006882-epifaniy-rozproviv-skilki-parafiy-pokinuli-moskovskiy.html> (дата звернення 17.02.2025).

¹⁴ Карта переходів громад з московського патріархату станом на грудень 2023 року. *ЕСПРЕСО*. 2023. 27 грудня. URL: <https://espresso.tv/skilki-gromad-uzhe-pokinulo-moskovskiy-patriarkhat-v-ukraini-karta-po-regionakh> (дата звернення 21.03.2025).

¹⁵ На Вінниччині до ПЦУ щомісяця переходять п'ять релігійних громад. *PICU*: веб-сайт. URL : https://risu.ua/na-vinnichchini-do-pcu-shchomisyasya-perehodyat-pyat-religijnih-gromad_n149048 (дата звернення 11.03.2025).

¹⁶ Щомісяця до ПЦУ переходить одна громада, – єпископ Чернівецький і Буковинський ПЦУ. *PICU*: веб-сайт. URL : https://risu.ua/shchomisyasya-do-pcu-perehodit-odna-gromada---uepiskop-cherniveckij-i-bukovinskij-pcu_n150878 (дата звернення 11.03.2025).

Черкащина на третій позиції – 21 перехід. Як наслідок “від 15 грудня 2018 року 1916 релігійних громад та монастирів заявили про перехід з УПЦ (МП) до ПЦУ (станом на 26 червня 2025 року)”¹⁷.

Характерно, що динаміка переходів релігійних громад не є сталою, але тенденція зменшення кількості громад УПЦ (МП) і збільшення числа громад ПЦУ є сталою та однозначною. Саме таку тенденцію означив і Предстоятель Православної Церкви України митрополит Епіфаній: “Загалом, протягом останніх років до Православної церкви України долучилися вже понад 2 тис. релігійних громад із Московського патріархату. Процес триває. Він вже незворотній”¹⁸.

Водночас у низці областей довший час не було зафіксовано жодної зміни юрисдикційного підпорядкування. Серед них – Донецька, Луганська, Запорізька, Миколаївська. На 2025 рік серед таких лише Луганська область.

Показово, що вже у лютому 2024 року в Богуславській об’єднаній територіальній громаді не залишилося парафій у складі УПЦ (МП). Наприкінці осені 2024 року очільник Львівської ОВА М. Козицький, характеризуючи зміни у релігійній ситуації, зауважив, що «*регіон очистився від релігійних громад, які підпорядковуються московському патріархату*»¹⁹. Частина з них припинила своє існування, а частина перейшла до складу ПЦУ.

Таким чином, в умовах фактичної відсутності діалогу між єпископатами УПЦ (МП) та ПЦУ, вектор руху задається низовими ланками – релігійними громадами. Останні своїми діями переконують, що не бажають залишатися у складі церкви, котра співпрацює з російським агресором.

Ще один показовий тренд – *поглиблення внутрішньої кризи УПЦ (МП)*. Серед священнослужителів даної церкви вже невдовзі після повномасштабного російського вторгнення сформувалася опозиція, яка заявила, що не підтримує визначеного церковним керівництвом

¹⁷ Перехід церковних громад до ПЦУ. URL :

https://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%9F%D0%B5%D1%80%D0%B5%D1%85%D1%96%D0%B4_%D1%86%D0%B5%D1%80%D0%BA%D0%BE%D0%B2%D0%BD%D0%B8%D1%85_%D0%B3%D1%80%D0%BE%D0%BC%D0%B0%D0%B4_%D0%B4%D0%BE_%D0%9F%D0%A6%D0%A3 (дата звернення 11.03.2025).

¹⁸ До ПЦУ з Московського патріархату загалом перейшло понад 2 тисячі громад – Епіфаній. Укрінформ : веб-сайт. URL : <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/4073223-dopcu-z-moskovskogo-patriarhatu-zagalom-perejslo-ponad-2-tisaci-gromad-epifanij.html> (дата звернення 25.11.2025).

¹⁹ Львівщина стала першим регіоном, де вже немає жодної громади УПЦ (МП). «*Вечірній Київ*»: веб-сайт. URL : <https://vechirniy.kyiv.ua/news/105664/> (дата звернення 11.03.2025).

промосковського курсу. Маркерами такого спротиву позиції священноначалля стали звернення мирян УПЦ (МП) до митрополита Онуфрія та частини духовенства УПЦ (МП) – до Собору предстоятелів древніх православних церков. Лейтмотив обох документів: непоминання патріарха Кіріла; проведення над ним церковного суду за моральні злочини; засудження ідеології «русского міра»; налагодження діалогу з ПЦУ.

Водночас у середовищі УПЦ (МП) озвучується ідея проголошення незалежності від РПЦ. Проте вона безперспективна, оскільки суперечить нормам церковного канонічного права Вселенської православної Церкви. Поміж тим на початку повномасштабного відкритого воєнного нападу росії на Україну клірики УПЦ (МП) в кількох епархіях (Рівненська, Черкаська, Львівська, Волинська, Сумська) звернулися до правлячих архієреїв та митрополита Онуфрія з вимогою скликати всецерковний собор або, принаймні, церковний синод та розглянути питання виходу УПЦ (МП) зі складу РПЦ.

Аналогічна пропозиція була направлена майже 300-ма священниками УПЦ (МП) своєму керманичу митрополиту Онуфрію у липні 2023 року після ракетного удару по Спасо-Преображенському кафедральному собору в місті Одеса. Ключова ідея листа-прохання – негайно та остаточно розірвати взаємини з РПЦ у зв'язку з геноцидом, який російські окупанти чинять стосовно українців. Підписанти зауважили, що не хочуть «страждати ні за Росію, ні за Путіна, ні за Кирила...»²⁰.

Отже, можемо констатувати, що сьогодні УПЦ (МП) уже не є *тією монолітною структурою*, якою вона була за часів правління митрополита Володимира (Сободана). Однак філія московського патріархату в Україні продовжує залишатися доволі чисельною структурою. На початок 2025 року вона нараховувала 10 118 релігійних організацій²¹, що фактично становило більше половини від усіх православних осередків України. ***Така мережа здатна в будь-який час вчиняти загальнонаціональні чи регіональні провокаційні, дестабілізаційні та руйнівні заходи, а тому потребує всебічної уваги та контролю.***

²⁰ Священники УПЦ МП звернулися до митрополита Онуфрія з несподіваним проханням. *Главком. 2023. 25 липня.* URL: <https://glavcom.ua/country/society/svjashchenniki-upts-mp-zvernulisja-do-mitropolita-onufrija-z-nespodivanim-prokhanjam-944486.html> (дата звернення 13.02.2025).

²¹ Звіт про мережу релігійних організацій в Україні станом на 1 січня 2025 року. Форма 1. *Державна служба України з етнополітики та свободи совісті*: веб-сайт. URL: <https://docs.google.com/spreadsheets/d/1GBcBU38ow83NqAMPzXTO5pE2teGqwPtH/edit?gid=105173160#gid=105173160> (дата звернення 13.02.2025).

Війна відчутно вплинула на церковне самовизначення православних вірян та у цілому на відношення українців до найбільших православних юрисдикцій – ПЦУ й УПЦ (МП). Про це свідчать результати опитувань різних соціологічних центрів.

Їх доцільно розглянути крізь призму трьох аспектів, а саме: 1) оцінки динаміки громадської прихильності до ПЦУ / УПЦ (МП); 2) підтримки обмежувальної діяльності УПЦ (МП) в українському суспільстві; 3) сприйняття УПЦ (МП) як чинника російської збройної агресії.

Оцінка динаміки громадської прихильності до ПЦУ / УПЦ (МП). У липні 2022 року КМІС провів соціологічне опитування і встановив, що 54% респондентів заявили про свою належність до ПЦУ і лише 4% ідентифікували себе з УПЦ (МП). За п'ять місяців війни кількість прихильників проросійської церкви зменшилася в 4,5 рази – з 18 до 4%²².

Подібні результати продемонструвало дослідження «Зміни в українському суспільстві за рік повномасштабної війни», презентоване агенцією «Info Sapiens» у лютому 2023 р. За інформацією соціологічної служби, частка парафіян ПЦУ на початок поточного року становила 55%, а частка парафіян УПЦ (МП) – усього 4%. До 24 лютого 2022 р. ці показники становили відповідно 38 та 15%²³.

Тобто і в цьому випадку бачимо зменшення прихильників проросійської церкви майже в 4 рази.

Дещо менші цифри (але в рамках зафіксованої тенденції) наводить соціологічне опитування, проведене у листопаді 2023 року Центром Разумкова. У ньому зазначається про 42% прихильників ПЦУ та 6% – УПЦ (МП). До початку війни, у 2021 році, аналогічне співвідношення виглядало як 24% супроти 13%²⁴.

Аналіз конкретних процесів у середовищі УПЦ (МП) засвідчує, що динаміка зменшення кількості послідовників цієї церкви та їхнього впливу буде неухильно наростати.

Підтримки обмежувальної діяльності УПЦ (МП) в українському суспільстві. Соціологічна група «Рейтинг» невдовзі після повномасштабного вторгнення росії з'ясувала, що ідею розриву

²² Динаміка релігійної самоідентифікації населення України: результати телефонного опитування, проведеного 6–20 липня 2022 р. / КМІС. URL: <https://kiiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=1129&page=10> (дата звернення 15.04.2025).

²³ Зміни в українському суспільстві за рік повномасштабної війни / *Info Sapiens*. URL: <https://www.sapiens.com.ua/ua/socpol-research-single-page?id=259> (дата звернення 15.04.2025).

²⁴ Рівень релігійності, довіра до Церкви, конфесійний розподіл та міжцерковні відносини в українському суспільстві (листопад 2023р.) / *Центр Разумкова*. URL: <https://razumkov.org.ua/napriamky/sotsiologichni-doslidzhennia/riven-reliiynosti-dovira-do-tserkvy-konfesiyni-rozpodil-ta-mizhtserkovni-vidnosyny-v-ukrainskomu-suspilstvi-lystopad-2023r> (дата звернення 23.03.2025).

взаємозв'язків УПЦ (МП) з РПЦ підтримує 63% респондентів, не підтримує – 10%. Байдужими виявилися 18% учасників опитування²⁵.

Невдовзі кількість прибічників припинення відносин між УПЦ (МП) та РПЦ зростає до 74%. Натомість поменшало (до 7%) прибічників збереження діалогу двох церков. При цьому 51% опитаних схвально поставилися до заборони діяльності УПЦ (МП) на території України з боку держави²⁶.

Питання про заборону УПЦ (МП) ставилося в рамках дослідження компанії «Active Group» (листопад 2022 р.). Так, 61,9% респондентів зауважили, що філії РПЦ не місце в Україні. З них категоричне «так» обстоювали 41% опитаних, а 20,9% обмежилися варіантом «швидше так»²⁷.

У березні 2023 р. ця компанія провела ще одне аналогічне опитування. Його результати досить показові. За чотири місяці чисельність прибічників заборони УПЦ (МП) зростає з 61,9 до 75,2%²⁸.

У дослідницькій компанії «Gradus Research» наголосили, що ставлення українців до заборони УПЦ (МП) є динамічною величиною. Якщо в 2021 р. подібну ідею підтримували 55% громадян, то в квітні 2023 р. – 70%. За аналогічний період частка противників заборони УПЦ (МП) зменшилася з 14 до 9%²⁹.

Згадане вище опитування Центру Разумкова задекларувало 71% тих, хто підтримує заборону діяльності на українських теренах релігійних організацій із керівним центром у державі-агресорі³⁰.

²⁵ Оцінка ситуації в Україні (8-9 березня 2022) / Соціологічна група «Рейтинг». URL: https://ratinggroup.ua/research/ukraine/ocenka_situacii_v_ukraine_8-9_marta_2022.html (дата звернення 23.03.2025).

²⁶ Восьме загальнонаціональне опитування: Україна в умовах війни (6 квітня 2022) / Соціологічна група «Рейтинг». URL: https://ratinggroup.ua/research/ukraine/vosmoy_obschenacionalnyu_opros_ukraina_v_usloviyah_voynu_6_aprelya_2022.html (дата звернення 23.03.2025).

²⁷ 62 % українців підтримують заборону московського патріархату. *Active Group*. URL: <https://activegroup.com.ua/2022/11/23/62-ukrainciv-pidtrimuyut-zaboronu-moskovskogo-patriarxatu/> (дата звернення 03.05.2025).

²⁸ Пульс тижня: 4–10 березня 2023 р. *Active Group*. URL: <https://activegroup.com.ua/2023/03/13/puls-tizhnya-4-10-bereznya-2023-roku/> (дата звернення 03.05.2025).

²⁹ Чи планують українці святкувати Великдень і як ставляться до заборони московського патріархату в Україні? *Gradus Research*. URL: https://gradus.app/documents/347/Gradus_Research_-_Easter_Survey_2023_UA.pdf (дата звернення 03.05.2025).

³⁰ Рівень релігійності, довіра до Церкви, конфесійний розподіл та міжцерковні відносини в українському суспільстві (листопад 2023р.) / *Центр Разумкова*. URL: <https://razumkov.org.ua/napriamky/sotsiologichni-doslidzhennia/riven-reliiynosti-dovira-do-tserkvy-konfesiyni-rozpodil-ta-mizhtserkovni-vidnosyny-v-ukrainskomu-susplstvi-lystopad-2023r> (дата звернення 03.05.2025).

Отже, як свідчать дослідження соціологів, ідея заборони діяльності в Україні УПЦ (МП) на фоні військової агресії РФ підтримується більшістю українців.

Сприйняття УПЦ (МП) як чинника російської збройної агресії. У цьому ракурсі заслуговують на увагу три дослідження. Всі за участі Центру Разумкова.

Влітку 2022 р. означений Центр спільно з Фондом «Демократичні ініціативи» провів соціологічне опитування «Як трансформується ставлення українців до декомунізації, УПЦ (МП) та націоналізму під час війни з Росією». З'ясувалося, що 52% опитаних громадян сприймають УПЦ (МП) як один із факторів російської агресії³¹.

У березні 2023 р. Фонд «Демократичні ініціативи» та Центр Разумкова реалізували ще один спільний проєкт. Респондентів, зокрема, запитали, чи погоджуються вони з тим фактом, що УПЦ (МП) сприяла російській агресії. Категорично ствердну відповідь на це запитання дали 40% опитаних, іще 26% вибрали опцію «скоріше згоден, ніж не згоден»³². Отже, сумарний показник становив 66%. Наприкінці літа 2022 р. він був на 14% меншим.

Ідентична цифра була оприлюднена Центром Разумкова за результатами традиційного опитування щодо стану міжцерковних відносин в українському суспільстві (листопад 2023 р.). 65% опитаних відповіли, що вважають РПЦ та її очільника патріарха Кіріла рупорами збройної агресії³³.

Наведена вище соціологія, хоча і відрізняється кількісними показниками, дозволяє виснувати таке.

По-перше, війна Росії супроти України обумовила істотне падіння суспільних рейтингів УПЦ (МП) та зростання соціального потенціалу ПЦУ.

По-друге, ідея заборони московського патріархату в Україні має вагому громадську підтримку.

³¹ Як трансформується ставлення українців до декомунізації, УПЦ МП та націоналізму під час війни з Росією : соціологічне опитування (5–12 серпня 2022 р.) / Фонд «Демократичні ініціативи» ім. І. Кучеріва. URL: <https://dif.org.ua/article/yak-transformuetsya-stavlennya-ukraintsiy-do-dekomunizatsii-upts-mp-ta-natsionalizmu-pid-chas-viyuni-z-rosieyu> (дата звернення 03.05.2025).

³² Символи, події та особистості, які формують національну пам'ять про війну з Росією : соціологічне опитування (23–30 березня 2023 р.) / Фонд «Демократичні ініціативи» ім. І. Кучеріва. URL: <https://dif.org.ua/article/simvoli-podii-ta-osobistosti-yaki-formuyut-natsionalnu-pamyat-pro-viyunu-z-rosieyu> (дата звернення 03.05.2025).

³³ Рівень релігійності, довіра до Церкви, конфесійний розподіл та міжцерковні відносини в українському суспільстві (листопад 2023р.) / Центр Разумкова. URL: <https://razumkov.org.ua/napriamky/sotsiologichni-doslidzhennia/riven-reliiynosti-dovira-do-tserkvy-konfesiyni-rozpodil-ta-mizhtserkovni-vidnosyny-v-ukrainskomu-suspilstvi-lystopad-2023r> (дата звернення 30.05.2025).

По-третє, російське вторгнення спонукало багатьох громадян замислитися над роллю ідеологічних наративів, зокрема релігійних, у створенні загроз національній безпеці України, у руйнуванні власної державності та продукуванні зовнішньої експансії.

3. Політика Української Держави щодо попередження антиукраїнської діяльності УПЦ (МП)

На поточний момент проблема стримування філії РПЦ в Україні перейшла з рівня дискусій і нейтральних рішень у державницьке прагматичне русло. За кілька останніх років у даному напрямку зроблено чимало у порівнянні з минулими десятиліттями. При цьому реалізовані кроки виглядають ще не достатньо системними і багатовекторними.

Зокрема, триває *викриття антиукраїнської діяльності агентів московського режиму в середовищі УПЦ (МП)*. Окремим ієрархам і священникам висунуто підозру в державній зраді, проведенні антиукраїнської діяльності, розпалюванні ненависті на релігійному ґрунті. Загалом СБУ розслідує понад 100 карних справ проти проросійськи налаштованих кліриків УПЦ (МП). Стосовно багатьох із них уже ухвалені показові санкційні та судові рішення.

Так, митрополита Чернівецького і Буковинського Мелетія Президент України позбавив українського громадянства, екснамісника Києво-Печерської лаври митрополита Павла суд відправив під домашній арешт на 60 діб, кілька разів подовжував відповідний запобіжний захід, нині він звільнений із-під варті після внесення багатомільйонної застави. Наразі митрополит Павло перебуває під дією особистих зобов'язань. Екскерівник Кіровоградської єпархії митрополит Йоасаф отримав вирок – три роки позбавлення волі з іспитовим терміном два роки. До двох років реального ув'язнення засуджено протоєрея Дмитра Тіхова з Вінниччини за глорифікацію московських загарбників, заперечення російської військової агресії, колабораціонізм із окупантами³⁴.

У грудні 2022 року рішенням РНБО України запроваджено персональні санкції стосовно осіб, пов'язаних із УПЦ (МП)³⁵. Під їхню дію потрапили, зокрема, екснардеп і за сумісництвом дякон УПЦ (МП)

³⁴ До двох років ув'язнення засудили священника УПЦ МП з Вінниччини / *PISU*: веб-сайт. URL: https://risu.ua/do-dvoh-rokiv-uvyaznennya-zasudili-svyashchenika-upc-mp-z-vinnichchini_n145818 (дата звернення 19.05.2025).

³⁵ Про окремі аспекти діяльності релігійних організацій в Україні і застосування персональних спеціальних економічних та інших обмежувальних заходів (санкцій) : *Рішення Ради національної безпеки і оборони України від 01.12.2022*. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/n0021525-22#n2> (дата звернення 19.05.2025).

В. Новинський, екснамісник Києво-Печерської лаври митрополит Павло (Лебедь), митрополит Сімферопольський і Кримський РПЦ Лазар, митрополит Ізюмський і Куп'янський УПЦ (МП) Єлисей, єпископ Роменський і Буринський УПЦ (МП) Іосиф та ін.

Восени того ж року українські спецслужби розгорнули діяльність із проведення різнопланових безпекових заходів на території культових об'єктів УПЦ (МП) у різних областях України на предмет виявлення у служителів цієї церковної структури російських паспортів, пропагандистської та підривної літератури, проросійської символіки, іноземної валюти тощо.

Спостерігається *активність органів місцевого самоврядування*, спрямована на обмеження присутності УПЦ (МП) в українському суспільному просторі як церкви, котра ідейно й організаційно підтримує російську державу-агресора.

Вже більше сотні міських та обласних рад ухвалили рішення, у яких:

1) апелюють до Президента України та Верховної Ради України підтримати пропозицію про заборону московського патріархату в Україні на законодавчому рівні;

2) забороняють діяльність структур УПЦ (МП) на території відповідної територіальної громади або встановлюють для них спеціальний режим функціонування;

3) закликають згромадження УПЦ (МП) змінити статус юридичного підпорядкування московській патріархії;

4) відмовляють парафіям УПЦ (МП) в оренді приміщень, культових та інших будівель, земельних ділянок.

Остання опція масово почала застосовуватися на місцевому рівні після того, як РНБО України та Президент України чітко означили антиукраїнську зорієнтованість УПЦ (МП).

Український парламент також проводить значну роботу у напрямку попередження загроз національній безпеці у релігійній сфері. Зокрема, проблема діяльності церков із керівними центрами у державі-агресорові обговорювалася на Комітетських слуханнях Верховної Ради України у травні 2022 року. Учасники зібрання ухвалили низку важливих рішень, а саме:

1) необхідності застосування персональних санкцій стосовно представників московського патріархату;

2) створення Тимчасової слідчої комісії для розслідування фактів колабораціонізму представників релігійних організацій в контексті російської збройної інтервенції;

3) встановлення контролю за фінансово-економічною та освітньо-інформаційною діяльністю релігійних організацій із центром у державі-агресорові.

Певні з цих рішень уже реалізовано у практичній площині.

20 серпня 2024 року Верховна Рада України ухвалила Закон України «Про захист конституційного ладу у сфері діяльності релігійних організацій» № 3894-IX, який через місяць після прийняття набув чинності. ***Цей Закон України вперше прямо забороняє діяльність в Україні російської православної церкви, а відтак її структурних підрозділів, та наголошує на необхідності припинення діяльності будь-яких релігійних організацій, афілійованих із керівними структурами у державі-агресорові.***

По суті цей Закон відображає волю Українського народу та квінтесенцію суспільних настроїв в Україні. Наприкінці квітня 2024 року Київський міжнародний інститут соціології провів всеукраїнське опитування, одне із завдань якого – засвідчити громадську оцінку політики влади щодо УПЦ (МП).

За результатами дослідження виявилось, що 83% українців підтримує втручання держави у діяльність промосковської церкви. З них 63% виступили за повну заборону УПЦ (МП), а 20% вважає доречним встановлення державного нагляду або контролю. Лише 12% переконані, що втручатися у діяльність УПЦ (МП) не потрібно³⁶.

Впродовж кінця вересня – початку жовтня 2024 року КМІС провів наступне всеукраїнське опитування. Одне із його запитань стосувалося ***ставлення громадян до Закону України «Про захист конституційного ладу у сфері діяльності релігійних організацій».***

Підсумки опитування такі: ***80% респондентів схвально поставилися до прийняття даного законодавчого акту, 16% висловилися проти, а 4% не визначилися з власною позицією***³⁷.

Якщо брати до уваги регіональний вимір, то на Заході й у Центрі країни підтримка українцями цього Закону про заборону окремих релігійних організацій дещо вища, ніж на Півдні та Сході. Однак, незалежно від регіону, переважна більшість громадян підтримує ухвалення згаданого Закону.

Водночас релігійні організації є важливою і доволі чисельною складовою українського громадянського суспільства. Після повномасштабного російського вторгнення вони значно активізували своє *соціальне служіння в гуманітарній сфері*. Разом із органами

³⁶ Якою має бути політика влади та довіра до Української Православної Церкви (Московського Патріархату). КМІС: веб-сайт. URL : <https://www.kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=1404&page=8> (дата звернення 21.05.2025).

³⁷ Релігійна самоідентифікація українців, ставлення до створення єдиної Православної Церкви та до Закону про заборону окремих релігійних організацій. КМІС: веб-сайт. URL: <https://www.kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=1443&page=2> (дата звернення 21.05.2025).

української влади, міжнародними добровільними об'єднаннями та волонтерськими рухами церкви та інші релігійні організації долучилися до вирішення нагальних проблем, що стосуються організації стійких форм життєдіяльності цивільного населення і військових. Українські церкви працюють за різними напрямками.

Один із ключових напрямів – створення Служби військових капеланів у Збройних Силах, Національній гвардії та інших військових формуваннях України в умовах війни з росією. Адже існують загрози від дестабілізуючої діяльності московського патріархату, в юрисдикції котрого перебуває переважна більшість православних громад України. Для ефективної організації Служби військових капеланів і забезпечення духовно-гуманітарного та патріотичного виховання, морально-бойової й психологічної підготовки українських воїнів доцільно вивчати досвід організації Служби військових капеланів у арміях низки держав-членів НАТО³⁸.

Факт наявності служб військових капеланів у багатьох країнах, особливо в арміях держав-членів НАТО і характер виконуваних ними завдань свідчить про те, що вони не тільки займаються задоволенням релігійних потреб військовослужбовців, але й включені в систему ідеологічного та психологічного впливу на весь особовий склад військ, незалежно від світоглядної орієнтації індивіда. Релігійне виховання, інкорпороване в систему бойової та морально-психологічної підготовки військовослужбовців і підпорядковане основному завданню – підтриманню високого духовно-психологічного й бойового потенціалу військ. НІСД започаткував цю роботу ще 12 травня 1994 року під час проведення у Львові наукового симпозиуму «Духовно-гуманітарні проблеми розбудови Збройних Сил України».

Російська агресія актуалізувала невідкладне реформування Збройних Сил та інших військових формувань України. Їхня модернізація потребує не лише структурних змін військового управління, застосування стандартів НАТО в переозброєнні, але й створення якісно нових умов для духовно-гуманітарної та морально-психологічної підготовки військовослужбовців. Тому підготовка капеланів має здійснюватися за спеціальними програмами (див. *Додаток*).

Історія Української Держави свідчить про важливість ідейних засад та світоглядно-ціннісних орієнтацій нації, особливо її ЗС. Справді, матеріальне забезпечення українських воїнів є вельми важливою справою. Те ж саме можна сказати про модерні озброєння та амуніцію. Але зброя без воїна мертва. Тільки глибоке усвідомлення священного

³⁸ Сергій Здіорук. Міжнародний досвід військових капеланів для української армії. *Україна дипломатична. Науковий щорічник*. Київ : ГДПІ, 2016. Вип. XVII. С. 880-894. URL : https://ud.gdip.com.ua/wp-content/uploads/2020/02/diplomatic_ukraine_17.pdf

обов'язку захисту свого Народу і Держави, високий патріотизм і міцна військово-психологічна культура роблять воїна оборонцем, а військові формування – здатними виконати будь-яке службово-бойове завдання, щодо захисту національних і стратегічних інтересів України.

В умовах війни значно активізувалася міжнародна діяльність релігійних організацій. *У партнерстві з вітчизняним дипломатичним корпусом низка релігійних лідерів країни беруть участь у захисті інтересів України.* Йдеться про забезпечення довготривалої підтримки з боку союзників, пошук нових партнерів, спростування російської брехливої пропаганди, поширення правдивої інформації про Українську Державу, формування її позитивного іміджу, просування демократичних цінностей. Тільки за останні роки релігійні лідери України провели не один десяток зустрічей високого міжнародного рівня. Наприклад, 2024 року візит до Конгресу США делегації УГКЦ на чолі з патріархом Святославом (березень), зустріч предстоятеля ПЦУ митрополита Епіфанія з послами Аргентини (січень), Данії (травень), Франції (червень) в Україні. У червні 2025 року ВРЦРО мала зустріч у Києві з послами країн «Великої сімки» тощо.

ВИСНОВКИ

Повномасштабна війна росії проти України засвідчила, що для національної безпеки реальною загрозою становлять релігійні організації, керівні центри котрих розташовані у РФ. Першочергово це стосується московського патріархату, що діє в Україні під назвою *Українська православна церква*.

Ключова проблема України у релігійному вимірі – ***юридичне й адміністративне підпорядкування найбільшої церковної структури країни – Української православної церкви московській патріархії – релігійно-політичному центру рф.***

Тому у найближчій перспективі ***порядок денний державної політики у релігійній сфері*** має складати:

1) невідкладна реалізація законодавчих норм щодо заборони діяльності в Україні релігійних організацій, пов'язаних через свої керівні структури з державою-агресором;

2) посилення персональних фінансово-економічних санкцій щодо одіозних єпископів та політиків із середовища т. зв. УПЦ (МП);

3) заборона в'їзду в Україну духовенству УПЦ (МП), яке підозрюється у колаборації з окупаційними адміністраціями та перебуває на тимчасово окупованих територіях, на росії чи Білорусі;

4) проведення парламентських слухань на предмет оцінки рівня загроз національній безпеці у сфері свободи совісті та свободи релігії та здійснення заходів щодо їхньої нейтралізації;

5) підсилення в умовах війни контрольних повноважень Державної служби України з етнополітики та свободи совісті, спрямованих на

захист національних інтересів та зміцнення національної безпеки України;

б) утворення (відновлення) в обласних державних (військових) адміністраціях управлінь (як мінімум відділів) із питань державно-церковних та суспільно-релігійних відносин із забезпеченням відповідних структурних підрозділів кваліфікованими кадрами, зокрема релігієзнавцями, юристами та реєстраторами;

7) створення Спеціальної слідчої групи для виявлення та розслідування фактів колаборації представників релігійних організацій із окупаційною владою;

8) розбудову мережі дипломатичних представництв та українських культурних центрів за кордоном для інформування світової громадськості щодо державної політики у релігійній сфері та спростування фейків російської пропаганди стосовно нібито існування дискримінації на релігійному ґрунті в Україні.

Такі заходи дозволять звільнити національний релігійний, культурний, освітній та інформаційний простір від присутності в ньому московського патріархату, замаскованого під брендом «УПЦ». А Україна, зрештою, *здобуде реальну та повну як політичну й економічну, так і духовно-культурну незалежність.*

АНОТАЦІЯ

Наукове дослідження присвячене аналізу загроз національній безпеці України у релігійній сфері. Основна увага зосереджена на осмисленні ситуації щодо Української православної церкви московського патріархату (УПЦ (МП)). Особливий акцент зроблено на ідеологічному та адміністративному підпорядкуванні цієї церковної структури Російській православної церкві. Характеризується багатодесятилітня промосковська діяльність УПЦ (МП). Зокрема, стверджується про її активну участь у поширенні ідеологем «руського міра» в українському суспільстві, перешкоджанні об'єднанню українського православ'я, генеруванні сепаратистських настроїв, інспіруванні міжцерковного протистояння, дискредитації української влади. Також наголошується на співпраці духовенства УПЦ (МП) із окупаційними адміністраціями, його участі у бойових операціях на боці російської армії та загалом підтримці збройної агресії РФ супроти України.

Розглянуто спричинені війною трансформації у середовищі УПЦ (МП). Основний маркер динаміки її інституційної мережі – стрімке зменшення кількості релігійних громад. Зафіксовано стали тенденцію щодо виходу парафій із юрисдикції УПЦ (МП) та їхнього переходу у юрисдикцію ПЦУ. Констатовано відсутність єдності та однотайності в лавах кліру і вірян УПЦ (МП), поширення з-поміж останніх опозиційних настроїв до заявленого церковним керівництвом курсу. Очевидною є внутрішня криза московського патріархату в Україні.

Розкрито істотні зміни у ставленні українського суспільства до УПЦ (МП). Наголошується, що ця церква користується мізерною підтримкою серед українців. На рівні 4-6% – за різними соціологічними опитуваннями. Понад 50% українських громадян схильні вважати УПЦ (МП) поплічником російської агресії та підтримують ідею щодо заборони її функціонування в Україні.

Проаналізовано інструменти владної політики, спрямовані на протидію загрозам з боку УПЦ (МП). Серед них окреслено наступні: запровадження персональних санкцій стосовно одіозних функціонерів проросійської церкви; виявлення і притягнення до кримінальної відповідальності кліриків-колаборантів; відмова парафіям УПЦ (МП) в оренді приміщень, культових та інших будівель, земельних ділянок; реалізація законодавчого акту про заборону діяльності (МП) на теренах України.

Також надано пропозиції, реалізація яких сприятиме припиненню антиукраїнської діяльності УПЦ (МП).

ДОДАТОК

Перелік дисциплін, що пропонуються для вивчення у Центрі підготовки військових капеланів Збройних Сил України священникам і пасторам, які за рекомендацією релігійних організацій є кандидатами для Служби військових капеланів України.

1. Історія України.
2. Історія Українського Війська.
3. Історія Українських Церков.
4. Пропедевтика філософської антропології.
5. Вступ до філософії релігії.
6. Основи політології.
7. Основи соціології.
8. Теорія й історія культури.
9. Психологія та педагогіка.
10. Засновки етнології релігії.
11. Конституція України.
12. Основи держави і права.
13. Законодавство України і норми міжнародного права щодо свободи совісті та свободи релігії.
14. Державно-церковні та суспільно-релігійні відносини в Україні.
15. Світовий досвід сучасних державно-церковних відносини.
16. Історія служби військових капеланів в Українських землях.
17. Порівняльний аналіз досвіду капеланської служби в арміях світу.
18. Панорама сучасного релігійного життя в Україні та світі.
19. Загальна та спеціальна військова підготовка.
20. Основи тактичної медицини.

ЛІТЕРАТУРА

1. «Лавра звільняється від вбивчої ідеології «руського мира» – Епіфаній про УПЦ (МП), еволюцію Зеленського і визнання ПЦУ. *Radio Svoboda*: веб-сайт. URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/epifaniy-pro-upts-mp-zelensko-ho-i-vyznannya-ptsu/32933433.html> (дата звернення: 17.03.2025).
2. На тимчасово окупованих територіях немає жодного католицького священика, – Глава УГКЦ. *PICU*: веб-сайт. URL: https://risu.ua/na-timchasovo-okupovanih-teritoriyah-nemaye-zhodnogo-katolickogo-svyashchennika---glava-ugkc_n149179 (дата звернення: 17.03.2025).
3. Васін, Максим. Вплив російського вторгнення на релігійні громади в Україні / Інститут релігійної свободи. – Київ: Вид. Пугач О. В., 2024. – С. 12-19. URL: <https://irf.in.ua/files/publications/2024.03-IRF-Ukraine-report-UKR-web.pdf>
4. 330 років Московський Патріархат працював над тим, аби тримати в полоні українські душі, – митрополит Євстратій (Зоря). *PICU*: веб-сайт. URL: https://risu.ua/330-rokiv-moskovskij-patriarhat-pracyuvav-nad-tim-abi-trimati-v-poloni-ukrayinski-dushi--mitropolit-yevstratij-zorya_n145034 (дата звернення: 07.05.2025).
5. Державно-церковні та суспільно-релігійні відносини в умовах війни Росії проти України: аналіз доп. / [С. І. Здіорук, В. В. Токман]; за ред. С. І. Здіорука. Київ: НІСД, 2023. 44 с. (Серія “Національна безпека”).
6. Українське суспільство, держава і церква під час війни. Церковно-релігійна ситуація в Україні-2024. Київ, 2024. 115 с.
7. Україна та проект «руського мира»: аналіз доп. / С. І. Здіорук, В. М. Яблонський, В. В. Токман [та ін.]; за ред. В. М. Яблонського та С. І. Здіорука. Київ: НІСД, 2014. 80 с. URL: <http://www.niss.gov.ua/articles/1594/>
8. Звернення християнських Церков України щодо засудження агресивної ідеології «руського міра». *PICU*: веб-сайт. URL: https://risu.ua/zvernennya-hristiyanskih-cerkov-ukrayini-shchodo-zasudzhennya-agresivnoyi-ideologiyi-russkogo-mira_n145401 (дата звернення 19.05.2025).
9. Саган О. Державно-церковні відносини в Україні на сучасному етапі: актуальні проблеми, можливі сценарії розвитку. Стенограма доповіді на засіданні Президії НАН України 23 червня 2023 року / Вісник НАН України, 2023. № 8. С. 87. URL: <https://visnyk-nanu.org.ua/ojs/index.php/v/article/view/3902/3879>
10. Здіорук С. Роль релігійного чинника у виникненні рашизму / Багатовимірний рашизм: початок і кінець (збірник статей). Київ: ДП «ГДІП», 2023. С. 65. URL: <https://gdip.com.ua/files/file/>

Diplomatic%20Ukraine/Library_UD/Vypusk_30_V.Ohryzko_Multidimensional%20ruscism,%20the%20beginning%20and%20the%20end.pdf

11. Звернення Священного Синоду Української Православної Церкви від 28 лютого 2022 р. / *Українська Православна Церква*: веб-сайт. URL: <https://news.church.ua/2022/02/28/zvernennya-svyashhennogosinodu-ukrajinskoji-pravoslavnoji-cerkvi-vid-28-lyutogo-2022-roku/> (дата звернення 12.04.2025).

12. Заява Священного Синоду Української Православної Церкви від 12 травня 2022 р. / Синодальний інформаційно-просвітницький відділ УПЦ. 2022. 12 трав. URL: <https://news.church.ua/2022/05/12/zayava-svyashhennogo-sinodu-ukrajinskoji-pravoslavnoji-cerkvi-vid-12-travnya-2022-roku/> (дата звернення 12.04.2025).

13. Політика історичної пам'яті в контексті національної безпеки України: аналіт. доп. / [Яблонський В. М., Лозовий В. С., Валевський О. Л., Здіорук С. І., Зубченко С. О. та ін.]. Київ: НІСД, 2019. 144 с. URL: https://niss.gov.ua/sites/default/files/2019-09/dopovid_polityka_druk_03.pdf

14. За попами УПЦ МП стоять не скажені жінки, а російські танки. URL: https://24tv.ua/za_porami_upts_mp_stoyat_ne_skazheni_zhinki_a_rosiyski_tanki_n911246 (дата звернення 10.03.2025).

15. Корректировал «арту»: священник УПЦ МП сбежал в Россию после службы «ДНР». URL: <https://www.obozrevatel.com/crime/06837-korrektiroval-artu-svyaschennik-upts-mp-sbezhal-v-rossiyu-posle-sluzhbyi-dnr.htm> (дата звернення 10.03.2025).

16. Російські терористи на службі в Московського патріархату. URL: <https://informnapalm.org/ua/rosijski-terorysty-na-sluzhbi-v-moskovskogo-patriarhatu/> (дата звернення 10.03.2025).

17. «ФСБ в рясах». Як російські спецслужби діяли під прикриттям Московського патріархату? URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/okupacia-krimu-moskovsky-patriarkhat/31122625.html> (дата звернення 10.03.2025).

18. Епіфаній розповів, скільки парафій покинули Московський патріархат після створення ПЦУ. *UAINFO.org*. 2023. 29 січня. URL: <https://uainfo.org/blognews/1675006882-epifaniy-rozpoviv-skilki-parafiy-pokinuli-moskovskiy.html> (дата звернення 17.02.2025).

19. Карта переходів громад з московського патріархату станом на грудень 2023 року. *ЕСПРЕСО*. 2023. 27 грудня. URL: <https://espresso.tv/skilki-gromad-uzhe-pokinulo-moskovskiy-patriarkhat-v-ukraini-karta-po-regionakh> (дата звернення 21.03.2025).

20. На Вінниччині до ПЦУ щомісяця переходять п'ять релігійних громад. *РІСУ*: веб-сайт. URL: https://risu.ua/na-vinnichchini-do-pcushchomisyasya-perehodyat-pyat-religijnih-gromad_n149048 (дата звернення 11.03.2025).

21. Щомісяця до ПЦУ переходить одна громада, – єпископ Чернівецький і Буковинський ПЦУ. *PICU*: веб-сайт. URL: https://risu.ua/shchomisyasya-do-pcu-perehodyt-odna-gromada---yepiskop-cherniveckij-i-bukovinskij-pcu_n150878 (дата звернення 11.03.2025).

22. Перехід церковних громад до ПЦУ. URL: https://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%9F%D0%B5%D1%80%D0%B5%D1%85%D1%96%D0%B4_%D1%86%D0%B5%D1%80%D0%BA%D0%BE%D0%B2%D0%BD%D0%B8%D1%85_%D0%B3%D1%80%D0%BE%D0%BC%D0%B0%D0%B4_%D0%B4%D0%BE_%D0%9F%D0%A6%D0%A3 (дата звернення 11.03.2025).

23. До ПЦУ з Московського патріархату загалом перейшло понад 2 тисячі громад – Епіфаній. Укрінформ: веб-сайт. URL: <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/4073223-do-pcu-z-moskovskogo-patriarhatu-zagalom-perejslo-ponad-2-tisaci-gromad-epifanij.html> (дата звернення 25.11.2025).

24. Львівщина стала першим регіоном, де вже немає жодної громади УПЦ (МП). *«Вечірній Київ»*: веб-сайт. URL: <https://vechirniy.kyiv.ua/news/105664/> (дата звернення 11.03.2025).

25. Священники УПЦ МП звернулися до митрополита Онуфрія з несподіваним проханням. *Главком. 2023. 25 липня*. URL: <https://glavcom.ua/country/society/svjashchenniki-upts-mp-zvernulisja-domitropolita-onufrija-z-nespodivanim-prokhanjam-944486.html> (дата звернення 13.02.2025).

26. Звіт про мережу релігійних організацій в Україні станом на 1 січня 2025 року. Форма 1. *Державна служба України з етнополітики та свободи совісті*: веб-сайт. URL: <https://docs.google.com/spreadsheets/d/1GvCBU38ow83NQaMPzXTO5pE2teGqwPtH/edit?gid=105173160#gid=105173160> (дата звернення 13.02.2025).

27. Динаміка релігійної самоідентифікації населення України: результати телефонного опитування, проведеного 6–20 липня 2022 р. / *КМІС*. URL: <https://kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=1129&page=10> (дата звернення 15.04.2025).

28. Зміни в українському суспільстві за рік повномасштабної війни / *Info Sapiens*. URL: <https://www.sapiens.com.ua/ua/socpol-research-single-page?id=259> (дата звернення 15.04.2025).

29. Рівень релігійності, довіра до Церкви, конфесійний розподіл та міжцерковні відносини в українському суспільстві (листопад 2023р.) / *Центр Разумкова*. URL: <https://razumkov.org.ua/napriamky/sotsiologichni-doslidzhennia/riven-reliiynosti-dovira-do-tserkvy-konfesiinyi-rozpodil-ta-mizhtserkovni-vidnosyny-v-ukrainskomu-suspilstvilystopad-2023r> (дата звернення 23.03.2025).

30. Оцінка ситуації в Україні (8-9 березня 2022) / *Соціологічна група «Рейтинг»*. URL: <https://ratinggroup.ua/research/ukraine/>

ocenka_situacii_v_ukraine_8-9_marta_2022.html (дата звернення 23.03.2025).

31. Восьме загальнонаціональне опитування: Україна в умовах війни (6 квітня 2022) / *Соціологічна група «Рейтинг»*. URL: https://ratinggroup.ua/research/ukraine/vosmoy_obschenacionalnyu_opros_ukraina_v_usloviyah_voynu_6_aprelya_2022.html (дата звернення 23.03.2025).

32. українців підтримують заборону московського патріархату. *Active Group*. URL: <https://activegroup.com.ua/2022/11/23/62-ukraynciv-pidtrimuyut-zaboronu-moskovskogo-patriarxatu/> (дата звернення 03.05.2025).

33. Пульс тижня: 4–10 березня 2023 р. *Active Group*. URL: <https://activegroup.com.ua/2023/03/13/puls-tizhnya-4-10-berezhnya-2023-roku/> (дата звернення 03.05.2025).

34. Чи планують українці святкувати Великдень і як ставляться до заборони московського патріархату в Україні? *Gradus Research*. URL: https://gradus.app/documents/347/Gradus_Research_-_Easter_Survey_2023_UA.pdf (дата звернення 03.05.2025).

35. Рівень релігійності, довіра до Церкви, конфесійний розподіл та міжцерковні відносини в українському суспільстві (листопад 2023р.) / *Центр Разумкова*. URL: <https://razumkov.org.ua/napriamku/sotsiologichni-doslidzhennia/riven-reliiginosti-dovira-do-tserkvy-konfesiyni-rozpodil-ta-mizhtserkovni-vidnosyny-v-ukrainskomu-suspilstvilystopad-2023r> (дата звернення 03.05.2025).

36. Як трансформується ставлення українців до декомунізації, УПЦ МП та націоналізму під час війни з Росією: соціологічне опитування (5–12 серпня 2022 р.) / *Фонд «Демократичні ініціативи» ім. І. Кучеріва*. URL: <https://dif.org.ua/article/yak-transformuetsya-stavlennya-ukraintsiv-do-dekomunizatsii-upts-mp-ta-natsionalizmu-pid-chas-viyni-z-rosieyu> (дата звернення 03.05.2025).

37. Символи, події та особистості, які формують національну пам'ять про війну з Росією: соціологічне опитування (23–30 березня 2023 р.) / *Фонд «Демократичні ініціативи» ім. І. Кучеріва*. URL: <https://dif.org.ua/article/simvoli-podii-ta-osobistosti-yaki-formuyut-natsionalnu-pamyat-pro-viynu-z-rosieyu> (дата звернення 03.05.2025).

38. Рівень релігійності, довіра до Церкви, конфесійний розподіл та міжцерковні відносини в українському суспільстві (листопад 2023р.) / *Центр Разумкова*. URL: <https://razumkov.org.ua/napriamku/sotsiologichni-doslidzhennia/riven-reliiginosti-dovira-do-tserkvy-konfesiyni-rozpodil-ta-mizhtserkovni-vidnosyny-v-ukrainskomu-suspilstvilystopad-2023r> (дата звернення 30.05.2025).

39. До двох років ув'язнення засудили священника УПЦ МП з Вінниччини / *РІСУ*: веб-сайт. URL: <https://risu.ua/do-dvoh-rokiv->

uvyaznennya-zasadili-svyashchenika-upc-mp-z-vinnichchini_n145818
(дата звернення 19.05.2025).

40. Про окремі аспекти діяльності релігійних організацій в Україні і застосування персональних спеціальних економічних та інших обмежувальних заходів (санкцій): *Рішення Ради національної безпеки і оборони України від 01.12.2022*. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/n0021525-22#n2> (дата звернення 19.05.2025).

41. Якою має бути політика влади та довіра до Української Православної Церкви (Московського Патріархату). *КМІС*: веб-сайт. URL: <https://www.kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=1404&page=8> (дата звернення 21.05.2025).

42. Релігійна самоідентифікація українців, ставлення до створення єдиної Православної Церкви та до Закону про заборону окремих релігійних організацій. *КМІС*: веб-сайт. URL: <https://www.kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=1443&page=2> (дата звернення 21.05.2025).

43. Сергій Здіорук. Міжнародний досвід військових капеланів для української армії. *Україна дипломатична. Науковий щорічник*. Київ: ГДП, 2016. Вип. XVII. С. 880-894. URL: https://ud.gdip.com.ua/wp-content/uploads/2020/02/diplomatic_ukraine_17.pdf

Information about the authors:

Zdioruk Serhiy Ivanovych,

Doctor of Philosophy, Associate Professor,
Honored Worker of Science and Technology of Ukraine,
Leading Researcher at the Center for Domestic Policy Studies
National Institute for Strategic Studies
7a, Pyrogova St., Kyiv, 01054, Ukraine

Potapenko Viacheslav Heorhiiovych,

Doctor of Economics, Senior Researcher,
Deputy Director
National Institute for Strategic Studies
7a, Pyrogova St., Kyiv, 01054, Ukraine

Tokman Volodymyr Valeriiovych,

Doctor of Philosophy,
Leading Researcher at the Center for Domestic Policy Studies
National Institute for Strategic Studies
7a, Pyrogova St., Kyiv, 01054, Ukraine

РИМО-КАТОЛИЦЬКА ЦЕРКВА НА ВІННИЧЧИНІ ЧАСІВ НЕЗАЛЕЖНОЇ УКРАЇНИ

Іскра С. І., Верещагіна-Білявська О. Є.

ВСТУП

Незалежна Україна є багатоконфесійною державою, в якій забезпечено вільний розвиток різних церков. З отриманням державної незалежності у релігійному житті українських громад відбулася низка глибинних змін у різних галузях їхнього соціокультурного життя, які потребують свого ретельного вивчення науковцями сфер історичної, релігієзнавчої, антропологічної, психологічної та інших наук. Важливим постає дослідження соціокультурних відносин між представниками різних віросповідань, впливу окремих релігійних спільнот на культуру певного регіону тощо. Зазвичай, церковні інституції беруть активну участь у суспільному житті як усієї держави, так і окремих її регіонів. Не залишилися вони осторонь українського суспільного життя і у часі повномасштабного російського вторгнення, створивши розгалужену мережу капеланства та гуманітарних місій.

З часів державної незалежності на Вінниччині значно поживавилася діяльність релігійних спільнот Римо-Католицької Церкви. У 1991 році, після тривалого періоду тиску російської великодержавної у XIX ст. та комуністичної ідеології у XX ст., Папа Іван Павло II відновив її офіційні структури в Україні. За понад тридцять років функціонування у незалежній державі Римо-Католицька Церква зробила свій вагомий внесок у формування духовного світу її громадян, заснувала низку культурних заходів, налагодила власні видавництва та гуманітарні місії. Кожна галузь її діяльності потребує свого окремого вивчення як у загальнонаціональних, так і у регіональних контекстах.

На теренах Поділля інститути Римо-Католицької Церкви розпочали свою діяльність ще у добу Середньовіччя, коли у XIV столітті тут з'явилися представники францисканських і домініканських чернечих орденів та було засноване Кам'янецьке єпископство. Після Люблінської унії (1569) до францисканців і домініканців приєдналися місіонери-проповідники бернардинського та єзуїтського орденів, що сприяло розбудові освітянських установ на Поділлі. Попри контрверсійність наслідків їхньої діяльності, в якості позитивних можна констатувати досить високий рівень освіти, розповсюдження книгодрукування, розвиток храмобудівництва і релігійного мистецтва.

Впродовж XVII-XVIII ст. Римо-Католицька Церква на Поділлі, землі якого входили до Речі Посполитої, була важливим осередком шкільництва, а у часи опору російському царату у XIX – на початку XX ст. стала ще й осередком збереження польської ідентичності більшості католиків. Згортання її діяльності відбулося у період «совєтів», що особливо масовим стало у часі «войовничого атеїзму». І лише з відновленням незалежності української держави її інституції та окремі представники повертаються до активної соціокультурної діяльності на теренах Поділля. Її різноманітні аспекти потребують свого вивчення, а напрацьований досвід організації різноманітних культурно-мистецьких, рекреаційних та психологічно-реабілітаційних заходів – популяризації та наслідування. Тому авторки статті ставлять за мету визначити особливості головних форм соціокультурної діяльності Римо-Католицької Церкви на Вінниччині у часі незалежної України на прикладі соціокультурної роботи Ордену Братів Менших Капуцинів.

Усі форми соціокультурної діяльності Римо-Католицької Церкви можна поділити на масові, спеціалізовані та професіоналізовані. Цей поділ здійснено на основі їхньої комунікативної спрямованості та головних завдань поза безпосереднім релігійним спрямуванням. Так, в якості масових форм виділяємо такі, що спрямовані на залучення громадян до спільної культурної і соціально важливої справи. Спеціалізованими формами визначаємо такі, що реалізуються світськими представниками всередині самої Церкви і спрямовані на покращення певної соціально-особистісної сторони суспільного життя. Професіоналізовані форми соціокультурної діяльності вимагають наявності розгорнутої системи фахівців, що здійснюють свою професійну діяльність у певній галузі згідно з моральними нормами християнства та враховують вікові, психологічні, інтелектуальні та інші особливості групи, з якою ці фахівці працюють.

Усвідомлення особливостей цих форм та загальної ролі соціокультурної діяльності католицьких релігійних громад на Вінниччині дозволить визначити їх роль у формуванні сучасного культурного образу регіону.

1. Хроніки відновлення діяльності структур Римо-Католицької Церкви на Вінниччині

«Відлига» у відносинах держави і Церкви загалом і Римо-Католицької Церкви зокрема розпочалася у 1980-і роки у часи так званої «перебудови», що позначилася змінами у політичному житті радянської держави, яка вже знаходилася на стадії своєї агонії. До діяльності православної гілки християнства, яка у часи «совєтів» змогла зберегти велику кількість своїх структур в Україні, додаються різноманітні гілки

протестантизму. Поступово відроджується і мережа інститутів Римо-Католицької Церкви.

Особливою активністю вирізнялися у цей час представники протестантських церков. «Місіонери-протестанти доречно скористувались складною економічною ситуацією, песимістичними настроями пострадянського суспільства, що знаходилося у стані „духовного шоку“, повсюди відкриваючи молитовні будинки, влаштовуючи багатолюдні зібрання, розповсюджуючи релігійну літературу тощо з метою залучення неофітів. У цьому потоці частка римо-католицьких священників і ченців, можливо, була не такою великою, проте результати їх діяльності виявились досить вагомими»¹. Станом на кінець 1980-х років Римо-Католицька Церква на українських землях мала зовсім нечисельну кількість зареєстрованих парафій, які обслуговувала ще менша кількість священників з Литви або з України. Практично усі вони отримали освіту у духовній семінарії м. Рига (Латвія).

1988 р. Першими на Вінниччину повернулися чернці *Ордену Братів Менших Капуцинів*. Вони отримали парафію у Вінниці, звідки їх було вигнано владою «советів» після Другої світової війни. На той час на теренах краю залишилося лише двоє капуцинів – **Серафін Кашуба (1910–1977)** у **Рівному** і **Хіларій Марцін Вільк** у м. **Бар Вінницької області**, яким ще нетривалий час було дозволено душпастирську діяльність. Та Х. Вілька було відправлено у заслання, а в 1959 р. депортовано в Польщу. С. Кашуба після закриття храму декілька років був ще в Україні, а 1961 року виїхав до Казахстану.

1989 р. О. Хілари Вільк, колишній настоятель костюлу св. Миколая м. Бар повертається в Україну, але вже не на Вінниччину: з цього часу і до самої смерті у 1998 р. він працював на Хмельниччині та Житомирщині.

Поміж капуцинів, що першими повернулися на Вінниччину, виділяємо постать Станіслава Падевського (1932–2017), який започатковує відновлення осередків ордену. Навчання у Католицькому університеті Любліна та Ягеллонському університеті Кракова надало С. Падевському знань і навичок не лише у галузі церковного життя, але й мовних практик та розвинуло його журналістський хист. Впродовж 1993–1995 рр. він був настоятелем капуциньського приходу матері Божої Ангельської у м. Вінниця. Особисте спілкування авторів праці з С. Падевським у вказаний час дозволило засвідчити його ерудованість і

¹ Іскра С.І., Верещагіна-Білявська О.Є. Римо-католицька Церква у соціокультурному просторі Поділля: історія і сучасність: Монографія. Вінниця: ТОВ «Вінницька міська друкарня», 2016. С. 70.

талант музиканта-імпровізатора у галузі музики сакральної. «Постать о. Падевського стала знаковою для створення образу капуцинів не лише на Поділлі, але й в Україні взагалі: в умовах, коли діяльність ордену сприймалась представниками інших конфесій (а часто і самими католиками) як процес ополячення українців, знавець історії, культури і мистецтва о. Станіслав демонстрував повагу і любов до мови і традицій українського народу, закликаючи оберігати і розвивати культуру нації. Отримання ним українського громадянства підтвердило щирість вчинків ченця у відношенні до держави, в якій він став сучасним мандрівним апостолом»². С. Падевський є автором низки книг українською мовою, зокрема «Гравітація сердець» (Кам'янець-Подільський, 1996), «Одинадцята заповідь» (Львів, 2000), «Стати на сторону Духа» (Львів, 2000), «Символи Христа» (Львів, 2001), «Учителю, де перебуваєш» (Львів, 2003), «Наречена Агнця» (Вінниця, 2003), «Світло минулого» (Харків, 2003), «Повернення додому» (Львів, 2006). Також він був автором численних статей у католицьких періодичних виданнях.

1990 р. На Вінниччину у селище Гнівіль прибули представники Згромадження Місіонерів Облатів Пресвятої і Непорочної Діви Марії. Згодом вони відкрили свої філії у смт. Тиврів (1994) та селі Сутиски (1997) Вінницької області. Головна галузь їх діяльності – євангелізація населення. Форми їх діяльності визначаємо масовими, адже вони займаються катехизацією різних вікових груп, закладанням нових парафій і парафіяльних груп, організацією літніх таборів відпочинку, душпастирством у в'язницях. Крім того, облати проводять активну гуманітарно-благодійну діяльність у лікарнях, для бідних родин та ін.

1991 рік.

16.01.1991. Відновлення офіційних структур Римо-Католицької Церкви з призначенням папою Іваном Павлом II п'ятьох єпископів для трьох дієцезій. Першим Єпископом-ординарієм Кам'янець-Подільської дієцезії було призначено о. Яна Ольшанського.

01.10.1991 р. Відновлення Духовної семінарії у м. Городок Хмельницької області. 09.08.1996 р. семінарія отримала статус Філії Папського Латеранського університету в Римі³.

28.11.1991 листопада 1991 р. Кабінетом Міністрів України було затверджено статут Вищої Духовної семінарії. Згодом при закладі було відкрито Інститут релігійних наук, де розпочали роботу педагогічно-

² Іскра С.І., Верещагіна-Білявська О.Є. Римо-католицька Церква у соціокультурному просторі Поділля: історія і сучасність: Монографія. Вінниця : ТОВ «Вінницька міська друкарня», 2016. С. 73.

³ Курцек, С. Відкриття нового навчального року у Вищій Духовній семінарії в Городку. Парафіяльна газета. 1998. Листопад. (№ 20). С. 3.

катехетичний), музично-літургійний, подружньо-родинний факультети та факультет суспільної комунікації⁴. Духовна семінарія здебільше спирається на професіоналізовані форми соціокультурної діяльності, втілені у підготовці духовенства та світських осіб. Проте, в її роботі присутні і масові форми, адже перед початком кожного навчального року колектив семінарії проводить катехетичні симпозиуми, участь у яких беруть як світські особи, так і священники та представники чернецтва.

1993 р. Заснування Кустодії св. Михаїла Архангела Ордену Братів Менших (францисканців, бернардинів) у м. Шаргород. Разом з францисканцями повернулися і низка жіночих чернечих орденів. Одним із завдань ордену францисканців є тісна взаємодія з представниками інших релігійних спільнот, тому співпраця з греко-католиками й православними сприймається чернцями цього ордену одним зі способів служіння українському народові.

1995 р. На теренах Вінниччини з'являються представниці Згромадження Дочок Милосердя Каносіянок. У середмісті Вінниці ними було збудовано благодійний Центр медичної допомоги, до роботи в якому було залучено світських лікарів різних спеціалізацій. Головна інтенція Центру – збереження життя, тому тут надавали допомогу з питань плануванні сім'ї, лікування безпліддя, попередження штучного переривання вагітності.

Впродовж понад двадцяти років Згромадження Дочок Милосердя Каносіянок влаштовувало у місті фотовиставки до Міжнародного Дня захисту дітей «Людина – від зачаття людина», світлини яких популяризували материнство і батьківство. Така діяльність представниць цього Згромадження є особливо цінною в умовах демографічної кризи та стрімкого старіння нації і може слугувати прикладом для заходів різноманітних світських установ, що опікуються інститутом сім'ї у державі⁵. У межах захисту життя сестри каносіянки одними з перших в Україні запровадили у 2011 р. у Вінниці «Вікно життя», завдяки якому було врятовано біля десяти немовлят.

Згромадження Дочок Милосердя Каносіянок постійно організовувало літні табори відпочинку для дітей з багатодітних та малозабезпечених сімей, залучаючи до співпраці іноземних студентів та волонтерів з Італії. Такі масові форми роботи виконували не лише рекреаційну функцію, але й формували в українській молоді толерантне ставлення до надбань інших народів і культур.

⁴ Рибак Н. У Городку діє Інститут релігійних наук. *Парафіяльна газета*. 1999. Липень. (№ 14). С. 4.

⁵ Ярошенко, С. Людина – від зачаття людина. *Парафіяльна газета*. 2004. Червень. (№ 12). С. 6.

З початком відкритої війни з росією Згромадження Дочок Милосердя Каносіянок тимчасово призупинило свою діяльність у Вінниці.

Друга половина 1990-х рр. була позначена активною розбудовою на Вінниччині діяльності різних чоловічих у жіночих орденів. Так, у Могилеві-Подільському оселяються представники Згромадження Священиків Марянів Непорочного Зачаття Пресвятої Диви Марії; у Чечельнику – Сестер Альбертинок Прислугуючих Бідним; у Барі, Шаргороді і Жмеринці – Сестер Бенедиктинок Місіонерок; у Вінниці – Сестер Францисканок Місіонерок Марії; у Гнівані – Святої Родини з Назарету; у Мурафі й Томашполі – Сестер Службниць Непорочно Зачатої Пресвятої Диви Марії та ін.

Здебільше жіночі чернечі згромадження зосереджені на масових формах діяльності, зокрема вихованні і катехетичній роботі з дітьми і молоддю. Досить часто сестри стають регентами парафіяльних хорів, керівницями дитячих вокальних колективів та органістками, тобто займаються спеціалізованими формами соціокультурної діяльності.

Велику роль у формуванні сучасного образу католицизму на Вінниччині відіграє діяльність Згромадження Сестер від Ангелів, яке розпочало свою активну роботу з другої половини 1990-х років. Цей орден є беззахабтним, адже зародився в умовах нелегальної діяльності і з'явився у Вінниці ще наприкінці 1970-х років. Тоді сестри офіційно працювали у різних установах і потайки брали участь у житті місцевої католицької спільноти в якості катехеток, асистентів в організації роботи підпільної семінарії та спільних молитов у помешканнях віруючих.

На сьогодні Сестри від Ангелів використовують усі види соціокультурної діяльності – масові, спеціалізовані та професіоналізовані. До складу ордену входять, переважно, жінки з вищою освітою, що дозволяє їм реалізуватися в якості фахівців – органісток і регентів хору, психологів, вихователів дитячих установ, викладачів та ін.

Прикладом професіоналізованої діяльності Сестер від Ангелів є започаткування першого в Україні католицького дитячого виховного закладу, відкритого для представників усіх конфесій. Під назвою «Центр християнського виховання дітей та молоді ім. Івана Павла II» такий заклад функціонує при парафії Божого Милосердя у Вінниці. У ньому діти з дошкільного віку вивчають англійську й польську мови, займаються музикою тощо. Примітною є співпраця колективу закладу з міською адміністрацією, яка взяла на своє утримання половину усіх витрат на функціонування установи. Другу половину складають пожертви благодійників, зокрема волонтерської організації «Credo» (м.

Кремона, Італія), Організації Католицької Церкви в Німеччині для допомоги Церкві у східній Європі «Renovabis» та приватних осіб.

Подібні заклади функціонують у м. Гайсин, смт. Оратів, смт. Томашпіль, с. Мурафа Шаргородського району Вінницької області.

У стислому підсумку хронік відродження інститутів Римо-Католицької Церкви часів незалежної України можемо констатувати значне розширення усіх галузей їх соціокультурної діяльності, спрямованих не лише на катехизацію, але й на загальний культурний розвиток українських громадян, виховання у дітей та молоді системи загальнолюдських цінностей.

2. Роль Римо-Католицької Церкви у формуванні сучасного образу культури Вінницького краю (на прикладі соціокультурної діяльності Ордену Братів Менших Капуцинів)

Одним з головних завдань усіх релігійних організацій є виконання їхньої етичної місії – виховання суспільства, формування і розвитку його свідомості на засадах загальнолюдської моральності. Тому у сучасних соціокультурних умовах церква як суспільний інститут широко залучає до співпраці фахівців різних галузей з кола світських осіб, таким чином використовуючи професіоналізовані форми діяльності. Для виховання суспільства існує гостра потреба у педагогах, музикантах, психологах, журналістах, фахівців у галузі забезпечення медіаресурсів, зокрема й видавництвах.

Діяльність таких фахівців має бути орієнтована на широку аудиторію різних вікових і соціальних груп, враховуючи їхні особливості, зокрема культурні інтереси, комунікативні здібності, способи спілкування, рівень інтелектуального розвитку тощо. Водночас, професійні форми соціокультурної діяльності вимагають тісної співпраці між релігійними та світськими інституціями, адже лише спільними зусиллями можна протистояти негативним тенденціям в історичному розвитку суспільства. Усвідомлюючи значний вплив засобів масової комунікації та мистецтва на формування суспільної свідомості, Римо-Католицька Церква на теоретичному й практичному рівнях прагне вирішувати складні питання взаємодії релігії та культури.

Змушені констатувати, що досягнення сучасного суспільства спричинили не лише повсюдну інформатизацію та глобалізацію, але й глибоку духовну кризу. На поверхні суспільного життя помітні лише окремі прояви цієї проблеми: занепад традиційних цінностей, домінування споживацької поведінки, руйнівне використання природи, що призводить до екологічних катастроф, культ сексу, розлад у родинних стосунках, секуляризації всіх сфер життя тощо. Бездуховність, прихована в глибинах сучасної особистості, дедалі

помітніше проявляється не лише в повсякденному житті, але й у мистецтві, підриваючи основи культури. Проте саме духовність є фундаментом культури, якщо розуміти її як всебічний розвиток особистості в усіх її аспектах. Якщо культура є дериватом людини, то особистість – її первинним і ключовим явищем. Серед духовних потреб людини виділяються дві основні – прагнення до самопізнання та потреба встановлення зв'язку з вищим. «Перша знаходить вираження в літературі та мистецтві, друга – у релігіях. Перша потреба дістала своє вираження в різноманітних літературних та мистецьких формах, друга – в різних релігіях. Обидві потреби перемешуються і переплітаються. Ці духовні устремління створюють культуру, яка є дзеркалом життя»⁶.

Римо-Католицька Церква у низці фундаментальних документів розглядає проблеми взаємодії християнства і культури, релігії і мистецтва. Поміж них виділяємо Компендіум Соціальної Доктрини Церкви⁷, Апостольські послання Івана Павла II *Christifideles laici*⁸, *Redemptoris Missio*⁹ та інші.

В Апостольському Посланні Івана Павла II *Christifideles laici* (Покликання і місія мирян) вихідною стає теза про те, що віра, яка не перекладена мовою культури, не є ані зрілою, ані повною, ані до кінця продуманою дійсністю¹⁰. Якщо культура є виявом і вираженням людини, то й особистість повинна шукати для віри цього вираження, знаходити її нове висловлення у мінливій формі культури.

Усвідомлюючи навальність прискорених перемін на межі тисячоліть, ще на початку 1980-х років Іван Павло II одним із головних гасел свого понтифікату проголосив відродження культури духу, віри, звернення до коренів християнських цінностей. У своїх чисельних публікаціях Іван Павло II наполегливо підкреслював істинність спільного шляху християнства й культури, як засобу виходу із духовної кризи. У документі II Ватиканського Собору «Радість і надія» під поняттям «культура» розуміється «все те, чим людина витончує і розвиває різноманітні дарування своєї душі й тіла; старається своїми знаннями й працею підкорити своїй власті весь світ; завдяки розвитку звичаїв та інституцій робить гуманнішим соціальне життя, як у сім'ї, і в цілій громадській спільноті; і, нарешті, своєю творчістю впродовж часу виявляє свої великі духовні проби та прагнення, ними обмінюється і їх зберігає, щоб послужили вони для користі багатьох, а то й цілого людського роду.

⁶ Giovanni Paolo II. *Christifideles laici. Acta Apostolicae Sedis*. 1989. P. 423

⁷ Компендіум Соціальної Доктрини Церкви. К. : Кайрос, 2008. 549 с.

⁸ Giovanni Paolo II. *Christifideles laici. Acta Apostolicae Sedis*. 1989. P. 416-520.

⁹ Giovanni Paolo II. *Redemptoris missio. Acta Apostolicae Sedis*. 1989. P. 246-315.

¹⁰ Giovanni Paolo II. *Christifideles laici. Acta Apostolicae Sedis*. 1989. P. 416-520.

У цьому ж документі вказано, що література і мистецтво мають велике значення для життя Церкви, «бо вони намагаються передати природу людини, її проблеми і досвід у прагненні пізнати саму себе і світ; знайти своє місце в історії та у всесвіті, пояснити біди і радості, потреби й сили людини, а то й накреслити кращу долю для неї»¹¹. Зауважимо, що мистецтво та культура не можуть замінити релігію. Культура передбачає контроль розуму й волі над природними інстинктами. Вона вища за природу, оскільки в культурі мораль домінує над природними поривами. Практична цінність культури полягає в розвитку особистості та вдосконаленні суспільства.

Мистецтво, подібно до релігії, має духовну природу. Аналізуючи історію релігії, можна дійти висновку, що мистецькі прояви людини значною мірою сформувалися під впливом культових практик. Історія релігії, зокрема християнства, тісно пов'язана з історією мистецтва. Старовинне мистецтво, яке нині сприймається як джерело духовного натхнення, вражає величними соборами, храмами та музейними скарбами. Натомість сучасне мистецтво рідше виконує таку роль, демонструючи відчуження від Церкви через низку причин, серед яких головною є духовна криза суспільства. Саме тому інститути Римо-Католицької Церкви своєю метою вбачають популяризацію мистецтва і художньої літератури різноманітними способами, зокрема й засобами масової комунікації. Прикладом такої діяльності може слугувати різнобічна просвітницька робота Ордену Братів Менших Капуцинів, що сприяє створенню сучасного образу культури міста Вінниці.

Окрім видавничої діяльності, зокрема шляхом друку й поширення літератури з катехизації прихильників Римо-Католицької Церкви, від самого початку своєї діяльності у часи незалежної України було залучено також засоби радіомовлення і телебачення. Ще на початку 1990-х років на Вінниччині з'явилося багато місцевих телеканалів, проте через брак фінансування галузі та фахівців в період становлення української державності якість їхнього контенту була дуже низькою.

Нестача фахівців, мінімальне фінансування регіональних каналів спонукали їх керівництво до пошуку наповнення їх якісним, але недорого вартісним матеріалом. Одним з таких шляхів стала співпраця з різноманітними релігійними студіями, серед яких найбільше були представлені євангелізаційні протестантські програми. Католицька Церква на Вінниччині долучилася до телевізійної спільноти у 1993 році створенням дитячої програми «Надія». Її ініціаторами виступили монахи Ордену Братів Менших Капуцинів, які створили Clara Studio. Дитяча програма почала регулярно виходити на вінницькій телестудії

¹¹ Там само, с. 52

«Віта» з вересня 1993 року. Вже наступного 1994 року програму «Надія» демонстрували місцеві канали п'яти регіонів України, що засвідчило актуальність продукції такого гатунку.

До випусків «Надії» були залучені світські фахівці – музиканти, оператори, сценаристи та ін. Тому такий вид соціокультурної діяльності відносимо до професіоналізованого, адже він вимагає від виконавців відповідної фахової підготовки. Також виконання проєктів займає багато часу і стає головним і постійним місцем роботи таких фахівців, а церковна структура – офіційним роботодавцем певної особи. Окрім того, у виборі кандидата на роботу головним критерієм стають його професійні навички, а не належність до римо-католицької конфесії. Результат кінцевої діяльності колективу таких фахівців звернено не до окремої релігійної чи соціальної групи, а до широкого суспільного загалу, що також є особливістю професіоналізованої форми соціокультурної діяльності. Отже, мас-медійна діяльність Римо-Католицької Церкви фокусується здебільше на проблемі формування культури і духовного світу сучасного українця.

На сьогодні мультимедійна Clara Studio вже має чотири відносно самостійних структури: 1) телевізійна студія; 2) студія звукозапису; 3) студія анімаційних фільмів; 4) видавництво.

Телевізійна студія здійснює не лише зйомки і монтаж телевізійних програм. Її фахівці створюють документальні фільми, відео-рекламну продукцію, дублюють іншомовні фільми тощо.

Програму «Надія», після понад десяти років випусків на місцевому і регіональних телеканалах, у 2004 році було оновлено для Першого національного телеканалу України під назвою «Містечко Надія». Наголошуємо, що завданням програми була не катехизація дітей, а формування їхнього етичного світу шляхом розповідей про різні сторони християнського життя.

Чергова трансформація дитячої програми відбулася у 2008 році під назвою «Антивірус для дітей». Її особливістю стало поєднання живого відео з 3D-анімацією. Згодом Clara Studio розпочала виробництво багатосерійної програми

«Іхтіс. Антивірус для дітей», в якій використано техніку просторової анімації 3D. Програма ставить за мету формування у дітей базових навичок інформаційної гігієни. На додаток до «Антивірусу для дітей» було створено 52 випуски мультиплікаційного серіалу «Розповіді Доброї Книги», завданням якого стала вже катехизація дітей, пояснення у доступній формі головних постулатів християнства.

Безперечно оригінальним є оформлення програми «Іхтіс. Антивірус для дітей». Учасники програми потрапляють у системний блок

комп'ютера на запрошення свого віртуального друга – рибки Іхтіс¹². Другою дійовою особою є мобільний телефон Моба. У мандрах з Іхтісом і Мобою мережею Інтернет діти-глядачі отримують багато цікавої інформації, проте автори програми демонструють, що у мережі існує небезпека – віруси, виявити і знищити які допомагає Іхтіс. В образах вірусів виступають певні якості людської природи (страх, жадібність, агресія, лінь тощо). У випусках «Іхтіс. Антивірус для дітей» також присутні фрагменти, що сприяють естетичному, музичному, художньому вихованню дітей, формуванню в них загальноприйнятих норм поведінки.

Отже, «Іхтіс. Антивірус для дітей» є прикладом програми, що базується на поєднанні загальних християнських виховних принципів з новітніми технічними технологіями.

Для наймолодших глядачів Clara Studio створює короткі мультиплікаційні фільми «Пригоди лісових друзів», в яких дітей навчають базовим комунікативним вмінням (ввічливості, товарищескості, доброзичливості та ін.). На сьогодні усю відеопродукцію оприлюднено на власному каналі Clara Studio в youtube¹³.

За музичне оформлення програм у різні періоди відповідали композитори Геннадій Білявський (Вінниця), Олесь Горова (Львів) та Пьотр Черні (Польща). Вони не лише створювали до кожного випуску програми пісні та інструментальні композиції, але й виступали педагогами з вокалу та репетиторами з ансамблевого співу.

Лише у форматі «Надія» (1993–2004) та «Містечко Надія» за час свого існування (2004–2008) програми отримали низку нагород, зокрема диплом «За журналістську роботу» у номінації «Світ дитинства» Всеукраїнського конкурсу програм регіональних телерадіоорганізацій «Україна єдина» (2000); Почесний Диплом «За вірність християнським цінностям у вихованні дітей засобами аудіовізуальної культури» на I Міжнародному католицькому фестивалі християнських документальних фільмів і телевізійних програм (2005); Диплом за участь у фестивалі християнських телерадіопрограм у рамках Другої конференції християнських працівників засобів масової інформації, яку ініціювала Всеукраїнська суспільна організація Асоціація журналістів, видавців і мовників «Новомедіа» (2005).

Крім дитячих програм, Clara Studio займається створенням фільмів, поміж яких відмітимо «Паломник миру» (про візит Папи Івана Павла II в Україну у червні 2001 року); «Десять років Кустодії Св. Архангела

¹² Ім'я цього героя є символічним для християнства, адже аббревіатура слів Ісус Христос Божий Син Спаситель означає слово ΙΧΘΥΣ, що в перекладі з грецької – риба.

¹³ Clara Studio.tv. URL: <https://www.youtube.com/@ClaraStudiotv>

Михайла Ордену Братів Менших (бернардинів) в Україні»; «Інtronізація мошей св. Миколая» (про встановлення мошей св. Миколая в Києві, привезених з міста Міра Лікійська); «Кіко Аргуельо в Україні» (про перебування в Україні засновника Неокатехуменальної Дороги); «Родина-Дитина-Держава» (про перебіг Міжнародного Конгресу Родини); «За його заступництвом» (про діяльність Ордену Братів Менших Капуцинів в Україні) та ін.

На студії звукозапису Clara Studio мають можливість працювати також світські музиканти. Впродовж усього часу її роботи було здійснено низку записів класичної та естрадної музики. Окремо варто вказати на записи концертів органної музики Міжнародного фестивалю органної і камерної музики «Музика в монастирських мурах», який щороку, розпочинаючи з 1999 р., восени збирає найвідоміших органістів України і світу у соборі Діви Марії Ангельської м. Вінниця при монастирі Ордену Братів Менших Капуцинів.

Загалом, на Clara Studio свої альбоми записали такі світські академічні та естрадні колективи та окремі солісти: Академічний камерний оркестр «Аркада» Вінницької обласної філармонії під керівництвом заслуженого діяча мистецтв України та заслуженого діяча культури Польщі Георгія Куркова (класична музика); гурти «Jazz atmosphere» (джаз), «Мартові» (акустичний етно-рок), «Елізіум» (бардівська пісня); «Музичне містечко» (єврейські народні пісні); солісти Микола Шошанні (бард), Пьотр Черні (фортепіано, сонористика та алеаторика), Назар Павленко (класичний вокал); Тарас Кобза (народна та авторська музика кобзарів) та ін. Головна вимога до співпраці зі світськими музикантами – відповідність їхньої творчості принципам гуманізму.

Працівниками Clara Studio є понад тридцять дипломованих фахівців, що є випускниками Вінницького державного педагогічного університету імені Михайла Коцюбинського, Львівської та Краківської Академій Мистецтв, Інституту богословських наук Непорочної Діви Марії та ін. Володіння іноземними мовами (англійською, німецькою, італійською, польською) дозволяє фахівцям студії вповні реалізувати свої професійні завдання. Окрім того, працівники Clara Studio постійно підвищують свою кваліфікацію шляхом участі у різноманітних курсах, вебінарах, тренінгах для спеціалістів мас-медіа, які організує Науковий Інститут Папського Богословського відділу Collegium Bobolanum у Варшаві (Польща), та семінарах, Всеукраїнської громадської організації Асоціація журналістів, видавців і мовників християн «Новомедіа».

Велику роль відіграла діяльність Ордену Братів Менших Капуцинів у формуванні традицій органних концертів у Вінниці. У 1985 році у

місті було відкрито Залу органної музики, де було встановлено орган виробництва фірми VEB Sauer Orgelbau (opus 2165, Франкфурт-на-Одері, Німеччина). Проте у 1991 році приміщення, де був встановлений унікальний інструмент, було передано громаді Української православної церкви, прихильники якої зруйнували орган. Його залишки вісім років зберігалися на складах міста. Саме за ініціативи Ордену Братів Менших Капуцинів у 1999 році інструмент був відреставрований органним майстром та виконавцем Єжи Куклею (м. Люблін, Польща) та встановлений у храмі Діви Марії Ангельської. З цього часу орган використовується в якості літургійного та концертного інструменту, адже акустичні можливості приміщення храму і технічні можливості інструменту¹⁴ дозволяють виконувати на ньому різноманітний органний репертуар. Перший органний концерт відбувся 17 травня 1999 р. у виконанні Єжи Куклі.

Вже у жовтні того ж року було започатковано традицію проведення щорічного Міжнародного фестивалю органної та камерної музики «Музика в монастирських мурах». Станом на 2025 рік відбулося двадцять сім фестивалів. У періоди пандемії та відкритої російсько-української війни фестивальні концерти також відбувалися, адже саме у такі часи людина особливо потребує духовної релаксації та психологічної реабілітації засобами музичного мистецтва. Незмінним директором фестивалю є органіст храму Діви Марії Ангельської, Заслужений діяч мистецтв України, заслужений діяч культури Польщі Георгій Курков, а незмінним лектором-музикознавцем – кандидат мистецтвознавства, доцентка Вінницького державного педагогічного університету імені Михайла Коцюбинського Олена Верещагіна-Білявська. За час двадцяти семи фестивалів (кожний фестиваль охоплює 6 – 8 щонедільних концертів впродовж вересня-жовтня) участь у ньому взяли відомі органісти з понад десяти країн світу – України, Австрії, Болгарії, Казахстану, Латвії, Литви, Молдови, Німеччини, Польщі, Сполучених Штатів Америки, Угорщини, Чехії, Франції та ін. У значній мірі фестиваль став одним з символів музичного життя Вінниці, адже користується постійним попитом публіки.

Також Орден Братів Менших Капуцинів постійно співпрацює з творчими колективами, запрошуючи їх з концертами. У храмовій акустиці по-особливому звучить хорова духовна музика. Впродовж багатьох років концерти духовної музики у храмі Діви Марії Ангельської проводить Вінницький академічний міський камерний хор ім. Віталія Газінського, а до сольних програм залучаються артисти

¹⁴ Орган у Соборі має два мануали, педаль, 30 регістрів, 2085 труб з дерева та металу, механічну трактуру гри.

Вінницької обласної філармонії, зокрема народна артистка України Ірина Швець, заслужена артистка України Наталія Лановенко, Йосип Машталер.

Отже, культурно-просвітницька діяльність Ордену Братів Менших Капуцинів в усіх її формах демонструє важливість співпраці релігійних та світських інституцій у процесі формування образу сучасної культури Вінниччини.

ВИСНОВКИ

У підсумку стислого аналізу діяльності на Вінниччині структур Римо-Католицької Церкви загалом та Ордену Братів Менших Капуцинів зокрема можна зробити висновок, що її форми охоплюють практично усі ланки засобів масової інформації – видавничу, звукозаписувальну, телевізійну, анімаційну та ін. Від часу свого повернення в Україну, чернечі ордени на теренах Вінницького краю активно долучаються до культурно-мистецького просвітництва, формуючи у громадян різного віку та різних конфесій прагнення до самовдосконалення, принципи толерантного ставлення до релігії, розвиваючи художньо-естетичний світ сучасної особистості.

Clara Studio, заснована чернцями Ордену Братів Менших Капуцинів після їхнього повернення в Україну, найяскравіше представляє професіоналізовані форми соціокультурної діяльності Римо-Католицької Церкви, що базується не лише на засадах високого професіоналізму, але й на принципах толерантного ставлення до інших конфесій. Водночас у співпраці з місцевими органами світського самоврядування формується й позитивний імідж Римо-Католицької Церкви, яка для багатьох мешканців Вінниччини раніше сприймалася «польською церквою». Різноманітні культурно-мистецькі заходи, до яких залучено велику аудиторію, сприяють розбудові культури і духовності Вінницького краю.

Проведення у храмі Діви Марії Ангельської впродовж багатьох років (1999 – 2025) Міжнародних фестивалів органної і камерної музики «Музика в монастирських мурах» дозволяє стверджувати, що Вінниця стала одним із центрів органного музичування в Україні. Репертуар самих фестивалів сприяє популяризації музики академічної. Водночас, підхід, який демонструють представники Ордену Братів Менших Капуцинів у галузі соціокультурної діяльності засвідчує ефективність і перспективність співпраці релігійних і світських інституцій у розв'язанні проблеми формування сучасної особистості та нового образу культури Вінниччини XXI століття.

АНОТАЦІЯ

У статті розглянуто форми соціокультурної діяльності Римо-Католицької Церкви на Вінниччині, які авторки класифікують на основі їхньої комунікативної спрямованості як масові, спеціалізовані та професіоналізовані. Масові спрямовані на залучення громадян до спільної культурної і соціально важливої справи; спеціалізовані – на покращення певної соціально-особистісної сторони суспільного життя та реалізуються світськими представниками всередині самої Церкви; а професіоналізовані вимагають наявності розгорнутої системи фахівців, що здійснюють свою професійну діяльність у певній галузі згідно з моральними нормами християнства та враховують вікові, психологічні, інтелектуальні та інші особливості.

Відтворено хроніку відновлення діяльності структур Римо-Католицької Церкви на Вінниччині. В аналізі соціокультурної діяльності чернечих орденів увагу зосереджено на культурно-просвітницькій роботі Ордену Братів Менших Капуцинів, що повернулися в Україну ще наприкінці 1980-х років. Охарактеризовано роль Ордену Братів Менших Капуцинів у формуванні культурного образу сучасної Вінниччини.

Інститути Римо-Католицької Церкви своєю метою вбачають популяризацію мистецтва і художньої літератури різноманітними способами, зокрема й засобами масової комунікації. Брати Менші Капуцини розгорнули широку професіоналізовану культурно-просвітницьку діяльність на Вінниччині. Розпочавши з видавництва духовної літератури, представники Ордену створили телевізійну дитячу програму «Надія», яка транслювалася у декількох регіонах України та на національному телебаченні. Згодом було засновано мультимедійну

Clara Studio, яка станом на теперішній час має чотири відносно самостійних структури: 1) телевізійна студія; 2) студія звукозапису; 3) студія анімаційних фільмів; 4) видавництво. Проаналізовано діяльність цих структур та визначено роль Ордену Братів Менших Капуцинів у популяризації органного виконавства на Вінниччині..

У результаті аналізу зроблено висновок, що культурно-просвітницька діяльність Ордену Братів Менших Капуцинів в усіх її формах демонструє важливість співпраці релігійних та світських інституцій у процесі формування образу сучасної культури Вінниччини та засвідчує ефективність і перспективність такої співпраці у розв'язанні проблеми формування сучасної особистості.

ЛІТЕРАТУРА

1. Іскра С.І., Верещагіна-Білявська О.Є. Римо-католицька Церква у соціокультурному просторі Поділля: історія і сучасність: Монографія. Вінниця: ТОВ «Вінницька міська друкарня», 2016. 150 с.: 12 іл.
2. Компендіум Соціальної Доктрини Церкви. К.: Кайрос, 2008. 549 с.
3. Курцек Є. Відкриття нового навчального року у Вищій Духовній семінарії в Городку. *Парафіяльна газета*. 1998. Листопад. (№ 20). С. 3.
4. Ярошенко С. Людина – від зачаття людина. *Парафіяльна газета*. 2004. Червень. (№ 12). С. 6.
5. Giovanni Paolo II. Christifideles laici. *Acta Apostolicae Sedis*. 1989. P. 416-520.
6. Giovanni Paolo II. Redemptoris missio. *Acta Apostolicae Sedis*. 1989. P. 246-315.
7. Clara Studio.tv. URL: <https://www.youtube.com/@ClaraStudioTV>

Information about the authors:

Iskra Svitlana Ivanivna,

Candidate of Art History,

Head of the Department of Theory and Methods of Music Education

Vinnitsia Humanities Pedagogical College

13, Nahirna Str., Vinnitsia, 21000, Ukraine

Vereshchahina-Biliavska Olena Yevhenivna,

Candidate of Art History,

Associate Professor at the Department of Music and Performing Arts

Vinnitsia Mykhailo Kotsyubynskyi State Pedagogical University

31, Ostrozkoho Str., Vinnitsia, 21001, Ukraine

АКСІОЛОГІЧНА ПАРАДИГМА УКРАЇНСЬКОЇ АГІОГРАФІЇ У ЦЕРКОВНІЙ ТРАДИЦІЇ Й ОСВІТНІЙ ПРАКТИЦІ

Лапно В. В.

ВСТУП

Входження України у світовий освітній простір визначає провідні тенденції реформування та розвитку системи вищої освіти. Становлення багаторівневої системи підготовки фахівців, збагачення сучасними інформаційними технологіями, інтеграційні процеси, покликані сприяти посиленню гуманітарної спрямованості вітчизняної вищої освіти.

Особливої актуальності проблема гуманітаризації освіти набуває в умовах педагогічного ЗВО, позаяк від рівня професійної підготовки та духовності майбутніх вчителів безпосередньо залежить цивілізаційний та культурний прогрес наступних поколінь.

У пошуках ефективних засобів навчально-виховної діяльності педагоги все частіше звертаються до культурної спадщини, справедливо вважаючи, що духовні цінності, які пройшли випробування часом, синтезували кращий досвід предків, а відтак взмозі посприяти вихованню сучасної молоді. Яскравим прикладом може слугувати агіографічна література, адже крім релігійного та сакрального змісту вона концентрує у собі значний виховний потенціал. Оскільки саме в ній послідовно та докладно відображено шлях духовного вдосконалення людини.

Хоча сьогодні повсюдно вітається прилучення молоді до культурних традицій християнства, використання агіографії як засобу виховання пов'язане з низкою труднощів. Це зумовлено тим, що сучасним педагогам малознайомі тексти житій святих та джерела присвячені науковому вивченню агіографії. Як наслідок – відсутність методик впровадження агіографічної літератури в освітній процес та повна (або майже повна) відмова від ознайомлення школярів із житіями святих. Ситуація, що склалася, вказує на потребу знайомства майбутніх педагогів з агіографією в рамках програми професійної підготовки.

Мета дослідження: полягає у визначенні аксіологічної парадигми вітчизняної житійної літератури та передумов її інтеграції у процес духовного розвитку зростаючого покоління.

1. Філософська інтерпретація «житій» святих як аксіологічної парадигми становлення особистості

Сучасна доба незалежної України визначається відродженням духовно-етичних вартостей. І на цьому шляху надзвичайно важливо не оминати, не розгубити чи не дооцінити те, що залишили нам у спадщину наші духовнобагаті предки. Яскравим зразком духовної величі Людського Буття постають «житія» святих.

Тривалий час житійна література залишалась поза увагою науковців. Лише наприкінці ХІХ ст. у своїх наукових пошуках до «житій» почали звертатись історики (М. Грушевський), літературознавці (Д.Чижевський), етнографи (І.Огієнко). В період пануючого атеїзму «житія» як різновид стародавньої літератури були нещадно критиковані тогочасними вченими. Тепер, коли українські філософи звернулись до проблем визначення й утвердження провідних вартостей сьогодення, постала потреба повернення, осмислення та збереження аксіологічної парадигми сконцентрованої у житійній літературі.

Першопочатківцем у справі філософського аналізу житійної літератури став видатний український філософ В. Горський. Низка філософських творів відомого науковця була присвячена визначенню категорії «святість». В. Горський розкриває глибинний духовний сенс святості, її прояви, передумови та найвищу мету. Центральним поняттям, через яке філософ розкриває сенс святості, є поняття смиренномудрості. В монографії «Святі Київської Русі» філософ визначає смиренномудрість, по-перше, як чесноту, що протистоїть гордині (неправедному самостверженню бездуховної істоти); при цьому славолюбство розглядається як основна форма погорди. По-друге, смирення є передумовою здобуття благодаті Святого Духа та проявом наявності такої благодаті. Смиренномудрість виявляється як міра обоження людини, як духовна антиіндивідуалістична інтенція, що «подвигає взяти на себе тягар відповідальності за гріхи цілої людськості»¹. В останній характеристиці В. Горський вбачає чи не найголовніший моральний урок смиренномудрості. Автор додає, що остання є внутрішньою потребою, а не зовнішньою демонстрацією, і смирення засвідчують не словами, а ділами на шляху обоження.

Спіраючись на історичні, богословські, літературознавчі здобутки минулого звертаємось до передумов виникнення культу святих та філософське осмислення життя та «житія» святих, як прояву діалектичної суперечності між реальним та ідеальним. Відтак розв'язання означеної суперечності дозволить виявити аксіологічну парадигму житійної літератури.

¹ Горський В. Святі Київської Русі. Київ: Абрис, 1994. С.8.

Поняття про святість як стан духовної довершеності сформувався вже на перших етапах становлення релігійно-аксіологічного світогляду людини. У процесі виокремлення і становлення спочатку національних, а згодом і світових релігій, поняття святості отримало статус загальнорелігійної категорії, яка є сутнісною характеристикою повноти Божественного буття. Водночас святість передбачала онтологічну прилученість відносного буття до абсолютного, стан освячення земного світу Божественним світлом. Згодом християнські теологи тлумачили категорію святості як стан людського ества вільного від гріха і відкритого для прийняття Божественної благодаті.

Щодо визначення поняття «святий» відносно певної людини, то воно утворилося набагато пізніше, і кожна релігія надавала даному поняттю самобутні властивості, які притаманні саме цьому релігійному віровченню, хоча всі релігійні течії погоджувались в одному – святий це особлива людина, яка через духовний досвід та удосконалення у вірі досягла Божої благодаті.

Християнство визначило критерії святості людини на основі Святого Письма. Вже у Старому Заповіті чітко сказано про те, що людина, яка неустанно перебуває у пошуках Богопізнання і живе згідно Божих Заповідей, прилучається до Божественної Святості, і тому з повним правом може називатися святою (Втор.33:2-3; Пс.31:24; Прип.2:6-9). Таке тлумачення змісту старозавітних книг сприяло пошануванню в іудаїзмі тих біблійних осіб, котрі пройшли складний шлях випробувань Господніх та отримали привілей Богоспількування, а також дари чудотворіння і пророцтва.

Новозавітня частина Біблії більш виразно окреслює елементи святості у людському житті. Хоча в Євангеліях не вживається слово «святий» щодо людини, але Христос закликає: «Отож будьте досконалі, як досконалий Отець ваш Небесний!» (Мт.5:48). Цим самим заохочує до вдосконалення, як вірного способу освячення Божою благодаттю. Водночас Євангеліє навчає про вшанування тих, хто провадить праведне життя. (Мт.10:40; Ів.15:14).

В книзі «Дії святих апостолів» та в апостольських посланнях слово «святі» застосовано до перших послідовників Христа, які здійснювали проповідь Євангелія і терпіли гоніння, і страждання в ім'я Спасителя. (Дії 9:13; 26:10). Зокрема у посланні Апостола Павла до Римлян неодноразово підкреслюється потреба у вшануванні та потильній допомозі людям, що присвятили своє життя на служіння Христу. Таких людей Ап. Павло називає святими: «Святим у потребі помагайте і дбайте про гостинність» (Рим. 12:13), «А тепер я йду до Єрусалиму послужити святим, бо Македонія і Ахая визнали за добре подати деяку поміч незаможним святим, що в Єрусалимі живуть» (Рим 15:25-26),

«Поручаю вам Фиву, сестру нашу, служительку Церкви в Кенхреях, щоб ви її прийняли в Господі, як личить святим та, щоб допомогли їй у кожній справі, в якій тільки вона б вас потребувала, бо вона багатьом стала у пригоді та й мені самому» (Рим. 16:2).

З вищенаведених біблійних цитат видно, що видатні діячі первісної Церкви отримували належну шану ще за життя. Але найбільшу шану у первісних християн отримали ті, хто віддав своє життя під час гонінь на проповідників Христового віровчення. Святе Письмо містить декілька оповідань, в яких ретельно описані тяжкі тортури та героїчна смерть першомучеників Христової Церкви. Саме їм надається першість у визнанні їх святості.

В останній книзі Біблії – Об'явленні Святого Івана Богослова неодноразово мовиться про перебування святих у Царстві Небесному. Апостол Іван при описі видінь, які були явлені під час його перебування у засланні на острові Патмас, надає визначне місце святим, віра, молитви і мучеництво яких нагороджується прославленням у Небі. (Об. 8:3-4).

Отож Біблія постала визначальним чинником у процесі становлення культу святих, позаяк першими святими визнаними Церквою були саме ті, про кого сповіщають автори як Старого, так і Нового заповіту. Наприклад: патріархи Абраам, Ісаак, Яків, пророки Ісайя, Єремія, Даніїл; Батьки Присвятої Діви Марії – Яким і Анна; названий батько Ісуса – Йосиф; апостоли та учні Христові, жінки-мироносиці, а також першомученик Степан та ін.

Історики зазначають, що до V ст. християни не вживали термін «святий» до тих вірних, які своїм праведним життям і мученицькою смертю прославили ім'я Христа. Однак уже перші християнські письменники св.Кіпріан та Тертуліан у своїх історичних творах писали про те, що вже в другому сторіччі по Христі, Церква шанобливо зберігала і передавала наступним поколінням оповіді про подвижників-християн, які особливо старанно виконували Христовий заповіт у служінні ближнім. Перші християни вважали, що Бог бажає прославити своїх вірних і на їх прикладі навчити християнському життю, основою якого була моральність і самопожертва².

У перші віки нашої ери християнство перебувало в складних стосунках із державною владою. Нерідко непорозуміння між Церквою та римським суспільством переходило у гострий конфлікт, наслідком якого були переслідування і страта вірних християн. Таке непримириме протистояння сприяло утвердженню у первісній Церкві культу мучеників-християн, які мужньо зносили тортури і добровільно

² Лаба В. Патрологія. Львів: Свічадо, 1998. С. 168.

приймали смерть, не відрікшись від своїх переконань. Церква з особливою шаную ставилась до пам'яті мучеників, бо вбачала безпосередню дію Святого Духа, яка допомагала людській природі переносити нелюдські страждання. Разом з тим смерть мучеників-християн ставала незаперечним доказом правдивості християнського віровчення і нерідко була стимулом до прийняття християнства його найзапеклішими ворогами. Климент Олександрійський († 216) писав, що своєю смертю мученик не тільки завойовував Царство Боже для себе, але його заслуга допомагала іншим християнам досягнути спасіння.

Напевно думку Климента поділяло багато християн, бо як констатує видатний історик Церкви Євсевій Кесарійський († 340) у IV ст. вже була розроблена чітка доктринальна система, щодо заступництва мучеників, які перебувають безпосередньо перед Престолом Божим і прохають Господа у потребах тих, хто їх про це просить у молитвах. Таке розуміння заступницької ролі обранців Божих було схвалене на двох помісних соборах – Гангрському (341р.) та Леодікійському (361 р.)³.

Коли минув період переслідувань і християнство отримало статус державної релігії, церква поставила перед собою завдання охристиянізувати народи, що перебували як під владою римської імперії, так і за її межами. Для цього потрібні були люди, які завдяки своєму духовному досвіду та моральним якостям зуміли б завоювати прихильність поганських народів та просвітити їх Євангельською істиною. І такі люди найшлись. Вони безстрашно відправлялись у незнані краї для проповідницької діяльності. Нерідко ревні місіонери були страчувані ватажками диких племен. Однак вірні Заповіту Христа (Мт 28:19-20) встигали запалити іскру віри і залишати після себе послідовників із числа поганського народу. Новонавернені продовжували місіонерське служіння свого загиблого наставника. Але згодом (де раніше, де пізніше), християнство приймав і сам правитель-поганин, і тоді охрещення свого народу ставало справою його життя. Кожен новоохрещений народ вважав за свій обов'язок вшановувати як чужоземного прибульця-християнина і його перших послідовників, так і володаря, який спрямував свій народ на християнський шлях. До нашого часу дійшов культ вшанування святих-місіонерів: Святого Патріка – місіонера Ірландії, Святого Боніфація – місіонера Англії та багатьох інших.

У час укорінення і розвитку християнства, вірні почали вшановувати осіб, які хоч і не відзначились подвигом мучеництва або місіонерства, але були самозреченими служителями на благо Христової Церкви. Найчастіше це були представники чернецтва, адже сама ідея монашого

³ Лаба В. Патрологія. Львів: Свічадо, 1998. С. 12.

життя передбачала відхід від буденності і присвячення себе на духовне самовдосконалення і допомогу ближнім. Але історія знає і багато мирян, які своїм праведним життям заслужили прижиттєвого і посмертного пошанування. Своїм прикладом вони переконували у тому, що людина, яка бажає жити за Божими приписами, може досягнути вершин праведності незалежно від життєвих обставин. Саме до таких праведників і звертались вірні у своїх молитвах, сподіваючись на те, що святі, пройшовши земний шлях, добре розуміють їх потреби, і тому радо нададуть своє заступництво і принесуть за них молитви перед Богом.

Протягом всього Середньовіччя богослови розробляли концепцію цілісності Церкви, об'єднуючи її земну і небесну субстанції. З цього випливає, що існує надприродний зв'язок між усіма членами Церкви, яка охоплює як християн у життєвій дорозі до Божого Царства, так і тих, які вже в ньому перебувають. Окрім небесного заступництва святим надається почесна роль бути зразками християнського життя. Така доктринальна система була схвалена на сьомому Вселенському Соборі у 787 році.

Утвердження культу святих у християнстві вимагало певних регуляторних заходів зі сторони церковної ієрархії щодо визнання святості тої чи іншої особи. Це зумовлено тим, що ініціатива у поклонінні певному святому нерідко походила не від церковної влади, а від мирян, які прижиттєво знали визначного подвижника чи мученика, і після його смерті звертались до нього в молитвах, передавали оповіді про його праведне життя, шанобливо зберігали його речі. Але таке пошанування носило локальний характер і не завжди виходило за межі тої місцевості, де був знаний обранець Божий. У часи раннього середньовіччя новоохрещені народи ще не забули свого язичницького минулого і, як наслідок сталося так, що святі почали виконувати функцію багаточисленних богів поганського пантеону. Народ переніс на святих усі прикмети, які до того приписувались кожному з богів. І тому пошанування святого зводилось до повторення ритуалів, присвячених на задобрення того чи іншого божка.

Церковна влада була невдоволена таким станом справ, бо остерігалась того, що вірні неналежним чином вшановують самого Бога у Пресвятій Трійці, і цим припускаються гріха богохульства. Тому Отці і Вчителі Церкви прикладали всіх зусиль, щоб докладно пояснити свій пастві істинний зміст вшанування святих та заохотити їх до відречення від своїх поганських традицій. З метою гідного пошанування святих Церквою було впроваджено канонізацію – особливий акт церковної влади, за яким померлий подвижник віри і благочестя визнається святим. За одними даними певний порядок канонізації склався у X ст., а за іншими канонізування було відоме ще у VII ст.

До розколу 1054 р. не було особливих розбіжностей щодо процесу канонізації. Це був тривалий процес, початок якому надавав помісний собор, що приймав рішення розпочати підготовку до канонізації певного визначного подвижника, який на думку Синоду міг бути зарахованим до лику святих. Обиралась спеціальна комісія, яка проводила ретельні дослідження і представляла результат на помісний собор. Помісний собор у свою чергу перевіряв представлені комісією матеріали і відповідно до висновків, або затверджував (тобто канонізував), або заперечував, або на певний час відкладав канонізацію даного кандидата.

На момент канонізації потрібно представити результати проведеної роботи, що узагальнювалась у «житії» з докладним описанням прижиттєвих і посмертних чудес, яких у Католицтві має бути як мінімум два, а у Православ'ї три (з врахуванням чуд, що творились на місці упокоєння святого). А також пишеться ікона, складається молебень та окрема молитва, у богослужбові книги включається тропар на честь новоканонізованого, визначається день (або дні) пам'яті. Зазвичай обирають день успіння, день відкриття мощей, або день перенесення мощей святого до храму. Православна церква дотримується звичаю, згідно з яким новоканонізований святий отримує свій святигельський статус у відповідності з житійним подвигом. Наприклад, святий, що за життя був у сані єпископа іменується святигелем; засновники монастирів чи ченці-пустельники у чині святих отримали назву преподобних; вірні, які терпіли переслідування і насилля внаслідок відкритого сповідання Християнства почитались сповідниками; ті, хто був закатований і страчений, але не відрікся своєї віри – мучениками.

В переважній своїй більшості святими ставали представники з чернецтва та духовенства. Адже присвячуючи своє життя на служіння Богу і людям, ченці і священники натхненні Божою Благодаттю проходять складний шлях духовного вдосконалення, досягають такої стійкості у вірі, яка наділяє їх надприродною силою чудотворіння, що за їх життя, або навіть після їх смерті, здатна творити добро, доводячи цим їх святість. Щоправда вчені атеїстичної доби, не затруднюючи себе пошуками духовної сутності подвижницької діяльності святих, будують цілу теорію про те, що святими ставали представники духовенства лише тому, що вони відносились до пануючих класів в суспільстві. Цим атеїсти вульгаризують саме поняття святості, паплюжать святі духовні цінності. Святими духовними цінностями вважаються:

- перенесення любові до самого себе на любов до людей;
- проповідництво Божої Істини;
- самовіддане служіння во Славу Божу;
- Божественне Осяяння;

– здатність до чудотворення.

Святими християнство визнає реальних людей здебільшого з числа ченців та священників, які були через їх подвижницьку діяльність канонізовані, тобто визнані святими. За церковною традицією життя святих повинно бути описано у літературних творах, які називаються «Життями Святих». «Життя» – історичні за змістом та літературні за формою письмові твори, завдяки яким:

- 1) засвідчується факт існування непересічних духовнодосконалих людей;
- 2) описується їх життєвий шлях;
- 3) визначаються мотиви та причини їх святості;
- 4) досліджується моральний вплив святого на духовне здоров'я суспільства.

Діалектика проблеми полягає в тому, що «життя» не є дзеркальним відображенням того реального життя, яке довелося прожити тому чи іншому святому. Відомо, що святими не народжуються, і ними можуть стати далеко не всі люди. Але деякі з них, а саме ті, які через набуття духовної досконалості та міцності у вірі, змогли досягнути надзвичайної сили чудотворіння добра (зцілення, визволення з полону, оправдання безвиннозасуджених, перемоги слабких над сильними тощо).

В дійсності життя тих, хто стали святими, небагато чим відрізнялося від тогочасного життя інших людей. Тим, кого згодом визнали святими, так само як і звичайним людям, доводилося реально стикатись з добром і злом, переживати повсякденні прикрощі та радощі, турбуватися про хліб насущний, а багатьом з них були притаманні жага до багатства, до влади, прагнення слави. В цьому ми можемо пересвідчитись, вивчаючи літописні та інші документальні джерела, в яких описується світське життя та політична діяльність тих видатних постатей історії, які були причислені Церквою до лику святих. Але всупереч іншим документальним джерелам, «життя» акцентують увагу лише на тих сторонах життєпису цих людей, які вказують на їх святість. Всі «життя» святих були написані з певною метою – показати у найкращому світлі життєвий шлях і духовну досконалість канонізованих Церквою особистостей, обґрунтувати з християнської точки зору їх чудотворну силу. Тому багатьох з цих особистостей стали почитати святими лише після їх смерті, або з плином декількох століть по завершенні їх земного життя.

Відтак ми виявляємо суперечність між реальним життям представників сонму святих, та описанню їх життя у житійній літературі. Це типова діалектична суперечність реального та ідеального.

Суть цієї суперечності полягає в тому, що в реальному житті далеко не всі святі чинили так, що б їх можна було вважати святими. З іншої сторони, життя багатьох тисяч праведників, на жаль не стало предметом висвітлення в творах житійної літератури. Тому, цілком виправданим є запровадження, як Східною, так і Західною церквою дня почитання всіх святих – прославлених і непрославлених. Прикро, що цю суперечність повсюдно використовують апологети войовничого атеїзму та сектанства, компрометуючи добре ім'я святих.

Позв'язати цю суперечність на історичному ґрунті є справою безнадійною, позаяк достеменно нікому невідомо як насправді відбувалися ті чи інші події, в яких саме ситуаціях знаходилась людина, здійснюючи певний вчинок, якими мотивами вона керувалася при тому, і до яких наслідків прагнула. Для нас важливими є ідеї, які через «житія» святих проповідують їх автори. Використовуючи реальні події та факти з життя святих, автори житійної літератури, свідомо ідеалізуючи їх життя, прагнуть показати в образах святих взірці духовної досконалості і моральної чистоти. Будучи лише наближенням відображенням життєвого шляху святих, кожне «житіє» являє собою образну дорогу від скверни будденності до величі ідеалу. Вивчаючи «житія» святих, ми восходимо стежинами подвижництва, проповідництва, служіння і мучеництва до вершин увінчаних ідеалом святості. Ідеал святості представлений в житійній літературі визначається як взірець моральної досконалості, при тому, що самі «житія» святих є цілеспрямованною ідеалізацією життя реальних подвижників, проповідників, служителів і мучеників. Саме ідеалізація є тою синтезою, за допомогою якої в житійній літературі здійснюється діалектичне вирішення між реальним та ідеальним, між історичним та моральним, між загальнолюдським і Божественноблагодатним.

Водночас слабкою стороною житійної літератури є надмірна ідеалізація життя святих. Це призводить до відриву ідеалу від реального життя людей. Тому, практичне значення діяльності святих житійна література зводить до акту чудотворення, коли віруючі, звертаючись у молитвах до трансцендентного образу святого (через його ікони, фрагменти мощів та особисті речі), надіючись на чудо, сподіваються на допомогу. Так, «житія» свідчать про численні випадки, коли чудотворна сила святих допомагає віруючим вижити, зцілитись, подолати житейські труднощі, і цим самим зміцнитись у вірі в Бога і моральній досконалості святих. Важливо довести, що чудотворення святі набувають через їх добродієвну і самовіддану діяльність во ім'я Бога і для блага людей, що причиною чудотворної сили їх образу є їх праведне життя. Для релігієзнавчого дослідження (на відміну від теологічного) цінним є не стільки вивчення надприродної сутності чудес, скільки

усвідомлення морального впливу «житій» святих на практичне життя. Адже кожен віруючий завдяки житійній літературі матиме перед собою відповідний ідеал духовної досконалості і моральної чистоти, щоб прагнути реалізувати його у власному житті. Вивчення «житій» святих засвідчує – основа святості полягає у непохитній вірі у Бога, яка спонукає святих діяти у відповідності з всезагальним законом любові. Заповідь: «Возлюби Господа Бога всім серцем твоїм, всією душею твоєю, і всією думкою твоєю. Возлюби ближнього твого, як самого себе» (Мт.22:37,39) для святих є (а для кожного з християн має стати) не просто психологічною установкою, а способом мислення, мовлення, діяння. В дослідженнях житійної літератури доконче потрібно зосередитися на висвітленні життєдіяльності святих як дороги практичного втілення моральних вартостей. «Житія» за допомогою яскравих прикладів доводять, що ця дорога пролягає через добродійну діяльність, а саме: доброзичливість до людей; служіння потребуючим; зцілення недужих; самопожертва заради інших; скромність та поміркованість в бажаннях.

Так, за допомогою житійної літератури можна визначити шляхи реалізації морального ідеалу. Практична цінність «житій» святих полягає саме в тому, що кожен свідомий християнин має змогу усвідомити власну недосконалість та вбогість духу, повинен прагнути орієнтувати своє життя відповідно до життя святих, намагатися хоча б подібно діяти так, як описано в житійній літературі. Саме через реалізацію моральних вартостей відображених житійною літературою, можна уникнути певного відриву морального ідеалу від практичного життя суспільства. І цим самим подолати суперечність між ідеальним та реальним.

2. Передумови інтегрування агіографії у процес духовного розвитку майбутніх педагогів

За всіх часів життя святих виступали засобом морального виховання, оскільки в них найбільш рельєфно відображені універсальні моральні цінності та чесноти. На українські землі агіографія приходить у південнослов'янських (болгарських та сербських) перекладах із Візантії разом із прийняттям християнства у X ст. Першими збірками житій були так звані місяцеслови, тобто книги для читання «по місяцях». Четві Мінеї містили значний корпус житій святих, розташованих по місяцях і днях богослужбового року від вересня до серпня, що охоплювали чи не найбільшу частину читання Давньої Русі-України. У місяцесловах розташовувалися короткі житія у порядку річного кола за днями спомину святих.

Вже у XI ст. з'являються перші оригінальні житія українських святих: «Похвала св. Борису і Глібу», «Житіє Феодосія Печерського», складені Нестором-літописцем, а також «Оповідь про Бориса і Гліба» невідомого автора. Самобутність української агіографії проявилась у тому, що першими українськими канонізованими церквою святими стали саме князі Борис і Гліб. Увага їх агіографів зосереджена на вирішенні проблеми свободи та потреби з християнських позицій. Поставлені в умови, за яких вони можуть чинити опір мукам, Борис і Гліб свідомо цього не роблять і віддають себе в руки мучителям. Їхня смерть не була смертю за віру – князі, вбиті Святополком «Окаянним», стали жертвою феодальних княжих усобиць. Відтак українська церква з перших днів свого існування виявляє новий чин святості невідомий іншому християнському світу – страсотерпство. Особливе і загальнонаціональне шанування страсотерпців свідчить, що українська церква не робить різниці між смертю за Христа (мучеництвом) і жертвним закланням у наслідуванні Христа, непотвильненням смерті (страсотерпством). В ПЦУ і УГКЦ за чином страсотерпців проходять канонізацію жертви репресій ХХ ст.

Жанр патерика займає особливе місце в агіографічній писемності, починаючи з XIII ст. Крім житійного матеріалу, до патерикових збірок включаються вислови святих отців-подвижників. А сам житійний матеріал тут осмислюється трохи інакше, ніж у звичайних житіях. Якщо звичайні житія відображають зразковий життєвий шлях подвижника, щоб дати зразок наслідування читачам-християнам, то патерикові оповіді, або т.зв. патерикові новели, зосереджують увагу на дивному, незвичайному, суто індивідуальному в житті та вчинках святого⁴.

Потужний поштовх агіографічному розвитку дало XVI ст. Канонізація групи нових святих на Соборах 1547-1549 р.р. викликала пошавлення агіографічних переказів та соборне дослідження їхнього життя. Тоді ж митрополит Макарій вирішує грандіозне завдання: збирає та об'єднує всі відомі на той час і визнані Церквою житія у спільне склепіння – Великі Четьї Мінеї. У XVII–XVIII ст., продовжуючи працю Макарія, свої варіанти житій укладає митрополит Дмитро Туптало. При цьому агіограф робить критичну редактуру житій, звіряє списки з грецькими та латинськими першоджерелами, пропонує низку нових перекладів. Мінеї митрополита Дмитра з XVIII ст. і до нового часу стають основним агіографічним корпусом православної Русі-України,

⁴ Ісіченко І. Друковані видання Києво-Печерського патерика як явище української барокової агіографії. *Українське літературне барокко: зб. наук. праць*. Київ: Наукова думка, 1987. С. 221.

набувають надзвичайної популярності – особливо у народному середовищі.

Подібно до іконографії та церковного мистецтва загалом, агіографія підпорядкована канону, якому мають відповідати зразки жанру. Канон визначає певні словесні та композиційні трафарети в описі життя святого, чіткий жанровий етикет. Етикетний канон життя складається з передмови і короткої післямови агіографа, що обрамляють основне оповідання, яке включає кілька обов'язкових аспектів.

Щодо включення святого до суспільного життя, то тут простежується певна дуальність – від самозреченого служіння ближнім та перебування в гушавині історичних подій до повного багаторічного усамітнення в печері чи пустелі. На наш погляд, це обумовлено двома факторами.

По-перше, життя писалися про різних осіб, які незалежно від свого соціального статусу чи громадянської позиції були визнані святими. Підтвердженням цього є система чинів – поділ святих на групи. Наслідуючи грецьку традицію, у вітчизняній агіографії крім мучеників, стратотерпців і блаженних, утвердився також ряд інших чинів святості: преподобні – ченці; святителі – єпископи; рівноапостольні – монархи і князі, що хрестили свої народи (князь Володимир) або готували їх хрещення (княгиня Ольга); священномученики – мученики, які перебували у священничому чи єпископському сані; безсрібники – святі, що особливо прославилися своєю безкорисливістю (римські лікарі III ст. Косма і Даміан); праведні – святі з-поміж мирян і «білого», не чернечого духовенства, що не прийняли мучеництва; благовірні – благочестиві князі та монархи, заступники за свій народ перед Богом та захисники віри.

По-друге, відхід із суспільного життя не означав відмову святого молитися за порятунок та потреби світу. Адже в церковній традиції цей вид служіння вважався більш дієвим, ніж безпосередня допомога.

У процесі вивчення соціальної значущості прикладів життєдіяльності святих, описаних у православній агіографії, виникає питання про значення соціального служіння у здобутті святості. Відповідь ми знаходимо не в самих життях, а у патристичних джерелах. Наприклад, визначення святості у вченні Симеона нового Богослова про те, що «Похвалу і задоволення святих становлять – православна віра і добродієсне життя, і третє – дари Всесвятого Духа»⁵.

⁵ Преподобний Симеон Новий Богослов: життя і подвиги значущого духовного лідера православ'я. URL: <https://patriarchia.org.ua/molytva/prepodobnyj-symeon-novyj-bogoslov-zhyttya-i-podvygy-znachushhogo-duhovnogo-lidera-p>

Сучасні православні мислителі підтверджують істинність цієї тріади, спираючись на досвід історичних подій ХХ ст. На їхню думку, віра стоїть на першому місці, бо в роки червоного терору мільйони людей були закатовані, але за Христа – тисячі. Церква ж прославляє лише тих, хто постраждав саме за віру. Новомученики, перебуваючи у таборах та в'язницях, не озлоблялися в цих нелюдських умовах, а й допомагали іншим, зміцнювали в людях віру, мужність, втішали, захищали. Це все стосується другої частини визначення прп. Симеона: умова визнання святості людини – це її «добродійне життя».

Щодо третьої частини визначення святості «дари Всесвятого Духа», то й про це неодмінно і наскільки можна докладно оповідають автори житій. Також і сповідники Христові у своїх спогадах писали, що саме у в'язницях та таборах їх осіняла та покривала така благодать Божа, якої вони раніше ніколи не відчували.

Єпископ закликає до самовдосконалення особистості. При цьому вдосконалення її духовного світу супроводжуватиметься здобуттям чеснот (розсудливість, милосердя, мужність, поміркованість та ін.), що зумовлюють модель соціальної поведінки святого. Третя складова святості передбачає сходження на більш високий духовний рівень, що сприяє набуттю надлюдських здібностей (чудотворення, пророцтво). Набуття таких здібностей значно збільшує потенціал соціального служіння святого, оскільки наділення ними дозволяє допомагати в ситуаціях, нерозв'язних звичайними способами (лікування, викриття). Саме тому багато святих були шановані прижиттєво.

Отже, у житіях розкривається шлях особистісного самовдосконалення, що передбачає духовне творення та діяльне служіння. Під духовним творенням розуміємо молитви за ближніх, проповідництво, написання корисних книг тощо. Описані в житіях приклади діяльного служіння святих вражають своєю різноманітністю – від безкорисливих вчинків у підлітковому віці, до прийняття добровільної смерті в ім'я спасіння ближнього. І духовне творення та діяльне служіння є формами соціального служіння, зафіксованого в житіях святих. Це і є вирішальною передумовою в утвердженні тези, що агіографія має посісти гідне місце у системі моральних орієнтирів зростаючого покоління.

Припущення про необхідність поглибленого вивчення агіографії майбутніми педагогами підтверджує аналіз освітніх програм спеціальності «Українська мова і література». Наприклад, курсом «Давня українська література» передбачено вивчення теми «Літописання. Агіографія. Промовисте красномовство. Перекладна література». Аудиторне вивчення цієї теми розраховане на 2 академічні години. Самостійна робота студентів полягає у прочитанні Житія

Феодосія Печерського, роботу з картою Київської Русі-України, пошук та вивчення фотоальбомів присвячених Києву та Києво-Печерському монастирю.

У методичних рекомендаціях наголошено на важливості історичного контексту у вивченні пам'яток давньоукраїнської літератури. Необхідно знайомити студентів з історичними подіями, які викликали до життя певні літературні тексти. Особливу увагу викладач має приділити наступним питанням: 1) взаємини Русі-України, Візантії та південних слов'ян у домонгольський період; 2) історія татаро-монгольської навали; 3) відновлення культурних зв'язків у XV ст.; 4) історія церковних реформ митрополита Петра Могили.

Навіть такий докладний виклад навчального матеріалу видається недостатнім у процесі опанування агіографічною спадщиною. Це зумовлено низкою причин, а саме:

1. Студентами вивчається агіографія доби Київської Русі-України, хоча агіографічні твори писалися протягом усієї історії церкви в Україні. Потрібно було б простежити канонічні та стилістичні зміни вітчизняної агіографії. Тим більше, що життя створюються і сьогодні, і в них відображається специфіка сучасної літератури.

2. Навчальна програма передбачає вивчення життя як історико-культурного джерела, не наголошуючи на духовному змісті твору.

3. Ознайомлення з життями передбачає вивчення передумов виникнення, періодів розквіту і занепаду, конфесійних особливостей даного літературного жанру.

4. До прочитання запропоновані лише вітчизняні життя, незважаючи на те, що агіографічна традиція притаманна всій європейській літературі (при чому агіографія існує не тільки в християнстві, а й в інших світових релігіях).

5. Майбутні вчителі не орієнтовані до застосування агіографічної літератури в навчально-виховній роботі.

Неможливість вирішення перелічених проблем у рамках курсу «Давня українська література» та загальна неувага до морально-духовного потенціалу життійної літератури в процесі підготовки майбутніх вчителів зумовлює доцільність впровадження курсу за вибором «Агіографія» в межах освітніх програм педагогічних спеціальностей ЗВО.

У сучасній інтерпретації поняття «агіографія» визначається як наукова дисципліна, що вивчає життя святих, богословські та історико-церковні аспекти святості. Життя святих можуть вивчатися з історико-богословської, історичної, соціально-культурної та літературної точок зору. З історико-богословської точки зору життя святих вивчаються як джерело для реконструкції богословських поглядів доби створення

життя, його автора та редакторів, їх уявлень про святість, спасіння, обоження тощо. В історичному плані життя за відповідної історико-філологічної критики виступають як першокласне джерело з історії церкви, так само як і з громадянської історії. У соціально-культурному аспекті життя дають можливість реконструювати характер духовності, соціальні параметри релігійного життя (зокрема, і так звану народну релігійність), релігійні уявлення суспільства. Життя становлять чи не найбільшу частину християнської літератури, зі своїми закономірностями розвитку, еволюцією структурних змістовних властивостей.

Як навчальна дисципліна агіографія представляє двосторонній інтерес: як засіб розвитку професійних навичок і як фактор підвищення морально-етичної культури студентів.

Під час розробки концептуальної основи запропонованого курсу спиралися на твердження, що саме літературно-філологічне вивчення житій є підґрунтям для подальших досліджень агіографії. Це зумовлено тим, що життя пишуться за певними літературними канонами. Будь-яка інтерпретація житійного матеріалу вимагає попереднього розгляду того, що стосується літературного етикету та передбачає вивчення літературної історії житій, їх жанрів, встановлення типових схем їх побудови, стандартних мотивів та прийомів зображення тощо. Наприклад, у такому агіографічному жанрі як похвала святому, що поєднує в собі характеристики життя та проповіді, виділяється досить чітка композиційна структура – вступ, основна частина та епілог. Тематична схема основної частини узагальнює походження святого, народження та виховання, діяння та чудеса, праведну кончину, порівняння з іншими подвижниками. Означені характеристики сягають пізньоантичної доби. Відображення їх у розвитку житійної літератури дає істотний матеріал як історико-літературних висновків.

Набір стандартних мотивів віддзеркалює літературні прийоми побудови біографії і динаміку спасіння (шлях до Царства Небесного прокладений святим). Житіє абстрагує схему спасіння, тому саме опис життя робиться узагальнено-типовим. Сам спосіб опису шляху до спасіння може бути різним, і саме у виборі цього найбільше розрізняються східна і західна агіографічні традиції. Західні життя зазвичай написані в динамічній перспективі, автор ніби простежує, якою дорогою пройшов святий від земного буття до Царства Небесного. Для східної традиції більш характерна зворотна перспектива, перспектива святого, який вже досяг Небесного Царства і з «висот озирає свій шлях до нього». Означена перспектива сприяє розвитку художнього стилю житій, у яких риторична насиченість покликана відповідати незбагненній висоті погляду з Царства Небесного

(наприклад, життя Симеона Метафраста, Пахомія Серба і Єпіфанія Премудрого). Отже, характер агіографічної літератури безпосередньо співвідноситься з усією системою релігійних поглядів, відмінностями релігійно-містичного досвіду тощо. Агіографія охоплює весь цей комплекс релігійних, культурних та власне літературних явищ.

Для майбутнього філолога важливо усвідомити, що від його дослідницької діяльності залежить відродження та розвиток традиції «житієписання» як унікального літературного жанру. Тому при плануванні методичного забезпечення курсу «Агіографія» перевагу надавали пошуково-дослідним методам опанування навчальним матеріалом. Наприклад, студентам пропонується провести лінгвістичний, стилістичний, текстологічний та композиційний аналіз життя. Пропонується також здійснити порівняльний аналіз двох і більше агіографічних творів. При чому спочатку такі твори підбираються так, щоб студент зміг виразно побачити їхню канонічну подібність, а також їх лінгвістичні, стилістичні, композиційні відмінності. Це може бути порівняння життя святих князів страсотерпців Бориса та Гліба та житій новомучеників ХХ ст. З часом, коли студент опанує певні вміння і навички, життя підбираються так, що їх схожість і відмінність виявляються тільки при ретельному вивченні. Так, спочатку авторство житій св. Антонія Печерського та св. Феодосія Печерського приписувалось Нестору Літописцю. Насправді обидва життя написані приблизно одночасно і за дотримання єдиної стилістичної форми. Але при уважному прочитанні очевидним є факт того, що їх авторами були різні люди. Згодом це було підтверджено вченими-літературознавцями.

Можливо, на початку дослідницької роботи студенти зазнають значних труднощів. Це повинно стати їм приводом для вивчення наукових праць, присвячених питанням лінгвістики та літературознавства. На допомогу студентам викладач складає список статей, монографій, дисертацій, щоб надалі вони змогли самостійно займатися збором наукової інформації. Її зміст рекомендується обговорювати на семінарських заняттях, дискусіях та круглих столах, студентських конференціях, присвячених агіографічній тематиці.

Студентам, які опановують іноземну мову та літературу, будуть корисні відомості про зародження та розвиток агіографії написаною мовою, що вивчається. Їм так само будуть цікаві відомості про специфіку перекладу житій з античних мов на мови сучасної Європи, а також переклади з однієї сучасної мови на іншу.

У процесі вивчення «Агіографії» студентам надається можливість прочитати іноземні життя в оригіналі. Слід враховувати, що це пов'язано з низкою труднощів, зумовлених наявністю в літературі даного жанру значної кількості архаїзмів та специфічної церковно-богословської

лексики. При цьому студенти отримують первинний досвід обробки неадаптованого тексту з лінгвістичними особливостями. Прикладом може бути збірка "Життя святих" англійського ченця, а пізніше абата Ельфрика (955-1020), відомого педагога, проповідника, перекладача. Значна кількість рукописів його творів і безліч наслідувань їм свідчать про незвичайну популярність творчості цього письменника аж до XIV ст. Кожна книга Ельфрика, зокрема і «Життя святих», була віхою в історія відповідного жанру писемності англосаксонського періоду.

Якщо викладач і не ризикне знайомити студентів з оригінальними текстами, і використовуватиме переклади, майбутні філологи матимуть нагоду провести літературознавчий аналіз життя, визначаючи структуру тексту, особливості відтворення дійсності та героя, співвідношення прийомів та засобів зображення подій.

Поряд із суто філологічними дослідженнями майбутніх педагогів необхідно орієнтувати на пошуки форм та методів інтеграції життійної літератури в освітній процес сучасної школи. Адже отримані знання перетворюються на «мертвий вантаж». Програмою курсу пропонується складання конспектів уроків, планування позакласної роботи та загальношкільних заходів. Студентам надається можливість вповні виявити свій творчий та організаторський потенціал. Свої напрацювання студенти зможуть реалізувати вже під час проходження педагогічної практики. Наприклад, силами школярів та вчителів варто організувати театральну постановку за мотивами життій святих братів Кирила та Мефодія, присвячену дню слов'янської писемності. Корисними також будуть організація усного журналу «Доброчинність св. Терези Калькутської» та інтерактивної гри «Шляхом св. Якова».

Окрім професійного вдосконалення курс «Агіографія» передбачає розвиток особистісних якостей студента. Ознайомлення з агіографією обумовлено тим, що саме життєписи і твори святих покликані бути прикладом для наслідування. Їхня канонічність і повторюваність вказує на основні шаблі духовного життя особистості. За своїм задумом життя створювалися для того, щоб захоплення особистістю і подвигом святого послужило зразком для наслідування.

Духовне зростання людини визначається наявністю певних моральних якостей, що становлять морально-етичну культуру особистості. До них, зазвичай, належать: сором, сумління, відповідальність, милосердя, доброчинність. В агіографічній літературі перелічені якості позначені найбільш рельєфно і становлять моральну квінтесенцію їхнього змісту. Саме це і є визначальною умовою впровадження агіографії у виховний процес, як школярів, так і студентів.

Можливо наша ініціатива викликатиме певний скептицизм, оскільки не всі студенти сучасних ЗВО ідентифікують себе з християнством, і тому знайомитись із життєписами святих їм не обов'язково. В означеному контексті слід наголосити, що переважна кількість українського студентства визнає свою приналежність до різних гілок християнства. Водночас зауважимо, що у кожній релігії існує поняття «святості», і релігійна традиція зберігає численні сказання про людей визнаних святими. Щодо студентів, які визнають себе вільними від будь-яких релігійних переконань, існує загально визнана сентенція про те, що атеїстичні погляди освіченої людини не звільняють від залучення до культурної спадщини.

Вивчення агіографічної літератури вимагає від викладача духовної зрілості та значної професійної майстерності. Зокрема, педагог має опанувати: здатністю зацікавлювати слухачів проблемами духовного вдосконалення; вмінням організувати свідому діяльність під час ознайомлення з агіографічними творами; готовністю до дискусійного обговорення питань морально-етичного змісту; компетентністю у визначенні етичної квінтесенції життя святого (чи святих); здатністю формувати у студентів позитивне ставлення до життя на основі прикладів, представлених в агіографічній літературі; вмінням інтегрувати морально-етичний потенціал агіографії у процес особистісного зростання студента.

До провідних засад ефективності вивчення курсу «Агіографія» в умовах сучасного ЗВО належать:

- 1) системність досліджуваного матеріалу;
- 2) науковий підхід до проблем порушених у досліджуваних агіографічних творах;
- 3) набуття фундаментальних знань літературознавчого, історичного та релігієзнавчого спрямування;
- 4) використання значної кількості фото, відео та аудіо матеріалів;
- 5) загальногрупове обговорення прочитаного;
- 6) визначення оптимальних шляхів та способів застосування отриманих знань у педагогічній діяльності та повсякденному житті.

Оволодіння вивченим матеріалом пропонованого курсу передбачає перетворення отриманих знань на особисті переконання. Позаяк наявність чіткої гуманістичної позиції щодо проблем етичного змісту, прагнення особистісного та професійного самовдосконалення виступають найбільш характерними показниками ефективності гуманітаризації сучасної вищої освіти.

3. Активізація української агіографії у системі духовно-морального становлення учнівської молоді

Вітчизняна житійна література утверджувала не лише моральний ідеал, але й намагалась збагнути внутрішній духовний світ людини, передусім досліджуючи шлях досягнення і наслідування цього ідеалу. Тут увага зосереджується на внутрішньому світові людини, на змаганні різних поривань, що стаються в душі зображуваного героя. Цей факт дозволяє зробити надзвичайно важливий висновок – у вітчизняній духовності через образ святого утверджуються почуття сумління, ідеал духовної любові, милосердя, співчуття, готовності до самопожертви задля щастя свого ближнього.

Означена квінтесенція вітчизняної житійної літератури надає підстави твердити про її непересічний виховний потенціал. Адже висока моральність кожної людини розкривається насамперед у самовідданому служінні на благо інших. Тому методика морального виховання має сприяти активному духовному життю, постійному вияву розуму, почуттів і волі в діяльності. В свою чергу духовність має виявлятися у суспільно корисному служінні.

Загальновідомо, що духовним світом школяра найперше заволодівають думки та ідеї, які називають величними. Суть цих думок та ідей полягає в тому, що вони відкривають перед вихованцями незнані можливості та окреслюють перспективу необмеженої активної діяльності. Саме «Житія» святих є чи не найкращими зразками духовної та громадянської величі, адже у цих творах зосереджується усі моральні цінності та чесноти. Тому духовне багатство та високу моральність «житій» українських святих необхідно донести до душі учня, враховуючи його вікові та інтелектуальні особливості.

Основною формою морального виховання в школі є урок. Саме на уроках історії, літератури, народознавства і християнської етики знаходять практичне втілення принципи систематичності, послідовності та доступності у формуванні моральної зрілості та духовної досконалості учнівської молоді. Використання житійної літератури на уроках вищезгаданих предметів надає учителю можливість в значній мірі емоційно оживити, урізноманітнити навчальний матеріал; за допомогою вмілого застосування яскравих прикладів почерпнутих з «житій» українських святих, домогтися збудження не лише інтелекту, а й духовної енергії учнів. Сьогодні не існує загальнодержавної програми з предмету «Основи християнської етики», яка мала б бути розроблена і затверджена Міністерством освіти і науки. На даний час вчителі використовують в освітньому процесі лише регіональні методичні посібники з основ християнської етики і моралі.

Аналіз методичного посібника для 1-11 класів, за яким працюють педагоги Львівської, Тернопільської та Івано-Франківської областей виявив, що з 320-ти запропонованих тем, лише одна присвячена українським святим (7 клас, тема № 25 «Віночок українських святих»)⁶. Означений стан речей надає нам добру нагоду виступити з пропозиціями, щодо включення в загальнодержавну програму з основ християнської етики вивчення «житій» українських святих в набагато більшому обсязі. Необхідно, щоб житійна література проходила червоною ниткою крізь всі теми даного курсу з 1-го по 11-й клас.

Важливо, що використання житійної літератури на уроках в 1-3 класах повинно бути спрямоване на виховання морально-етичних почуттів, емоцій та рис характеру. Для цього слід на уроках широко застосовувати українську житійну літературу, адаптовану до сприйняття дітьми молодшого шкільного віку. Використовуючи такі методи як оповідь, опис, пояснення, роз'яснення, бесіди, вчитель у доступній, образній та емоційній формі ознайомлює дітей з тими епізодами з «житій» українських святих, які можуть залишити у свідомості дитини яскраві враження про духовну досконалість та подвижницьку діяльність святих. Необхідно знайомити учнів з фрагментами «житій» про роки дитинства та юності тих, кого згодом зараховано до лику святих. На уроках вчитель повинен звернути увагу молодших школярів на моральні чесноти (скромність, чемність, працелюбність, старанність, чуйність, розкаяння та прощення).

Оживити увагу дітей допоможуть демонстрація різноманітного ілюстративного матеріалу у вигляді ікон із зображенням українських святих, картин за сюжетами житійної літератури, репродукції гравюр і фресок. Для цього вчитель може використовувати мультимедійні презентації. Значно урізноманітнити методи використання української житійної літератури можна на уроках з основ християнської етики в 5-9 класах. Це зумовлено тим, що поряд з емоційнообразним сприйняттям у дітей середнього шкільного віку, формується абстрактне мислення. Тому вчитель повинен спрямовувати пізнавальну діяльність учнів на формування морально-етичних понять та знань, спонукати до висловлювання власних думок та суджень на теми добра і зла, любові і ненависті, праведності і гріховності.

Важливе значення для морального виховання дітей середнього шкільного віку має поступовий перехід учителя від репродуктивних до продуктивних форм та методів. Тому на перший план тут виходять форми і методи, які сприяють активізації пізнавальної діяльності учнів на уроках. Найефективнішим для 5-9 класів є метод евристичної та

⁶ Християнська етика: метод. посіб. 1-11 класи. Львів: Свічадо, 2008. 158 с.

катехитичної бесіди. Основною метою бесіди присвяченої «житіям» українських святих є донесення моральних понять, знань та цінностей до свідомості та серця вихованців. Для цього добираються факти, події, ситуації, які дивують й вражають величчю, красою моральної звитяги, і пробуджують почуття нетерпимості до життєвої скверни.

Наступним важливим моментом є використання міжпредметних зв'язків. Адже за допомогою використання навчального матеріалу з історії, літератури, народознавства, вчитель за допомогою актуалізації знань учнів про історичні події, літературні образи, традиції і звичаї домагається кращого засвоєння учнями морально-релігійного змісту та сенсу «житій» українських святих.

Особливої ваги набуває організація самостійної роботи учнів з фрагментами «житій» українських святих, написання переказів та творів на житійну тематику тощо.

Залучення «житій» українських святих у процес морального виховання на уроці значною мірою буде впливати на формування в учнів власної морально-релігійної орієнтації. Відтак наявність даної орієнтації і є шляхом перетворення засвоєних знань у глибокі переконання. Розуміння суті моральних цінностей становлять фундамент морально-етичних переконань. Можна впевнено стверджувати, що саме в образі святого концентруються усі найсуттєвіші риси моралі та моральності.

На якісно новому методичному рівні необхідно проводити уроки з основ християнської етики з учнями 10-11 класів. Позаяк у старшому шкільному віці відбувається завершення становлення особистості учнів, остаточно формуються їх світоглядні позиції та моральні принципи. В цьому віці учні здатні формулювати етичні категорії, мислити не на особистісному, а на суспільному рівні.

За допомогою використання фактологічного матеріалу з української житійної літератури вчитель домагається глибшого усвідомлення старшокласниками змісту етичних категорій «любов», «справедливість», «милосердя», «терпимість», «щастя», «людська гідність», «благочестя», «подвижництво» тощо.

На уроках з основ християнської етики в старших класах вчитель повинен бути свідомий того, що духовне життя учнів осяюється світлом благородної мрії про подвиг. Цю мрію необхідно не тільки схвалювати й зміцнювати, а й треба тривалою та клопіткою роботою готувати молодь до звершення подвигу. Для цього слід використовувати житійну літературу, що сконцентрувала в собі багатоміття духовного і громадянського подвижництва. «Житія» якнайкраще демонструють, що подвиг це не випадковість у житті людини – він закономірне

продовження виявлення її духовного розвитку. Учні повинні усвідомити, що подвиг – реальне втілення ідеалу.

Видається доцільним включити в курс «Основи християнської етики» окрему тему присвячену вивченню «житій» українських святих. В процесі вивчення «житій» присвячених святим періоду Київської Русі потрібно звернути увагу учнів на те, що подвиг ушляхетнює людину. Прикладом духовного подвигу сповнені «житія» визначних українських аскетів Антонія і Феодосія Печерських, Памви затворника, Іова Почаївського та ін. Їх вивчення дозволить краще зрозуміти суть духовного подвигу, побачити його благодію наслідки, усвідомити важливість самовиховання і сприятиме формуванню духовного світу молодої людини.

Впродовж усього курсу з основ християнської етики в 1-11 класах учитель повинен прагнути, щоб моральна ідея розкрита учням в яскравих хвилюючих образах святих, пробуджувала глибокі морально-релігійні почуття. Адже почуття – це духовна енергія того, що визначається як життя переконань, які виявляються у морально обумовлених вчинках.

Важливою ланкою у системі морально-релігійного виховання є позаурочна та позакласна робота в школі. Саме в позаурочний час педагоги отримують нагоду для використання «житій» українських святих у виховному процесі. Морально-релігійне виховання у позаурочний час повинно бути органічним продовженням навчально-виховного процесу. Форми та методи морально-релігійного виховання повинні враховувати вікові особливості та духовні можливості учнів різних вікових груп. Так, у групах продовженого дня в 1-3 класах доцільним є проведення спільних читань та обговорення оповідань з «житій», які справляють на свідомість дітей яскраві емоційні враження. Цінним для образного мислення дітей є творча праця над створенням малюнків на житійну тематику.

Складно переоцінити значення виховних заходів присвячених українським святим та їх подвижницькій діяльності. Вихователь повинен зацікавити учнів долею святих, заохотити та організувати їх до проведення класних годин, святкових ранків, спільного відвідування урочистих богослужінь у дні пам'яті українських святих тощо. Прикладом виховного заходу може стати святковий ранок присвячений життю і діянням великих українських святих Бориса і Гліба, день пам'яті яких відзначається 2 травня.

Значний моральний вплив на учнів неодмінно справлять виховні заходи під назвою «Хто я є для мого молодшого братика, або сестрички», «Подарунок другові», «Мій небесний покровитель» тощо.

Не меншого значення для морального розвитку учнів має позаурочна та позакласна робота у середньому шкільному віці. На цьому етапі морально-релігійного виховання значно ускладнюється та урізноманітнюється методика виховання. Доречним буде застосування таких форм і методів, як: організація дискусій на житійну тематику; підготовка та проведення тематичних вечорів присвячених вшануванню святих українського народу; підготовка радіопередач для шкільної радіомережі; організація паломницьких прощ по місцях життя та діяльності великих українських подвижників; проведення добродійних акцій з нагоди дня пам'яті певного святого.

Стратегічною метою всіх вищезгаданих заходів є виховання в учнів прагнення проводити добродійну та подвижницьку діяльність. Застосовуючи приклад з «житій» святих, необхідно домогтися того, щоб учні отримували моральне задоволення від здійснення добрих справ, мали постійне бажання творити добро і бути потрібними людям.

Особливої майстерності від педагогів вимагає організація позаурочної та позакласної роботи з учнями старшого шкільного віку. В цьому віці учні стають не лише особистостями, а й діяльними громадянами. Так, якщо в молодшому шкільному віці за допомогою застосування прикладу з «житій» українських святих, учні вчать розрізняти добро і зло, а в середньому шкільному віці на основі житійної літератури вони отримують розуміння моральних цінностей та життєві орієнтири, то у старшому шкільному віці учні визначають власну моральну позицію. В цей період свого життя школярі усвідомлюють те, чим є для кожного громадянський обов'язок. Вони усвідомлюють, що означає любов до ближнього, чому слід поважати права і свободу кожної людини тощо.

У позаурочній та позакласній роботі з учнями 10-11 класів доцільним є застосування таких форм, як: спільний перегляд відеофільмів про життя святих; організація науково-практичних конференцій на житійну тематику; написання статей та нарисів, що висвітлюють «життя» українських святих та їх моральне значення для українського народу; залучення учнів 10-11 класів до активної участі в діяльності благодійних громадських організацій.

Означені форми виховної роботи забезпечують зв'язок між школою і громадськістю. Це дає змогу говорити про те, що школа виступає активним і (чи найважливішим) соціальним інститутом, що впливає на підвищення морального рівня українського народу.

ВИСНОВКИ

Вивчаючи «життя», представники теології зосереджують увагу на надприродній сутності феномену святості і доводять ідеалізацію життя

святих поза межі реальності. Вчені-атеїсти намагаються довести пересічність і звичайність цих історичних постатей, повністю заперечуючи їх святість. Ні теологи (абсолютизують ідеальне), ні атеїсти (абсолютизують реальне), ніколи не зможуть належним чином вирішити суперечність між реальним та ідеальним. Лише релігієзнавство, використовуючи діалектичний метод, в змозі вирішити дану суперечність, ідучи шляхом спочатку ідеалізації реального, а потім реалізації ідеального. Отож, можемо стверджувати, що «життя» святих є відображенням реального ідеалу та ідеальної реальності.

Обґрунтовано припущення про те, що значний вплив на духовне відродження суспільства здатна здійснити агіографічна література, що являє собою багатомістовий пласт культурно-історичної і духовно-етичної спадщини. Ознайомлення зростаючого покоління з агіографією обумовлене тим, що саме життєписи і творіння святих покликані бути зразком для наслідування. Їх канонічність і повторюваність вказує на основні рівні духовного життя особи, яка у своєму захопленні подвижництвом святого прагне наслідувати його чесноти.

Оновлення змісту освіти є однією з найактуальніших проблем сучасної педагогічної науки. Вирішення означеної проблеми зумовлене гуманізацією всього життя нашого суспільства й спрямоване на формування людини як особистості. Гуманізація освітнього процесу повинна насамперед сприяти мотивації до самовдосконалення; формування духовних цінностей; самореалізації особистості; спонукати до співробітництва і гуманних взаємовідносин. З цією метою пропонуємо інтегрувати в освітній процес вивчення агіографії, з огляду на її морально-етичний зміст та відображення шляху духовного сходження особистості.

АНОТАЦІЯ

Дослідження присвячене провідним аспектам культу святих у християнській традиції та філософському осмисленню життя і «життя» святих як прояву діалектичної суперечності поміж реальним та ідеальним. Наголошено, що розв'язання означеної суперечності дозволить виявити аксіологічну парадигму у формуванні особистості.

Запропоновано низку рекомендацій з вивчення агіографії студентами педагогічних спеціальностей. Наголошено на важливості реалізації виховного потенціалу життій святих в освітній практиці.

Головним результатом вивчення агіографічної літератури має стати духовне зростання, що виявляється як в повсякденній поведінці, так і в конкретних вчинках. Адже саме практична діяльність якнайкраще відображає духовну сутність людини.

Запропоновано активізувати вивчення української агіографії в контексті навчального курсу «Християнська етика». З цією метою наводиться низка методичних рекомендацій щодо залучення творів житійної літератури у процес формування духовності сучасного українського шкільництва.

ЛІТЕРАТУРА

1. Горський В. Святі Київської Русі. Київ: Абрис, 1994. 176 с.
2. Ісіченко І. Друковані видання Києво-Печерського патерика як явище української барокової агіографії. *Українське літературне барокко: зб. наук. праць*. Київ: Наукова думка, 1987. С. 220-243.
3. Лаба В. Патрологія. Львів: Свічадо, 1998. 646 с.
4. Преподобний Симеон Новий Богослов: життя і подвиги значущого духовного лідера православ'я. URL: <https://patriarchia.org.ua/molytva/prepodobnyj-symeon-novuj-bogoslov-zhyttya-i-podvyguznachushhogo-duhovnogo-lidera-p>
5. Християнська етика: метод. посіб. 1-11 класи. Львів: Свічадо, 2008. 158 с.

Information about the author:

Lappo ViolettaValeriivna,

Doctor of Pedagogical Sciences,

Professor at the Department of Pedagogy and Psychology

Kolomyia Educational Scientific Institute of the Vasyl Stefanyk

Carpathian National University

8, Lysenka Str., Kolomyia, 78206, Ukraine

СЕРЦЕ І РЕЛІГІЯ: ЗНАЧЕННЯ В ДУШЕВНОМУ І ДУХОВНОМУ ЖИТТІ ЛЮДИНИ

Мельник О. А.

ВСТУП

Поняття «серця» займає центральне місце в релігії, філософії, містиці та поезії у всіх народів. Одиссей розмірковував та приймав рішення «в милому серці». В Ілліаді нерозумну людину називають людину з «нерзумним серцем». Індуїстські містики поміщали дух людини, її справжнє «Я» в серці, а не в голові. І в Біблії серце зустрічається повсюди. Адже серце є органом усіх почуттів взагалі, і релігійного почуття в особливості. Однак, складність полягає у тім, що серцю приписуються не лише почуття, але й найрізноманітніші прояви діяльності свідомості. Так, перш за все «серце мислить». «Говорить в серці» – означає на біблійській мові – думати¹. Серце є органом волі, воно приймає рішення². З нього виходить любов: серцем або від серця люди люблять Бога і ближніх. В Біблії говориться, що ми маємо будького в своєму серці або у нас з ким-небудь єдине серце³. Накінець, в серці розміщується така інтимна прихована функція свідомості, як *совість* – закон написаний в серцях.

Серцю приписуються найрізноманітніші почуття, що «живуть» в душі: воно бентежиться, лякається, засмучується, сумує, радіє, веселиться, журиться, мучиться, тужить, насолоджується, розслабляється, тремтить. Немов би серцю притаманна свідомість, що вивчається психологією. І насправді, в Біблії поняття «серця» і поняття «душі» іноді замінюють одне одного; так само і поняття «серця» і поняття «духа».

Серце охоплює не лише явища психічного життя, але й фізичні прояви. Апостол Лука зазначає, що всі явища життя походять з нього і повертаються до нього, діють на серце: кожне фізичне підкріплення їжею і питтям – підкріплює серце; кожне обтяження – обтяжує серце⁴. Кожний напад на життя, як зазначено у Виході, є нападом на серце. Ось чому у Притчах говориться: «більше за все оберігай своє серце, бо від

¹ Біблія. Книги священного писання Старого на Нового заповіту. Київ, 2004. 1403 с.

² Там само

³ Там само

⁴ Там само

нього походить життя»⁵. І в цьому нескінченному різноманітті значень, здавалось би, символу «серце» загрожує розмитість, невловимість. Проте це не так: серце на релігійній мові є дещо досить точне, можна сказати, математично точне, як центр кола, з якого можуть виходити безкінечні різні радіуси, або світовий центр, з котрого можуть виходити безкінечно різноманітні промені.

Біблія приписує серцю всі функції свідомості: мислення, вольові рішення, відчуття та сприймання, прояв любові, прояв совісті тощо. Більше того, серце є центром життя взагалі – **фізичного, духовного, душевного**. Воно є центром в усіх смислах. Так у Євангеліє від Матвія говориться про «серце землі», «про серцевину дерева».

Серце є глибоким поняттям, дещо утаємниченим і навіть містичним. Згідно релігійної точки зору серце означає деякий *прихований* центр, *приховану* глибину, недоступну для безпосереднього бачення. У цьому сенсі в Біблії пишеться про «серце моря», про «серце землі», як про те, що криється в їх таємничій глибині. Ще більше про це можна сказати про серце самого Бога. При цьому про серце людини можна сказати як про утаємничений центр особистості. Він, насамперед, недоступний для бачення оточуючих, ми не можемо «проникнути» ззовні в серця людей.

При цьому, гранична глибина людини закрита не лише для інших, вона недосяжна в значній мірі і для неї самої. Не всі люди вміють, а іноді не бажають зрозуміти самих себе, боячись зазернути в безодню свого серця. Глибока мудрість заключена у висловлюванні, яке любив наводити Сократ: «Пізнай самого себе». Проте не всі люди знають самих себе, і не лише в сенсі свого характеру, своїх пристрастей та недоліків: вони не знають своєї істинної самості, свого істинного «Я» – того, що християнство називає безсмертною душею, серцем, серцем душі. Сократ вважав, що людина віддалена від цієї своєї самості повсякденною метушнею, турботами про своє тіло, турботами про задоволення, про речі, про придбання. Христос говорить: яка користь людині, якщо вона придбає весь світ, душу ж свою втратить? Він говорить тут саме про цей таємничий центр особистості, де знаходиться вся її цінність і вся її вічність. Знайти цю свою вічність означає знайти своє істинне «Я», зазирнути в глибину всего серця. І це вдається небагатьом, і, насамперед, переживається як почуття найглибшого здивування, як би нового духовного народження або зцілення від природженої сліпоті. Людина, яка дійсно захоче заглянути в свою власну глибину, неодмінно повинна стати релігійною людиною, вона повинна відчутти, пережити релігійне почуття, почуття благоговіння, містичного трепету по відношенню до самої себе, по відношенню до

⁵ Там само

бездонності свого серця, вона повинна побачити в самій собі *le monde entier, plein d'infini*. Адже релігія є одночасно визнання Божественності Бога і Божественності самої людини. Релігія є знаходження Бога в собі і себе в Бозі, а атеїзм є не лише невір'я в Бога, але й безсумніву, також невір'я в людину, невір'я в саму себе, невір'я в свою абсолютну цінність і в свою абсолютну вічність. Атеїзм вважає, що «Я» – це моє тіло, мої пристрасті, мої бажання, мої рухи і дії в цьому світі, і все це, звісно, минуше та піддається руйнуванню. В цьому немає ніякої моєї істинної самості. Атеїзм є світоспогляданням, яке постійно рухається на периферії, на поверхні, постійно вірить у зовнішнє і заперечує таємничий центр особистості і, в силу цього, заперечує таємничий центр Всесвіту. Для нього не існує ніякого «серця землі», «серця моря», «серця небес». Для атеїзму не існує і серця людини, бо він ніколи не «спускається» в глибину, постійно перебуваючи на поверхні та є банальним світосприйняттям. Арістотель вважав, що початком філософії є здивування. Початком же релігії є почуття таємниці, переживання таємничого, благоговіння перед таємничим.

1. Вчення про серце як шлях до Божественної досконалості

Фундатором вчення про серце в українській науковій думці є Григорій Савович Сковорода. Народився філософ у 1722 році в селі Чернухи Лубенського полку Київської губернії в сім'ї малоземельного козака. Мати майбутнього філософа була донькою Степана Шан-Гірея, потомка знатного кримського татарина, який згідно досліджень був у родинних зв'язках з Шан Шагін Гіресем. По батьківській лінії Григорій Савович Сковорода був пов'язаний з козацьким духовенством.

Після здобуття початкової освіти Г. С. Сковорода у 1738 році стає студентом Києво-Могилянської академії. З 1742 по 1744 рік майбутній філософ жив у Петербурзі, був співаком придворної капели, прославився чудовим басом, майстерною грою на скрипці, флейті, бандурі, цимбалах і сопілці та композиторським талантом, створював музику на власні вірші. Навчання продовжив в Київській академії.

У 1750 році у складі російської місії Сковорода виїжджав за кордон і три роки мандрував Угорщиною, Словаччиною, Польщею, відвідав Братиславу, Відень, Будапешт; бував в університетах, слухав лекції знаменитих професорів, працював у бібліотеках, студіював філософські праці й, володіючи багатьма мовами, дискутував із ученими різних країн.

Повернувся в Україну у 1753 році, викладав поезику в Переяславському колегіумі. Протягом 1754–1759 років жив у селі Коврай на Переяславщині, працюючи домашнім учителем у поміщика Степана Томари. Працював викладачем (спочатку поезики, а згодом

етики) у Харківському колегіумі. Учителюючи в Харкові, латинськими і українськими віршами написав «Байку Езопову» (1760 р.), склав дві вступні лекції-проповіді до курсу етики. З 1769 року Сковорода вів мандрівне життя, не спокушаючись різноманітними посадами й чинами.

Центральне місце у працях Григорія Савовича посідає проблема самопізнання, яка неминуче зводиться у філософа до питання про природу людської істоти. Людина, за міркуваннями Сковороди, є початок і кінець усього, всякої думки і філософствування, – це зовсім не фізична або взагалі емпірична людина, а людина внутрішня, вічна, безсмертна і Божественна. Щоб прийти до розуміння себе як внутрішньої людини, необхідно пройти важкий шлях, сповнений «страждань і борінь», зауважує філософ.

Поринаючи в глибини вчення про серце Сковороди, ми стикаємося з проблемою неможливості його однозначного тлумачення, а відтак і з необхідністю виокремлення кількох аспектів розуміння Сковородою «серця». По-перше, це розуміння серця як глибинної людської сутності, де мислитель робить подвійний наголос – на існуванні сутності та на її відкритості абсолютному буттю. І по-друге, як шлях до Божественної досконалості через преображення в його аксіологічному аспекті.

Серце, за Сковородою, – сутність власне людського, яке є певною нейтральною основою, що потенційно утримує в собі як нове, так і старе серце, не будучи разом із тим ні злим, ні добрим, ні Богом, ні дияволом. Відтак внутрішня сутність людини є певною єдністю протилежностей, зіткнення в одній точці протилежних полюсів, де здійснюється їх взаємоперехід⁶. Відповідно серце потенційно містить у собі всі здатності, як Божественні, так і диявольські⁷.

Серце в осмисленні Сковороди постає у трьох вимірах:

1. Серце як фізичний орган – джерело життєдіяльності плоті (видима натура, не-сущє).
2. Серце – як джерело душевно-духовних станів (невидима натура, сущє).
3. Серце – як глибинна людська сутність, безодня якої відкрита абсолютному.

Відповідно й у сфері серця під «сущим» ми можемо розуміти всю ту невидиму природу, яка підвладна смерті – «старє» серце, зважаючи на сказанє вище. «Буттям» же є те серце, до якого Григорій Савович здійснює прорив крізь сущє, як зазначає мисленик «глубокоє же сердце

⁶ Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2-х т. Т. 1. Київ: АН УССР Інститут філософії, 1973. 532 с.

⁷ Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2-х т. Т. 2. Київ: АН УССР Інститут філософії, 1973. 576 с.

и одному только Богу познаваемое не иное что есть, как...истое существо, и сущая иста, и самая ессенция»⁸.

Звернемо особливу увагу на думку Г. С. Сковороди про те, що народжується людина без Божої Премудрості, але для неї⁹. Тобто людина народжується, щоб утілити в собі Божу премудрість, щоб здійснити її в собі й тим самим бути своєрідним провідником Премудрості Божої на землю. Тож можемо говорити і про призначення людини, сенс її існування на землі. Коротко означимо це як трансформацію зла у добро. По-перше, йдеться про серце як джерело, яке випромінює благість, світло, добро, про що часто зазначається у філософа. У цьому разі людина виступає, по суті, зброєю в Божих руках – провідником істини, світла й добра на землі. Відтак завдання людини – стати придатною для того, щоб Бог міг втілювати через нас Свою волю.

Однак Сковорода не перетворює людину на простий засіб, не здатний на самостійну вольову дію. Він зазначає інший аспект призначення людини: її здатність приймати зло, перетворюючи його на добро: «Пріємли и обращай все во благо. Да будет душа твоя желудком птиц, кои песок, черепашины и камушки обращают себе варением крепкого своего внутреннего жара в питательные свои соки»¹⁰. Тобто, суть лишається тією самою – трансформація зла у добро, але якщо в першому випадку полем діяльності виступав зовнішній світ, то у другому ми переносимось у внутрішній: трансформація відбувається в самому серці. Приймаючи в себе темряву, ми перетворюємо її на світло і, як його джерело, освітлюємо все навкруги. І якщо у першому випадку людина виступає лише пасивним провідником Божої волі, то у другому вона вже є самостійним активним суб'єктом дії, реалізовувачем власної волі, в чому ми можемо побачити черговий прояв активності серця–сутності.

2. Ідея серця як зосередження душевного і духовного життя людини

На відміну від західноєвропейської філософської парадигми, в руслі якої народжувались і розвивались філософські ідеї, в основі котрих був покладений культ *ratio*, в історії української філософії XIX ст. концепт серця продовжує займати одне з ключових значень у наукових пошуках вітчизняних мисленників.

⁸ Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2-х т. Т. 1. Київ: АН УССР Інститут філософії, 1973. С. 173

⁹ Там само С. 147

¹⁰ Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2-х т. Т. 2. Київ: АН УССР Інститут філософії, 1973. С.107

Переситившись ідеологією романтизму рубіж XIX – початку XX ст. порушив інтерес до проблеми людини та її свободи, котрий у середовищі частини представників української інтелігенції, відкрито до сприймань спадщини попередників, вплинув на формування плеяди яскравих думок, серед яких вважаємо за необхідне і не без підстав виділити Памфіла Даниловича Юркевича.

На формування концепції серця як принципу пізнання людини в Україні безсумнівний і незаперечний вплив мала робота П. Д. Юркевича, професора Київської духовної академії, а пізніше декана історико-філософського факультету Московського університету, що стала відомою як «Сердце и его значение в духовной жизни человека, за учением Слова Божия»¹¹.

Памфіл Данилович Юркевич народився 16 лютого 1826 року в селі Липляєво Золотонівського повіту Полтавської губернії в сім'ї священика¹². Початкову освіту здобув в сільській церковній школі, що знаходилась при домі батьків, де батько майбутнього філософа викладав у старшому відділенні. Програма навчання цього відділення включала такі предмети, як священна історія, арифметика, географія, російська, грецька та латинські мови, а також спів по нотах. Після закінчення Полтавського духовного училища в 1841 році вступає до Полтавської духовної семінарії, яку закінчує при «відмінних здібностях» та «відмінно-добрих» знаннях з курсу семінарської програми¹³.

У 1847 році Памфіл Данилович вступає до Київської духовної академії, надаючи перевагу філософії і математиці. З курсом філософських наук він знайомиться за лекціями Д. В. Поспехова (психологія, логіка, вступ до філософії, теорія пізнання) і С. С. Гогоцького (історія філософії). Саме останньому П. Д. Юркевич був зобов'язаний своїми успіхами в філософії та глибоким інтересом до її коріння. У червні 1851 року П. Д. Юркевич закінчив курс Київської духовної академії одним із кращих вихованців і його було залишено при академії для заміщення вакантної посади (у зв'язку з переходом С. С. Гогоцького до Київського університету св. Володимира) кафедри філософії. А 18 жовтня 1861 року виходить наказ Міністерства народної освіти про переведення П. Д. Юркевича до Московського

¹¹ Юркевич П. Історія філософії права. Філософія права. Філософський щоденник; [3-ге вид-во.]. Київ: Редакція журналу «Український світ», Видавництво імені Олени Теліги, 2001. 756 с.

¹² Рождественський Ю. Т. Психологія в Україні XVII – початку XIX століття (спроба реконструкції та систематизації академічної спадщини) Умань: ПП Жовтий, 2011. 252 с.

¹³ Там само

університету зі збереженням попереднього звання – ординарного професора¹⁴.

За матеріалами, які є в нашому розпорядженні можна свідчити про наступне. По-перше, у якості академічного викладача філософії, першим здійснив спробу проаналізувати і осмислити питання серця як принципу пізнання людини, її потаємного «Я». По-друге, психологічні ідеї Памфіла Даниловича віднайшли своє відображення і подальшу наступність у становленні та розвитку формування основ вітчизняної університетської психології.

Саме в серці Юркевич вбачав життєво важливий орган – тілесно-духовний центр людини, відомий як:

- зберігач і носій всіх сил людини;
- зосередження душевного і духовного життя людини;
- сховище всіх пізнавальних дій душі;
- зосередженням різноманітного багатства душевних почуттів, хвилювань і пристрастей;
- осередням морального життя і вихідним місцем усього доброго і злого в словах, думках і вчинках людини¹⁵.

Якщо провести цілком доцільну паралель і порівняти бачення цієї проблеми у Юркевича і представників вітчизняної університетської психології, то наслідуваність у підходах викладачів по відношенню до положень Юркевича можна легко віднайти, варто лише звернутись до текстів. В працях викладачів курсу психології в університетах ми знаходимо, що серце є:

- орган для сприймання;
- центром любові;
- прихований центр людини;
- збудник почуттів;
- діяльний рух, енергія;
- сила, котра рухає людину;
- істинна сутність людини;
- центр втілення;
- центр свідомого і несвідомого, душі, тіла і духа, осяжного і неосяжного¹⁶.

І все ж, у наявності вищевказаної наслідуваності допустимо виокремити й інший аспект і новизну в ракурсі осмислення розкритою

¹⁴ Там само

¹⁵ Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. Київ: Видавництво «ОРІЙ», 1992. 230 с.

¹⁶ Мельник О. А. Становлення розуміння психічного та розвитку людської психіки в українській філософсько-психологічній традиції. Монографія. Київ: Альфа-Реклама, 2020. 656 с.

ним теми. Якщо Юркевич схиляється до того, щоб бачити серце як глибинну основу фізичного і духовного життя людини, то університетська психологія розглядає його від самого початку як центр сутності людини. Серце, як вихідна точка, джерело почуттів та пристрастей може або звеличити людину або звести її нанівець.

3. Серце як прихована сутність глибинного «Я»

В людині поєднуються два початки: душа і тіло. І якщо в минулому вони розумілись як кардинально протилежні сутності людини, то впродовж XIX – початку XX століття цей дуалізм остаточно долається і пізнання людини виходить на дослідний рівень. Але залишаючи при цьому за душею сферу розуму, а за серцем почуттєву сферу людини.

Знання і любов, як світ логосу і тепло любові, існують у нерозривній єдності. Саме в цій нерозривній єдності і формується, згідно психологічних поглядів представників університетської психології спосіб, що дозволяє вирішити існуюче формальне протиріччя, котре історично склалось і було зафіксовано в психологічній і філософській думці в якості протиставлення або ж коливання між спогляданням і творчістю, інтелектуальними і волонтаристськими моментами¹⁷.

Таким чином, розуміння серця ототожнюється в університетській вітчизняній психології з поняттям «внутрішньої людини», мислиться як певна сутність, котра, насамперед розуміється в якості прихованої сутності глибинного «Я» людини, а це означає справжнє «Я». Справжнє «Я», як «дещо в людині», не може бути повністю занурене в небуття. Ця світла точка є в кожній людині, і саме її, як істинне буття, вченні називають рушійною силою, тією силою, що впливає на людину, її потяги, бажання, інтереси, схильності. При цьому визнається, що людина володіє свободою і здатна обирати, підніматися над свавіллям. Але якщо центром свободи мислиться серце і воно мислиться як властивість природи, тоді сама людина, собі тотожна, навряд чи зможе розраховувати на щось інше, крім самої ж свободи, а вона, не дивлячись на те, сама може стати антиномічною, і вона ж може долати антиномію. Всі роздвоєння людини, роздвоєння серця, що складають його протиріччя і трагізм виходять від свободи і долаються свободою¹⁸.

Ще одна лінія думок з приводу антиномії полягає у тім, що людина визнається розумною і вільною. І саме тому, будучи розумною, скоріше веде природу, ніж нею ведеться, внаслідок чого і, бажаючи

¹⁷ Філософський факультет (документи та матеріали) / за ред. А. Є. Конверського. Київ: Центр навчальної літератури, 2004. 319 с.

¹⁸ Мельник О. А. Становлення розуміння психічного та розвитку людської психіки в українській філософсько-психологічній традиції. Монографія. Київ: Альфа-Реклама, 2020. 656 с.

чогось, якщо тільки хоче, має владу придушити своє бажання або послідувати за ним. Саме тому, чим нерозумнішою є людина, мало пізнає і не розвивається, тим і несвободнішою вона є.

В емпіричному сенсі серце є центром кровоносної і дихальної системи. Його називають «вузлом тілесного життя людини», а в узагальненому та переносному смислі, серце – центр душевного життя, осередок, зберігач усіх почуттів та емоцій, але при цьому єдиний екзистенційно-енергійний центр людської істоти, фокус (умовно мислимий в місці серця), де сходяться всі його енергії – сили, прагнення, почуття, подумки, всі рухи розуму і душі.

Категорія «енергії» є значимою категорією в університетській психології України XIX – початку XX століття. Енергія – це діяльний рух, і те, що рухається за власним спонуканням, також називають діяльним рухом¹⁹. От і виходить, що енергія – це рух згідно природи, а пристрасть – всупереч природі. Таким чином, в цьому смислі енергія називається пристрастю, коли вона збуджується не згідно природи, або коли збуджує сама від себе, або за іншого. В цьому відношенні слід відмітити, що рухи, котрі виробляє серце, а воно, являє собою екзистенційно-енергійний центр людської сутності, в змозі виробляти рухи двоякого роду: пульсові і стрибкоподібні. І лише пульсові рухи серця, будучи узгодженими з законами природи, є енергія, а той рух, котрий відбувається стрибками, будучи неузгодженим з природою, є пристрасть, а не енергія. Нарешті, рухи страждальної частини душі можуть бути названі пристрастю у тому випадку, коли вони стають дуже сильними, і у своїй силі вони спроможні досягти сфери почуттів²⁰.

Отже, енергія є природним, вродженим рухом всіякої сутності, є природня і перша, що вічно рухає сила розумної душі, тобто її розум, що вічно рухається, природним чином постійно із неї ллється. Не менш важливим аспектом природнього енергійного образу людини є її зібраність, єдність, протилежність чому виступають розсіяність, роздробленість цілого на неузгоджені один з одним і цілим частини. Лише скоординована умом енергійна єдність душевних і розумових енергій здатна призвести до синергії – поєднанню творчих і не творчих енергій, шляхом до досягнення котрою є шлях зведення розуму в серце. Лише такий шлях веде до істинної вищої свободи і гармонійному поєднанню розуму і серця.

Таким чином, принцип кардіоцентризму, як один з принципів при допомозі якого здійснювалось пізнання людини в університетській психології на Україні у XIX – на початку XX століття за працями

¹⁹ Там само

²⁰ Там само

представників означеного напрямку відображав специфіку пізнання людини, яка полягала у встановленні взаємозв'язку суб'єктивних та об'єктивних, індивідуальних і суспільно-соціальних аспектів людини, її нескінченної сутності та скінченності проявів, що зберігає і підкреслює її гідність як індивідуальності, не схожості з іншими, розкриваючи місце людини в суспільстві і світі.

4. Серце – основний орган релігійних переживань

Серце є основним органом релігійних переживань. У простоті й доступності цього слова «серце», цього символу, постійно присутнього в розмовній мові присутня його висока релігійна цінність. Людина «без серця» є людиною без любові і без релігії, безрелігійність в кінці кінців визнається як безсердечність. Не вірною є думка, нібито існує якась безрелігійна сердечність у формі гуманності, солідарності. Найбільші злочини були скоєні заради такої гуманності, були виправдані декламаціями про любов до людства. З релігійної точки зору можна сказати, що перш за все у цих людей немає серця, а відповідно вони втратили містичний зв'язок з ближніми і з Богом, вони втратили, звісно, і своє справжнє «Я», забули про нього, і не підозрюють про його існування.

Лише тільки в глибині цього «Я», в глибині серця, уможливується справжнє реальне з'єднання з Божеством, стає можливим справжній релігійний досвід, без котрого немає релігії і немає істинної етики. В текстах Євангелії стверджується, що серце є органом для сприйняття Божественного Слова і Дару Духа Святого. Тут розкривається сенс виразу «образ і подоба Божа», тут людина відчуває свою Божественність, тут одна глибина відображає іншу. Поки людина не зустрінеться з цією глибиною у власному естві, вона не розуміє, що означає глибина Божества. Людині потрібно бути самій глибокою щоб відчути таємничу глибину.

Саме тому серце є символом релігії. В ньому виражається сокровенний центр особистості. Серце є дещо більш незрозумілим, непроникним, таємничим, прихованим, ніж душа, ніж свідомість, ніж дух. Серце не підвладно безпосередньому емпіричному спостереженню іншими людьми. В Біблії зазначено, що серце також незбагненне, як сам Бог, і зрозуміти його до кінця може тільки Бог. Пророк Ієремія говорить, що серце людини є глибоким і проникнути в серце людини, випробувати його може лише Бог²¹.

В Біблії постійно повторюється ця думка про те, що лише Богу доступно проникати в серця:

²¹ Біблія. Книги священного писання Старого на Нового заповіту. Київ, 2004. 1403 с.

– «Нехай зникне злоба нечестивих, праведника ж ти підтримай, ти, що вивідуєш серця й утроби, Боже справедливий. Щит мій у Бозі, що спасає правих серцем;»²²;

– «і ти, Соломоне, сину мій, знай Бога батька твого і служи Йому від усього серця і від усієї душі, тому що Господь випробовує всі серця і знає всі рухи думок. Якщо будеш шукати Його, то знайдеш Його, а якщо залишиш Його, Він залишить тебе назавжди»²³.

Вияткове значення надається серцю людини, і лише Богу відомі його таємниці, стверджується в текстах Біблії. Людина повинна відчувати трепет благоговіння перед цією таємничою глибиною у своєму серці і в серці своїх ближніх. Тут покладена справжня краса, істина і вічна цінність людини. У Святого Апостола Петра є слова, присвячені «утаємненому серцю людини». І тут розповідається перш за все про людську красу, про жіночу красу і несвідомому прагненні прикрашати себе: «Нехай ваша окраса буде не зовнішня – заплітання волосся, накладання золотих обручок чи прибирання в шати, але в середині людського серця, в нетлінності душі, лагідної та мовчазної: це многоцінне перед Богом»²⁴. Серце є таємним центром людини в ньому прихована нетлінна краса духу, справжня краса. І цей нетлінний духовний центр є абсолютною цінністю, він дорогоцінний перед Богом.

В християнстві містичне з'єднання з Богом і з ближнім здійснюється через посередництво серця. Серце є органом, що встановлює цей особливий інтимний зв'язок з Богом і з ближнім, котрий називається *християнською любов'ю*. Вона відрізняється від будь-якої іншої любові своєю містичною глибиною, відрізняється тим, що вона є зв'язок глибини з глибиною, міст, перекинтий від однієї безодні серця до іншої.

У Євангелії достатньо чітко виражено, що серце є органом релігії, за допомоги котрого ми споглядаємо Божество: «Блаженні чисті серцем, бо вони будуть бачити Бога»²⁵. І Христа не можливо сприйняти інакше, як через посередництво серця: «Вірою вселяється Христос в серця наші»²⁶. В наші дні багато людей, не виховані на релігійних поняттях, оглядаючись навколо себе, бачать, що щиро віруючі в Бога виявилися психічно більш стійкими у складні часи. У тривожні часи змін, невизначеності атеїстична свідомість людини позбавлена глибинної душевної опори. Цей дефіцит породжує відчуття втраченості. Звернувши свої погляди у бік віри, багато людей почали здогадуватись,

²² Там само, С. 576-577

²³ Там само, С. 433

²⁴ Там само, С. 1266

²⁵ Там само, С. 1085

²⁶ Там само, С. 1329

що релігія передбачає не лише захист і пояснення ідеї особистої відповідальності, але й містить програму перебудови людської долі. Вона показує, що сама людина в тій або іншій мірі відповідає за минуле, результати котрого позначаються на теперішнє. Так і на майбутнє, в якому людина сама підготовлює рішення своєї участі. Кім того, віра задовольняє потребу багатьох мати не лише особливу систему мислення, але й об'єкт поклоніння, котрий надає сенс існуванню. А коли людина впевнена, що її життя має сенс, вона знаходить в собі сили і може піднятися над несприятливими умовами і обставинами. Тоді вона здатна усвідомити, що їй потрібно не лише зняття напруги будь-якою ціною, наприклад, завдяки проявам адиктивної поведінки, і не просто досягнення душевної рівноваги, а спрямованість до духовного розвитку за рахунок безперервного руху до мети, що складає для неї сенс життя.

Досвід показує, що одного разу набутий сенс життя може змінюватись, але, з'явившись, він вже не зникає. Однак досягти цього замкнувшись всередині своїх проблем, утримуючи центр уваги лише на власній психіці, неможливо. Життєвий сенс знаходять у зовнішньому світі, рухаючись трьома шляхами: здійснюючи визначені вчинки, переживаючи любов як відчуття єдності з іншими людьми і, або відчувати страждання. І вкрай важливо зазначити, що в межах з кожної зі світових релігій знаходять рішення всі з перерахованих вище питань.

Деградація гуманності все більше перетворює окрему людину у предмет споживання. Наше уявлення про унікальність людського життя, його сенс, цінності й неосязності піддається поступовому, непомітному, але невідворотному розкладанню. Суттєво, що цей процес розвивається на фоні зростання індивідуалізму, що згубно позначається на людській природі. В результаті посилюються скептицизм і песимізм, виникає самозаперечення. Не маючи опори за межами свого життя, людина шукає підтримку сповідуючих цінностей лише в самій собі, відштовхуючись при цьому від уявлення про їх випадковий характер. Це прямий шлях до всепоглинаючого розчарування у всіх формах, що підтримується перенесенням інтересів з зовнішньої сторони життя на внутрішню.

Розчарування на пороговому рівні призводить до пробудження мрії щодо втрати цілісності духовного буття. Тим паче, що навіть зовнішньо благополучне життя не виключає невиліковних страждань людини. Насичення всім необхідним може виступати в якості одного з джерел щастя, котре не можна не недооцінювати. Однак внутрішній світ людини висуває свої вимоги, котрі не можливо задовольнити жодними зовнішніми благами. І чим менш усвідомлюється цей внутрішній голос, який доноситься крізь шум гонитви за матеріальними задоволеннями,

тим чіткіше він виступає як джерело незрозумілих нещастя, в умовах життя, що дозволяють надіятися немов би на дещо зовсім інше.

Навіть на вершині своїх матеріальних досягнень людина не захищена від важкого переживання – відчуження від самої себе. Для неї стає все зрозуміліше, що розкіш призводить до хвороби, що отримала назву смертельно стрімкого споживання. Виявилось, чим більшою кількістю матеріальних ресурсів володіє людина, тим більше вона боїться бідності. Крім того, їй все частіше турбує думка, що життя зникає крізь пальці, як пісок. Людина починає розуміти, що знаходячись серед розкоші, вона, тим не менш, не знає радості. Тоді перед нею може постати завдання щодо зміни свого життя для набуття не лише душевного здоров'я і благополуччя, але й вищої мети. На думку В. Франкла саме в цьому сенсі проблему людини можна сформулювати як недосяжність повного народження, тому що жити означає народжуватись кожну хвилину²⁷. Тут можна зазначити, що клітинна система людини розвиваючись, знаходиться в стані постійного народження. Психологічно ж для більшості людей розвиток в деякий момент зупиняється і людина продовжує жити фізіологічно, в той час, як її духовний розвиток зупинився. Для таких людей трагедія полягає у тім, що вони вмирають ще до того, як народяться повністю.

Опинившись у достатньо складному положенні людина виявляє, що наука не допомагає знайти відповідь на питання про своє існування, відповідь, яка б не суперечила досягненням сучасного світу: його раціональності, реалізму, незалежності. Із цього положення, принаймні, є два виходи. Один полягає у тім, щоб подолати ізольованість і віднайти сенс, повернувшись до стану єдності, котрий характерний для «досвідомого» життя людини – не слід розмірковувати, краще просто пливати за течією. Інший вихід передбачає «повне народження», заглиблення свідомості, розвиток розуму, здібності любити до такої міри, щоб вийти за рамки власних егоїстичних проблем і досягти нової гармонії, нової єдності зі світом. Із вищезазначеного стає зрозуміло, що негативні явища, які спостерігаються зараз пояснюються не тим, що людина не задовольняє свої потреби, а тим, що самі ці потреби перестають задовольняти людину.

Поступово людина усвідомлює важливість перетворення тих поглядів і цінностей життя, котрими вона живе і керується. На цьому шляху для неї і вимальовуються причини необхідності релігійної віри. Людина сподівається, що вона допоможе їй відновити глибинну рівновагу з процесами, що відбуваються у світі. Однак для успішного

²⁷ Франкл В. Людина в пошуках справжнього сенсу. Психолог у концтаборі. Харків: Видавництво книг «Книжковий клуб Клуб Сімейного Дозвілля», 2020. 160 с.

просування по новому шляху необхідний радикальний перегляд поглядів і переорієнтація соціальних цінностей, зміна довготривалих пріоритетів, що спрямовані на збереження зростаючої якості життя і не лише для тих хто живе сьогодні, але й для майбутніх поколінь.

Найбільш важливими поглядами окремо взятої людини є ті, котрі знаходяться на вершині ієрархічної структури її системи цінностей – релігійно-філософські уявлення вищого порядку, – ті, заради яких вона живе і за які може померти. А зовсім не ті, що піднімають на поверхню механізми реальних процесів, що відбуваються у світобудові, або стосуються повсякденних турбот і добуванню основних засобів існування. Головні ціннісні пріоритети стосуються мети і сенсу її життя та віри в Бога. Ставши соціальними нормами, подібні уявлення визначають культурний сенс, розуміння моралі, сутність соціальної справедливості. Тоді сила домінуючого світогляду, вважає Е. Фромм, пов'язана з ним система переконань, що визначає образ мислення людей, їх цінності, скеровують хід історії²⁸.

Бог є тим вогнем, який зігріває серця людей напротязі їхньої життєвої історії. Господь шукає серце, переповнене любов'ю до Бога і ближнього. Серце, як орган релігійного сприйняття відрізняється від душі, розуму, духа і свідомості взагалі. Воно глибше і за релігійними переконаннями займає центральне положення, ніж психологічний центр свідомості. Серце є центром не лише свідомості, але й несвідомого, не лише душі, але й духу, не лише тіла, не лише того, що людина здатна осягнути, але й неосяжного. Одним словом, серце є абсолютним центром.

Характерна особливість християнства полягає в тім, що для нього ум, розум, інтелект не є остаточним фундаментом життя. Містичне з'єднання з Божеством, пізнання Божих таємниць, в котрих приховані скарби премудрості і бачення (софії і гнозиса), можливе, згідно Апостола Павла, лише через посередництво «сердець, поєднаних у любові». В цьому Апостол вбачає сенс свого подвигу, кінцеву мету своєї проповіді: «Щоб потішити серця їхні, в любові з'єднані, збагатити повним розумінням для досконалого пізнання Божої тайни – Христа, в якому сховані всі скарби мудрості і знання»²⁹.

Таким чином, «скарби премудрості і бачення» осягаються не гнозисом холодного розуму, а розумом, який міститься у серці, сердечним центром, що доторкається до містерії Бога-Отця. І це містичне осягнення досягається не індивідуально, не в гордій ізоляції

²⁸ Фромм Е. Втеча від свободи. Харків: Видавництво книг «Книжковий клуб Клуб Сімейного Дозвілля», 2019. 288 с.

²⁹ Біблія. Книги священного писання Старого на Нового заповіту. Київ, 2004. С. 1337

філософського розуму, а соборно, серцями поєднаними в любові, поєднаними задля осягнення таємниць, для шукання скарбів премудрості, поєднаними Еросом Софії.

Вирішальним доказом на користь символу серця можна зазначити: серце є центром любові, а любов є вираженням найглибшої сутності особистості. Людина любить не розумом і пізнанням, а серцем. І навіть цей розум і пізнання людина любить серцем. Людина повинна всім серцем віддаватись тому, в чому має бажання досягти задуманого. Цінності, скарби духу, сприймаються серцем: «де скарб ваш, там і серце ваше». Особистість, зрештою, визначається тим, що вона любить і що ненавидить. І від того любов визнається релігією найглибшим центром особистості.

Те, що любов є справжньою сутністю особистості, що без любові особистість не живе, а помирає – це є основною думкою християнства. Людина «без серця» – є людиною напівживою. Втрата культури серця у сучасному світі є втрата життєвої сили, людське існування перетворюється в постійне вмирання, засихання, у якийсь склероз серця, котрим продовжує вражатися сучасна цивілізація. Тому її життя так схоже на смерть, а її веселощі схожі на нудьгу. Вона сповнена почуттям безвиході і суму. Почуття спустошення, почуття нікчемності й обмеженості походить від того, що вичерпалася центральна сила особистості, спустошилась її серцевина і тоді не допоможе жодний тимчасовий соціальний, технічний та науковий розквіт. Адже згідно слів Апостола Павла, «якщо я не маю любові, то я ніщо»³⁰. Отже, це нагадування про втрату особистості, про втрату серця, про «ніщо», є найпотужнішим, що може сказати Євангеліє сучасному людству.

ВИСНОВКИ

Серце є точкою з'єднання з Богом. Проте воно не є виключно органом Святого Духу, а може зробитись органом сатани: диявол поклав у серце Іуди зрадити Христа. Сам Христос говорив, що зло походить зсередини, з серця людського, звідти беруть свій початок злі помисли, перелобства, вбивства, крадіжки, злоба, підступність, непотребства, заздрість, богохульство, гордість, безумство. Таким чином, все зло, до вищої межі гордості і богохульства, має своїм джерелом внутрішню людину, серце.

Серце при з'єднанні з Богом є джерелом життя і світла, а в разі відсутності воно «каменіє», «озлоблюється». Воно є джерелом любові, але воно є і джерелом ненависті. Воно є органом віри й органом невір'я. Серце не є абсолютно чистим, негрішним, воно буває «затмареним»,

³⁰Там само, С. 1306

«нерозкаяним». Навіть при розмові корінь серця зберігає антиномічність: означає сердечність і від нього походить слово сердитись, діяти в «серцях».

Самість серця є джерелом гріха – так стверджує антитезис. Тому тут слід відкинути і те пояснення можливості гріха, котре походить з протилежної точки зору, із тезису: джерелом гріха є плоть, тіло, матерія. Але це не так, адже сама людина є джерелом гріха, вона сама відповідальна за супротив плоті, за викривлення тіла, за його неодоухотвореність і неперетвореність. Апостол Павло виражає цю фундаментальну антиномію так: «Бо, що роблю, не розумію: я бо чиню не те, що хочу, але що ненавиджу, те роблю. Коли ж роблю те, чого не хочу, то я згоджуюсь із законом, що він добрий. Тепер же то не я те чиню, а гріх, що живе в мені. Знаю бо, що не живе в мені, тобто в моїм тілі, добро: бажання бо добро творити є в мені, а добро виконати, то – ні; бо не роблю добра, що його хочу, але чиню зло, якого не хочу. Коли ж я роблю те, чого не хочу, то тоді вже не я його виконую, але гріх, що живе в мені. Отож знаходжу (такий) закон, що, коли я хочу робити добро, зло мені накидається; мені бо милий, за внутрішньою людиною, закон Божий, але я бачу інший закон у моїх членах, який воює проти закону мого ума і підневолює мене законові гріха, що в моїх членах. Нещаслива я людина! Хто мене визволить від тіла тієї смерті? Дяка хай буде Богові через Ісуса Христа, Господа нашого! Отже, то я сам служу умом законові Божому, а тілом – законові гріха»³¹.

При цьому не слід дивуватись антиномічності серця, антиномічності глибокого «Я». Людина підходить тут до деякої межі, де зустрічається безмежне з усіма парадоксами нескінченності.

Помилково буде очікувати вирішення цієї антиномії як математичної проблеми, вирішити, як вирішуються парадокси нескінченного. В межах релігії таких рішень не існує. Це не є сфера очевидності, сфера предметності. В даному випадку необхідно визнати неможливість вирішення, хоча б і існувало містичне передчуття вирішення. Але, якщо б граничну, містичну проблему не можна тут і тепер вирішити жодною діалектикою, то все ж її можна описати, поглибити, споглядати. Адже за релігійними уявленнями, утаємничена мудрість передчується за стіною трагічного протиріччя.

Отже, поняття «серце» виступає, як основа цілісності людини у вітчизняній філософії, психології та релігії. При цьому «серце» є зосередженням чуттєво-емоційних схильностей, діяльно-вольових здібностей та морально-етичних цінностей, які визначають зовні виражені властивості людини, але не її приховану сутність. Звернення

³¹ Там само, С. 1286

до серця і перетворення його від образу до принципу психологічних побудов обумовлено значенням серця в різних галузях як філософського так і психологічного знання, як такого, що долає односторонність раціоналізму.

Для людини вкрай важливо є робота щодо збагачення внутрішнього світу. Людині потрібно бути глибокою щоб відчути таємничу глибину. Адже саме тому серце є символом релігії. В ньому виражається сокровенний центр особистості. Серце є дещо більш незрозумілим, непроникним, таємничим, прихованим, ніж душа, ніж свідомість, ніж дух. Серце не підвладно безпосередньому емпіричному спостереженню іншими людьми. Для його пізнання висуваються умови вершинного порядку.

АНОТАЦІЯ

В матеріалі представлені результати розвідки щодо проблематики серця в релігійному, філософському та психологічному значенні. Розглянуто розуміння поняття «серця» в текстах Біблії. З'ясовано, що Біблія приписує серцю всі функції свідомості: мислення, волевільні рішення, відчуття та сприймання, прояв любові, прояв совісті тощо. Більше того, серце є центром життя взагалі – фізичного, духовного, душевного. Воно є центром в усіх смислах, зокрема, є таємним центром людини, в ньому прихована нетлінна краса. Доводиться, що серце є сутністю власне людського, є органом релігії, за допомоги котрого ми споглядаємо і пізнаємо Бога. Серце визначається як: джерело життєдіяльності плоті, як джерело душевно-духовних станів, як глибинна людська сутність, безодня якої відкрита абсолютному, зберігач і носій всіх сил людини, сховище всіх пізнавальних дій душі, є зосередженням різноманітного багатства душевних почуттів, хвилювань і пристрастей та осереддя морального життя і вихідним місцем усього доброго і злого в словах, думках і вчинках людини.

ЛІТЕРАТУРА

1. Біблія. Книги священного писання Старого на Нового заповіту. Київ, 2004. 1403 с.
2. Історія філософії: Підручник / Ярошовець В. І., Бичко І. В., Бугров В. А. та ін.; за ред. В. І. Ярошовця. Київ: Вид. ПАРАПАН, 2002. 774 с.
3. Мельник О. А. Становлення розуміння психічного та розвитку людської психіки в українській філософсько-психологічній традиції. Монографія. Київ: Альфа–Реклама, 2020. 656 с.

4. Рождественський Ю. Т. Психологія в Україні XVII – початку XIX століття (спроба реконструкції та систематизації академічної спадщини) Умань: ПП Жовтий, 2011. 252 с.
5. Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2-х т. Т. 1. Київ: АН УССР Інститут філософії, 1973. 532 с.
6. Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2-х т. Т. 2. Київ: АН УССР Інститут філософії, 1973. 576 с.
7. Філософський факультет (документи та матеріали) / за ред. А. Є. Конверського. Київ: Центр навчальної літератури, 2004. 319 с.
8. Франкл В. Людина в пошуках справжнього сенсу. Психолог у концтаборі. Харків: Видавництво книг «Книжковий клуб Клуб Сімейного Дозвілля», 2020. 160 с.
9. Фромм Е. Втеча від свободи. Харків: Видавництво книг «Книжковий клуб Клуб Сімейного Дозвілля», 2019. 288 с.
10. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. Київ: Видавництво «ОРІЙ», 1992. 230 с.
11. Юркевич П. Історія філософії права. Філософія права. Філософський щоденник; [3-тє вид-во.]. Київ: Редакція журналу «Український світ», Видавництво імені Олени Теліги, 2001. 756 с.

Information about the author:

Melnyk Oksana Andriivna,

Doctor of Psychological Sciences, Senior Researcher,
Associate Professor at the Department of General Psychology
Taras Shevchenko National University of Kyiv
60, Volodymyrska Str., Kyiv, 01033, Ukraine

КОНСТИТУЦІЙНО-ПРАВОВЕ ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН У ЧЕСЬКІЙ РЕСПУБЛІЦІ У ПРОЦЕСІ ДЕМОКРАТИЗАЦІЇ ПОЛІТИЧНОЇ СИСТЕМИ

Палінчак М. М., Мегела Р. Р., Молдавчук В. В.

ВСТУП

Впродовж 80-х рр. XX ст. в Центрально-Східній Європі відбувалася запекла геополітична боротьба – «остання битва» часів холодної війни. Її результати було визначено тим, що Радянський Союз, спираючись на принципи «нового політичного мислення», відмовився від попередньої доктрини, якої дотримувався в епоху правління Л. Брежнєва і яка обмежувала суверенітет соціалістичних держав Центрально-Східній Європі. Крах домінуючого радянського впливу стимулював і пришвидшив процес геополітичного самовизначення етносів регіону. На уламках соціалістичного табору відновили свою державність низка країн, зокрема й Чехія.

Невід'ємною і принциповою складовою трансформацій посткомуністичної епохи стали докорінні перетворення у релігійно-церковній сфері. Події листопада 1989 р., що увійшли в історію як «оксамитова» революція, заклали основи нового типу державно-церковних відносин у Чеській Республіці. Суспільні зміни у тодішній Чехословаччині були настільки динамічними, що уже на п'ятий день революції стратегія, вироблена лідерами Комуністичної партії Чехословаччини зазнала повного краху. Як влучно зауважив з цього приводу один західний журналіст: «Те, на що полякам потрібно було десять років, угорцям – десять місяців, громадянам Німецької демократичної республіки – десять тижнів, чехи і словаки здійснили за десять днів!»¹. Позбавлену довіри й підтримки народу Комуністичну партію Чехословаччини, було досить швидко усунуто від влади.

Багатотисячні маніфестації у містах та населених пунктах Чехословаччини проходили досить організовано, політичний переворот у країні відбувся майже без ексцесів. Не випадково політичні події 1989 р. в Чехословаччині не випадково названі «ніжною революцією». Це сталося головним чином завдяки існуванню в чеському суспільстві міцних демократичних традицій, зокрема традицій вільнодумства,

¹ Історія Чехії очима українців: навчально-популярне видання. Ужгород: Гражда, 2009. с. 194

існуванню структур громадянського суспільства, хоча й нерозвинених на той час, високому ступеню готовності до невідворотних змін переважної більшості населення країни та її нової політичної еліти, які добре усвідомлювали чужорідність і безперспективність нав'язаної чехам і словакам ззовні суспільно-політичної системи, сутність напівколоніального статусу соціалістичної Чехословаччини.

1. Державно-церковні відносини після «оксамитової» революції

Після «оксамитової» революції Чехія розпочала докорінні перетворення політичної системи. Найбільш ефективною формою організації суспільства була визнана демократія. На початку 90-х рр. XX ст. здійснено перехід до однопартійної до багатопартійної системи, деполітизовано органи державного управління, покладено початок формуванню нового громадянського суспільства. Відповідно до прийнятого у 1991 р. закону була проведена люстрація колишньої комуністичної номенклатури, якою її представникам заборонялося обіймати керівні посади в органах державної влади та управління. Близько 140 тис. осіб, які співпрацювали з попереднім компартійним режимом потрапили під дію цього закону².

Уряд і парламент Чеської і Словацької Федеративної Республіки (ЧСФР) на законодавчому рівні одразу ж визнали відсутність спадкоємності між новим і старим режимами, скасували всі законодавчі акти, що суперечили принципу дотримання прав людини, зокрема й у релігійній сфері. Так, Постановою парламенту від 13 грудня 1989 р. було скасовано всі антицерковні положення Кримінального кодексу³.

Без перебільшення можна сказати, що подолання тоталітаризму – одне з найактуальніших завдань сучасного політичного розвитку. Нагромадженого і теоретично узагальненого досвіду подолання тоталітаризму того типу, що склався в країнах «реального соціалізму», немає. Існує лише відповідне моделювання процесу зведення рахунків з авторитарними режимами. Дещо з цього повторюється у процесі формування демократичних режимів після усунення тоталітаризму. Так, щодо самого переходу, то політологи тлумачать його як процес змін, за допомогою якого колишній режим змінюється іншим. У цьому разі цінності, норми, «правила гри» і владні інститути автократичного (і тоталітарного) режиму замінюються іншим комплексом цінностей,

² Кріль М. М. Історія країн Центрально-Східної Європи (кінець XX ст. початок XXI ст.): навч. посібник. Київ: Знання, 2008. с. 234-235

³ Horák Z. Religion and the Secular State in the Czech Republic. National Report: Czech Republic. Prague: Faculty of Law at Charles University in Prague, 2014. P. 260.

норм, інститутів і правил, що сукупно становлять основу демократичного режиму⁴.

Аналіз наукових джерел засвідчує, що в державах, де відбулася успішна демократизація, процес її становлення був підпорядкований певній логіці послідовних дій і подій. Трансформація тоталітарних та авторитарних режимів у демократичні в країнах Центрально-Східної Європи пройшла через три класичні етапи: підготовчий етап (лібералізації), етап прийняття рішень (встановлення демократії) та етап адаптації (консолідації або утвердження демократії).

Головною особливістю цієї загальної моделі є заданість результату переходу: як єдино можливий кінцевий пункт суспільно-політичних трансформацій розглядається встановлення демократичного режиму. Іншими словами, перехід у рамках цієї моделі є переходом лише до демократії, але не до будь-яких інших режимів⁵.

Серед особливостей демократичного переходу в Чехословаччині слід назвати передусім високий темп законодавчої роботи. Всього за півроку від початку «оксамитової революції» в країні у цій царині було схвалено лише на федеральному рівні більше десятка законодавчих актів⁶. Нове державне керівництво країни, отже, надавало пріоритетного значення відновленню прав і свобод людини як необхідної умови функціонування демократичного політичного режиму.

У ширшому геополітичному контексті зміни, які розпочалися наприкінці 1980-х рр. у країнах, що межують з Україною на заході, можна вважати визначальними для сучасного розвитку Європи та для її майбутнього в середньостроковій і довгостроковій перспективах. Серед науковців, попри тривалі дискусії про спрямування та характер цих перетворень, існує поміркований консенсус, що їх можна означити терміном «посткомуністична (постсоціалістична) трансформація», а радше – «трансформації», беручи до уваги багатоаспектність цього феномена та залежність його змісту від національних середовищ⁷. Саме цей концепт використовується політологами як засадничий у процесі досліджень сучасних політичних реалій.

⁴ Політологія: підручник / За ред. О. І. Семківа, 2ге вид., зі змінами. Львів: Світ, 1994. с. 277.

⁵ Політичні трансформації у країнах Центральної Європи наприкінці XX – на початку XXI століть: навч. посібник / Упоряд. М. О. Лендєл. Ужгород: Ліра, 2016. с. 41

⁶ Лемак В. В. Державно-правова реформа в Чехословаччині в умовах постсоціалістичної модернізації й поділу федерації: монографія. Ужгород: Ліра, 2002. с. 61.

⁷ Політичні трансформації у країнах Центральної Європи наприкінці XX – на початку XXI століть: навч. посібник / Упоряд. М. О. Лендєл. Ужгород: Ліра, 2016. с. 9.

2. «Політична трансформація» та «політичний транзит»

У фаховій літературі категорії «політична трансформація» та «політичний транзит» (від лат. *transire* – переходити) розглядаються як близькі за змістом. Політичний транзит тлумачиться як процес переходу політичної системи країни від менш досконалої, з точки зору демократичного ідеалу, до більш довшеної,

розвинутої форми демократії, яка охоплює організацію суспільства загалом⁸. Розгляд феномена політичного транзиту дає змогу встановити, що він є поміжною ланкою, переходом суспільства від одного стану до іншого. За такого розуміння політичний транзит триває визначений період часу, протягом якого політичний устрій країни й саме суспільство проходять принципову трансформацію, зазнають кардинальних змін. У змістовому плані політичний транзит співвідноситься з демократичним реформуванням системи політичної влади і лібералізацією суспільно-політичного життя країни. Метою переходу до демократії є встановлення режиму «консолідованої демократії». Консолідація демократії – це процес адаптації демократичних структур, інститутів і норм, які частково або повністю визнаються громадянським суспільством як легітимні⁹.

Комплексно та ґрунтовно теоретичні засади транзитологічної моделі переходу до демократії розроблені польським дослідником А. Пшеворським. Науковець, формулюючи концепцію переходу до демократичних режимів, аналізує дві основні стадії демократизації – лібералізації старого авторитарного режиму та безпосередньо демократизації. Першою і найбільш важливою, на думку А. Пшеворського, стадією демократизації є звільнення від авторитаризму, яке може відбутися успішно й без суттєвих потрясінь для держави тільки тоді, коли воно є результатом політичного компромісу між реформаторами та «поміркованими» (всередині опозиції). Після завершення успішного відходу від авторитаризму, а отже, першої стадії демократизації – лібералізації, розпочинається друга стадія демократичного транзиту – конституювання демократії. За умов успішної інституціоналізації можна стверджувати, що перехід до демократії у поставторитарних країнах пройшов успішно¹⁰.

⁸ Політичні трансформації у країнах Центральної Європи наприкінці ХХ – на початку ХХІ століть: навч. посібник / Упоряд. М. О. Лендєл. Ужгород: Ліра, 2016. с. 19.

⁹ Політичні трансформації у країнах Центральної Європи наприкінці ХХ – на початку ХХІ століть: навч. посібник / Упоряд. М. О. Лендєл. Ужгород: Ліра, 2016. с. 21.

¹⁰ Цірнер М. Б., Марадик Н. В. Теоретико-методологічні засади дослідження демократичних транзитів у постсоціалістичних країнах. *Науковий журнал «Політикус»*, 2021. Випуск 4. С. 713

Суперечлива сутність демократизації підтверджується «нелінійністю» історичного розвитку даного процесу. На початку 1990-х рр. до політичної науки увійшло нове поняття – хвилі демократизації. Важливе значення в розробці теорії хвиль демократичного процесу належить американському політологу С. Гантінгтону, який у монографії «Третя хвиля. Демократизація в кінці ХХ століття» (1991) проаналізував передумови, перебіг і перспективи переходу від тоталітаризму і авторитаризму до демократії в світі. Згідно із С. Гантінгтоном, процес демократизації, що розпочався у ХІХ ст. в країнах Західної Європи та Північної Америки, впродовж наступного століття набув глобального виміру, пройшовши через кілька етапів, найбільш важливим з-поміж яких є демократичні транзити в 1980-2000-х рр. у регіоні Центральної та Східної Європи. Вчений у своїй роботі пропонує таке визначення «демократичної хвилі» (або «хвилі демократизації»): «Хвилею демократизації є перехід групи країн від недемократичних режимів до демократичних, що відбувається в певний період часу і характеризується чисельністю, що істотно перевершує ті країни, в яких за той же період часу розвиток відбувається у протилежному напрямі»¹¹. У процитованому визначенні звернено увагу, крім іншого, на наявність у межах демократичної хвилі протилежних, тобто антидемократичних процесів. Йдеться, таким чином, про кількісне переважання демократичних тенденцій у рамках відповідного проміжку часу, які накладають якісний відбиток на його характер.

У фаховій літературі до спільних рис відомих демократичних режимів відносять: визнання народу джерелом влади, сувереном у державі; рівноправність громадян (як мінімум – рівність виборчих прав); підпорядкування меншості волі більшості; обмеження влади більшості над меншістю, унеможливлення фізичної ліквідації меншості; повагу більшості до права меншості мати власну точку зору і відстоювати її цивілізованими методами; пріоритет прав людини над правами держави; верховенство права в усіх сферах суспільного життя¹². Демократія – це наказ урядові не допускати таких порядків, які обмежували б права і свободи людей, зокрема й у релігійній сфері¹³.

Недемократичному режиму (тоталітарному або авторитарному), зі свого боку, притаманні такі ознаки: тотальний контроль держави над

¹¹ Huntington S. P. The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century. Norman and London: University of Oklahoma Press, 1991. XVII, p. 15.

¹² Політологічний енциклопедичний словник / За ред. Ю. Шемшученка, В. Бабкіна, В. Горбатенка. 2-е вид., доп. і перероб. Київ: Генеза, 2004. с. 564.

¹³ Політологічний енциклопедичний словник / За ред. Ю. Шемшученка, В. Бабкіна, В. Горбатенка. 2-е вид., доп. і перероб. Київ: Генеза, 2004. с. 139.

усіма сферами суспільного життя – економічною, політичною, ідеологічною, соціальною, культурною; одержавлення всіх суспільних організацій (наприклад, професійних спілок, молодіжних і спортивних організацій); позбавлення людини більшості суб'єктивних прав (хоча формально вони можуть бути проголошені); порушення законності, ліквідація правових засад суспільного життя; мілітаризація громадянського життя; ігнорування інтересів національних меншин; відсутність свободи совісті та релігійних переконань.

Важливість класифікації політичних режимів полягає в тому, що така класифікація дозволяє глибше досягнути політичний простір тієї чи іншої країни. Зокрема, заслуговує на увагу «Політичний атлас сучасності», в якому політичний розвиток держав вимірюється за наступними індексами: державності (ступінь успішності, керованості, забезпеченості, ефективності та суверенності держави); зовнішніх і внутрішніх загроз; потенціалу міжнародного впливу; якості життя; інституційних засад демократії (оцінка традицій політичної конкуренції, представництва, обмеженості виконавчої влади, дотримання конституційних норм, можливості участі громадян у прийнятті політичних рішень). До світових лідерів автори атласу, за критеріями зазначених індексів, віднесли Велику Британію, Італію, Німеччину, США, Францію, Японію. Однак не можемо не погодитися з авторами згаданого атласу в тому, що в групі «благополучних і спокійних» переважно демократій вони виокремили низку посткомуністичних країн, які успішно завершили демократичний транзит – Албанію, Болгарію, Естонію, Латвію, Литву, Польщу, Румунію, Словаччину, Словенію, Угорщину, Хорватію, Чехію¹⁴.

З методологічної точки зору коректною є заувага Г. Ситнянського, згідно з якою «політична модернізація, напевно, починається щораз... з релігійної та світоглядної» модернізації завдяки двом процесам, а саме: «поступового визнання рівності людей перед Богом як передумови майбутнього визнання їх політичної і правової рівності» та переходу від егоцентричної моралі до моралі універсальної (з її золотим правилом), в рамках якої створюється «прообраз прийдешнього всеєдиного людства»¹⁵.

«Оксамитова» революція в Чехословаччині стала точкою відліку, що сигналізувала про позитивні зміни у взаємовідносинах держави та релігійних організацій. Революція знайшла загальну підтримку з боку церкви та релігійних організацій. Зокрема, празький кардинал

¹⁴ Кочубей Л. До питання визначення та класифікації форм правління: сучасні підходи. *«Освіта регіону»*. 2012. № 3. с. 40.

¹⁵ Політичні трансформації у країнах Центральної Європи наприкінці ХХ – на початку ХХІ століть: навч. посібник / Упоряд. М. О. Лендшел. Ужгород: Ліра, 2016. с. 30.

Ф. Томашек під час тих подій привселюдно заявив, що він і католицька церква стоять на боці народу¹⁶. Слід зазначити, що загалом релігійні інституції країн Центрально-Східної Європи відіграли значну роль спочатку в підриві державної монополії, потім – у безкровному поваленні тоталітарних режимів і, нарешті, – у процесі закладення підвалин громадянського суспільства.

Нові політичні, соціальні та духовні реалії, що склалися в Чехії після повалення комуністичного режиму, з усією очевидністю актуалізували проблему перегляду державно-церковних відносин. При цьому вирішувалися питання подолання негативних наслідків радянського періоду щодо ставлення держави до церкви та релігійних організацій, зокрема і в конституційно-законодавчій площині; правового закріплення партнерських відносин держави, з одного боку, і церков та релігійних організацій – з іншого; забезпечення принципу верховенства права у практиці правовідносин між державою і церквами, релігійними організаціями; невтручання держави в діяльність релігійних організацій, що здійснюється згідно з новим законодавством про свободу совісті і віросповідання.

Як слушно зазначає Н. Оніщенко, «після розвалу СРСР та інших соціалістичних держав відбулася різка зміна в оцінках соціалістичного права; фактичне його значення дало право вважати цю систему не більш ніж історичною пам'яткою»¹⁷.

3. Правовий захист свободи релігії

Правовий захист свободи релігії значною мірою залежить від характеру відносин держави та об'єднань віруючих, а отже, й від моделі цих взаємозв'язків, їх юридичної регламентації. Значення юридичної регламентації у забезпеченні правомірної реалізації та охорони свободи віросповідання об'єднань віруючих обумовлено самим її предметом, який є достатньо широким. Студіювання широкого кола джерел свідчить про те, що законодавча система Чехії в тій частині, яка стосується церков, має чотири основи: конституційний закон; міжнародні угоди; внутрішнє державне право; державно-церковні угоди.

Чеське конституційне право складається з Конституції Чеської Республіки (Акт № 1/1993 Sb.), Хартії фундаментальних прав і свобод (Федеральний акт № 23/1991 Sb.) та інших конституційних законів.

¹⁶ Human Community: Topical Issues of the Scientific Researches / K. S. Brenzovych, M. M. Korol, N. R. Holubiak, M. M. Palinchak, O. M. Yeremenko, A. V. Kroytor. Lviv-Torun: Liha-pres, 2020. p. 72.

¹⁷ Оніщенко Н. М. Правова система: проблеми теорії: монографія. Київ: Ін-т держави і права ім. В. Корецького НАН України, 2002. с. 116.

Хартія фундаментальних прав і свобод містить, зокрема, статті 15 і 16, які є найважливішими конституційними положеннями чеського державно-церковного права.

У будь-якій державі важливим є те, на чому базується її існування та подальший розвиток. Насамперед це закони, найважливішим серед яких є конституція. Як основний закон вона посідає центральне місце в системі законодавства будь-якої держави і є основним джерелом права.

Конституція Чеської Республіки, прийнята 16 грудня 1992 р., у статті 1 розділу I проголошує Чеську Республіку суверенною, єдиною, а також демократичною правовою державою, заснованою на повазі до прав і свобод людини і громадянина. Факт конституційного визнання принципу пріоритетності прав людини слугує противагою всесиллю державної влади, яка гарантує її обмеження і самообмеження. Норми основних положень Конституції Чехії регламентують, що народ є джерелом державної влади і здійснює цю владу через законодавчі та судові органи. Кожний громадянин може робити все, що не заборонено законом, і ніхто не може бути приневолений робити те, що не приписано законом (ст. 2)¹⁸. Основні права і свободи перебувають під захистом судової влади (ст. 4), що є дієвим засобом захисту і забезпечення прав і свобод.

В Основному Законі Чехії відзначено світський характер цієї держави, однак конкретний принцип, на основі якого повинні розбудовуватися її відносини з церквами – на основі відокремлення чи незалежності та автономії – не визначено. Проте характер інших статей Конституції свідчить на користь принципу незалежності держави і церкви.

Аналіз Конституцій Чехословаччини, що були чинними у XX ст., дає змогу зробити висновок, згідно з яким режиму повного і жорсткого відокремлення церкви від держави на території Чехії в минулому столітті не було. У наш час Чеська держава дотримується принципу, за яким вона не ототожнює себе з будь-якою церквою, а також принципу рівності та автономії церков. При цьому держава співробітнічає з церквами в багатьох сферах. Таку модель державно-церковних відносин можна охарактеризувати як коопераційну.

Аналізуючи роль чинної Конституції Чехії у релігійно-церковній сфері, регламентації державно-церковних відносин, слід мати на увазі, що вона увібрала в себе світовий та вітчизняний досвід державного будівництва, закріпила основні засади співробітництва з іншими

¹⁸ Конституція Чеської Республіки. В кн.: Конституції нових держав Європи та Азії / Упоряд. С. П. Головатий. Київ: Українська Правнича фундація; вид-во "Право", 1996. с. 486.

країнами за загально визнаними принципами і нормами міжнародного права, забезпечуючи при цьому національні інтереси своєї держави. Конституція Чеської Республіки відображає сучасний стан чеського суспільства, його політичну, економічну, географічну, демографічну характеристики. Вона закріплює також традиції конституціоналізму, державотворення, політичної культури, які впродовж століть формувалися і розвивалися на чеських теренах. Конституція, як найважливіший політико-правовий документ довгострокової дії, закладає надійні підвалини для подальших демократичних перетворень у чеському суспільстві, його консолідації, забезпечення прав і свобод людини та гідних умов її життя.

Невід'ємною та важливою частиною конституційного ладу Чеської Республіки є Хартія основних прав і свобод¹⁹. У статті 1 Хартії йдеться про те, що всі люди є вільними й рівними у своїй гідності та правах, їхні основні права і свободи невід'ємні, невідчужувані, абсолютні й непорушні. У цій статті знайшли відображення загальні ідеали свободи і людської гідності. При цьому вільність і рівність людей розглядаються з позиції природних прав, тобто таких, які природно притаманні кожній людині від її народження та існують незалежно від діяльності держави²⁰. За таких обставин стає зрозумілою вимога Хартії, відповідно до якої права і свободи людини є невідчужуваними й непорушними. Ці положення закріплюють загально визнаний цивілізованим людством і нормами міжнародного права принцип невід'ємності від людини її прав і свобод. Їх варто розглядати також як втілення в життя принципу універсальної невідчужуваності прав і свобод, за яким жодна людина не може бути позбавлена своїх прав будь-яким актом держави, зокрема й волею більшості суверенного народу. Характеристика прав і свобод людини як невідчужуваних має у своїй основі визнання ключового значення цього інституту в побудові демократичного устрою держави і громадянського суспільства. Подібне тлумачення випливає з визнання і гарантування Хартією непорушності прав і свобод людини. Положення цієї статті Хартії повністю відповідають вимогам Статуту ООН, який поклав на держави юридичний обов'язок дотримуватися головних прав і свобод людини, а також відповідним принципам Гельсінського заключного акту, за яким держави-учасниці беруть на себе зобов'язання постійно поважати права людини та її основні свободи, докладати

¹⁹ Хартія основних прав і свобод. Обнародована Президією Чеської Національної ради 16 грудня 1992 р. В кн.: Конституції нових держав Європи та Азії / Упоряд. С. П. Головатий. Київ: Українська Правнична фундація; вид-во "Право", 1996. 510-522.

²⁰ Політологічний енциклопедичний словник / За ред. Ю. Шемшученка, В. Бабкіна, В. Горбатенка. 2-е вид., доп. і перероб. Київ: Генеза, 2004. с. 531.

зусиль, включаючи співробітництво з ООН, до сприяння загальній та ефективній повазі до них²¹.

Основні права та свободи гарантовані Хартією всім без будь-якої дискримінації за ознакою статі, раси, кольору шкіри, мови, віросповідання, політичних або інших переконань, національного, етнічного або соціального походження, майнового, сімейного або іншого становища (ст. 3, п. 1 Хартії). Положення цієї статті закріплюють один із важливих аспектів принципу рівності, яким передбачається необхідність застосування до усіх без винятку однакових прав та обов'язків. Кожен може користуватися на рівних підставах з іншими особами всім обсягом передбачених Хартією основних прав і свобод, без дискримінації з боку держави або інших осіб.

Статтями 15 та 16 Хартії основних прав і свобод гарантується свобода думки, совісті та віросповідання. У цьому контексті зазначимо, що свобода совісті, думок чи переконань відрізняється від свободи сповідувати релігію чи переконання. Міжнародне право передбачає чотири конкретні форми реалізації права на свободу віросповідання: богослужіння (або відправлення культу); дотримання (або практику) релігійного життя; виконання релігійних приписів; навчання. Відповідно до Хартії, кожен має право сповідувати будь-яку релігію або не визнавати жодної, змінювати свої релігійні переконання. Кожній людині надане право вільно сповідувати релігію як одноособово, так і разом з іншими, приватно або публічно, відправляти богослужіння, виконувати релігійні ритуали та обряди, здійснювати навчання релігії. Умови релігійного навчання в державних школах мають визначатися відповідним законом держави. Разом з тим, реалізація права на свободу совісті і віросповідання підлягає встановленим законом обмеженням, необхідним у демократичному суспільстві для охорони суспільної безпеки, громадського порядку, здоров'я й моралі, а також основних прав і свобод інших осіб²².

Як бачимо, свобода віросповідання не може бути абсолютною, тобто нічим не обмеженою. Завжди, навіть у найдемократичніших країнах, вона обмежена певними рамками і приписами. «Свобода, в розумінні утвердження особи, – пише авторитетний італійський богослов

²¹ Прикінцевий акт Наради з безпеки та співробітництва в Європі (Гельсінкі, 30 липня – 1 серпня 1975 р.). В кн.: Свобода совісті та віросповідання в контексті міжнародних і українських правових актів та релігійних документів (витяги) / Вид. 2-е, доопрацьоване і доповнене. Упоряд. М. Ю. Бабій. Київ, 2006. С. 42.

²² Хартія основних прав і свобод. Обнародована Президією Чеської Національної ради 16 грудня 1992 р. В кн.: Конституції нових держав Європи та Азії / Упоряд. С. П. Головатий. Київ: Українська Правнича фундація; вид-во "Право", 1996. с. 520.

Ж.М. Обер у книзі «Моральне богослов'я», – має сенс лише тоді, коли її не розглядають як абсолют, бо тоді вона влилася б у порожнечу»²³.

У випадку Чехії обмеження на свободу віросповідання відповідають трьом Міжнародно-правовим вимогам: легітимності, необхідності та доцільності. Вони досить чітко виписані в національному законодавстві, є зрозумілими та гарантують правовий захист від довільного втручання публічної влади. Такі обмеження необхідні в демократичному суспільстві, під яким Європейський суд розуміє панування плюралізму та верховенства права. Також зазначимо, що положення статті 16 (п. 4) Хартії дуже схожі з аналогічними положеннями статті 9 (п. 2) Європейської конвенції з прав людини (1950 р.)²⁴. Ця схожість є одним із багатьох прикладів зближення національного конституційного права Чеської Республіки – як демократичної держави – з міжнародним публічним правом.

На підставі статті 10 Конституції Чехії міжнародні угоди, ратифіковані парламентом країни, що накладають на Чеську Республіку певні зобов'язання, стають частиною чеського законодавства. Якщо положення міжнародної угоди суперечить чеському законодавству, застосовується норма міжнародної угоди, яка має пряму дію і є пріоритетною перед внутрішніми законами.

Важливим міжнародним договором, який є основою чеського державно-церковного права, є Міжнародна угода про громадянські і політичні права від 19 грудня 1966 р. Її було ратифіковано Чехословацькою Соціалістичною Республікою в листопаді 1975 р. Інші документи – це насамперед Конвенція про права дитини, прийнята в листопаді 1989 р. і ратифікована Чеською і Словацькою

Федеративною Республікою (ЧСФР) у вересні 1990 р., і Європейська конвенція про права людини 1950 р., ратифікована ЧСФР 1992 р.²⁵.

Слід підкреслити, що чинне чеське законодавство не тільки забезпечує юридичне оформлення нових відносин між державою і церквою. Принципово важливо, що це законодавство відповідає змісту норм міжнародного права. Воно повною мірою увібрало в себе 11 принципів положень Підсумкового документа Віденської зустрічі держав-учасниць наради з безпеки і співробітництва в Європі (1989), які

²³ Обер Ж.-М. Моральне богослов'я / Пер. з італійської. Вид. 2-е, випр. Львів: Стрім, 1997. с. 52.

²⁴ Європейська конвенція з прав людини. (Конвенція про захист прав і основних свобод людини). В кн.: Свобода совісті та віросповідання в контексті міжнародних і українських правових актів та релігійних документів (витяги) / Вид. 2е, доопрацьоване і доповнене. Упоряд. М. Ю. Бабій. Київ, 2006. с. 40.

²⁵ Horák Z. Religion and the Secular State in the Czech Republic. National Report: Czech Republic. Prague: Faculty of Law at Charles University in Prague, 2014. P. 260.

гарантують свободу особи сповідувати будь-яку релігійну віру. Одним із найважливіших із зазначених положень є положення про вжиття ефективних заходів з метою запобігання і ліквідації дискримінації осіб чи об'єднань на ґрунті релігії або переконань щодо визнання та реалізації прав людини та її основних свобод в усіх сферах громадянського, політичного, економічного, соціального, культурного життя, забезпечення реальної рівності між віруючими та невіруючими. Не менш важливим є положення про сприяння творенню і збереженню клімату взаємної терпимості й поваги між віруючими різних об'єднань, а також між віруючими та невіруючими. Підсумковий документ зобов'язує надавати об'єднанням віруючих, які сповідують чи готові сповідувати свою віру в конституційних межах своїх держав, на їх прохання відповідний статус, передбачений для них у тій чи іншій державі²⁶.

Особливу роль при визначенні статусу церков і релігійних організацій у суспільстві відіграє стаття 17 Договору «Про функціонування Європейського Союзу», повноправним членом якого є Чеська Республіка. Вона декларує такі положення. По-перше, Союз поважає й не ставить під сумнів статус церков, релігійних асоціацій або громад у державах-членах відповідно до їх національних прав. По-друге, Союз рівною мірою поважає статус філософських та неконфесійних організацій. По-третє, визнаючи їх ідентичність та особливий внесок, Союз підтримує відкритий, відвертий і систематичний діалог із цими церквами та організаціями²⁷. В такий спосіб Європейським Союзом закріплено фактичне саморегулювання й незалежність від держави релігійних спільнот, організацій чи асоціацій.

Складними є відносини Чеської Республіки зі Святим Престолом. Чеський уряд розпочав новий етап державно-церковних взаємин з невдалих спроб створення «національної католицької церкви», яка повинна була б розірвати відносини з Ватиканом. Але в реаліях така урядова політика призвела до формування паралельних структур у церкві та появи священиків-дисидентів, які діяли нелегально, не діставши ані дозволу властей, ані державного утримання, що надавалося зареєстрованому духовенству. Найвність священиків так званої «катакомбної церкви» стало великою проблемою, яку Ватикан

²⁶ Підсумковий документ Віденської зустрічі представників держав учасниць наради з безпеки і співробітництва в Європі (15 січня 1989 р.). В кн.: Свобода совісті та віросповідання в контексті міжнародних і українських правових актів та релігійних документів (витяги) / Вид. 2е, доопрацьоване і доповнене. Упоряд. М. Ю. Бабій. Київ, 2006. с. 43.

²⁷ Колодний А., Татарчук М. Свобода віросповідань у її забезпеченні країнами Європейського Союзу. *Релігійна свобода: науковий щорічник*. 2011. № 16. С. 63.

безуспішно намагався розв'язати впродовж цілого першого після падіння комунізму десятиріччя. Справі не зарадив навіть візит до Чеської Республіки папи Іоанна Павла II у травні 1995 р.

Про напруженість у взаєминах між Прагою та Ватиканом свідчить і такий факт. Протягом 2000-2002 рр. представники Чеської Республіки та Апостольської Столиці підготували міжнародну угоду, яку було підписано ними в червні 2002 р. Однак палата депутатів чеського парламенту 110 голосами з 200 не рекомендувала уряду ратифікувати цей договір, відтерміновуючи його розгляд до «більш сприятливих часів»²⁸.

У цьому зв'язку слід відзначити, що в думках чеських інтелектуалів, зокрема юристів і політологів, з питань церковно-державних відносин можна виокремити дві основні течії. Перша з них заснована на традиції тримати значну особисту дистанцію до всього, що пов'язане з релігією, зокрема і з католицькою релігією та Ватиканом. Така традиція, поза сумнівами, значною мірою пов'язана із сорока роками атеїстичної диктатури комуністичної партії, що тривала з 1948 по 1989 рр. Друга течія ґрунтується на лінії мислення, яка відкрита для втілення ідеї підтримки соціального і культурного значення релігії. Не в останню чергу вона пов'язана з діяльністю колишніх противників комуністичного режиму. До цієї другої точки зору приєднуються віруючі в середовищі інтелектуалів і ті, хто їм співчувають. При цьому представникам обох груп властиве переконання в тому, що суспільству необхідний нейтралітет між державою, релігією та атеїзмом. У Чехії існує загальний консенсус щодо конституційного принципу свободи віросповідання та автономії релігійних громад відносно до держави, а також щодо конституційної заборони пропаганди атеїзму чи будь-яких інших світоглядно-ідеологічних концепцій державними установами. Також представники обох груп підтримують ідею держави, яка є світською, проте не ворожою релігії. Ідея суворого розмежування церкви і держави в Чехії не сприймається як така, що відображає важливу життєву проблему. Релігійні громади користуються принциповою автономією. Відмінність між обома групами полягає насамперед у способах вирішення питань про те, до якої міри повинна поширюватися автономія релігійних громад, про різні аспекти благодійної, соціальної, медичної діяльності. Представники першої групи, які ставляться до релігійних громад більш критично,

²⁸ Horák Z. Religion and the Secular State in the Czech Republic. National Report: Czech Republic. Prague: Faculty of Law at Charles University in Prague, 2014. P. 261.

побоюються, що ті можуть використовувати надані їм державною можливістю для збільшення ступеня своєї впливовості в суспільстві²⁹.

Коментуючи подібні позиції, слід зазначити, що в чеському суспільстві традиційно існує певний дефіцит інформації про реальне життя релігійних громад, особливості їх життєдіяльності. У ХХ столітті протягом 40 років на інформацію подібного роду було накладено табу і сьогодні навіть у середовищі інтелектуалів спостерігається недостатність знань про історію і практичне життя різних релігійних громад.

4 липня 1991 р. було схвалено Закон «Про свободу релігійних вірувань і статус церкви та релігійних організацій»³⁰, який був чинним на території Чехії з 1991 по 2002 рр. Фактично, він заклав першу основу нормативної бази чеського державно-церковного права, а також мав важливе значення для зміцнення інститутів громадянського суспільства в Чехії. Ним, зокрема, гарантувався широкий спектр прав віруючих, церкви, інших релігійних організацій, проголошувався принцип невтручання держави в повсякденні справи церкви. Показово, що цим же Законом з метою декомунізації було ліквідовано Державний комітет у справах церкви, який був утворений ще 1949 р. для контролю церковної діяльності та релігійної ситуації в країні соціалістичною державою (ст. 24). Законом було передбачено, що всі конфесії, які є офіційно зареєстрованими, мали право на отримання субсидій від держави. Деякі церкви відмовлялися від фінансової підтримки, підкреслюючи тим самим свою незалежність від державних органів. Для реєстрації нової конфесії необхідно було не менш ніж 10 тис. дорослих віруючих, а якщо заявник (церква) є членом Світової ради церков, достатньо 500 осіб. Держава, отже, встановила практично недосяжну вимогу для здобуття легального статусу церкви для раніше не зареєстрованих релігійних організацій, незалежно від того, чи є вони світовими релігіями, такими як буддизм або іслам, чи національними (як англіканство)³¹.

Закон дозволяв функціонувати незареєстрованим релігійним громадам, але не допускав їх реєстрації як неприбуткових громадських організацій з метою управління майном. Прикладом такого функціонування в Чехії слугувала мусульманська громада, яка не мала

²⁹ Horák Z. Religion and the Secular State in the Czech Republic. National Report: Czech Republic. Prague: Faculty of Law at Charles University in Prague, 2014. P. 255.

³⁰ Zákon ze dne 4. července 1991 o svobodě náboženské víry a postavení církv a náboženských společností. V knize: Sbirka zákonů č. 308/1991. S. 13381341/

³¹ Klark E. A. Church-State Relations in Czech Republic: Past Turmoil and Present Transformation. *Brigham Young University Law Review*. Vol. 1996. Issue 4. P. 1019.

всіх підстав, щоб відповідати умовам реєстрації. У Брно тільки в липні 1998 р. було відкрито першу в країні мечеть³².

Попри певні прогалини Закону від 1991 р., час, впродовж якого цей акт був чинним на території Чехії (1991-2002 рр.), чеські науковці називають найбільш видатним періодом релігійної свободи в історії країни³³.

Значений Закон був складовою окремого блоку правової системи Чеської Республіки, який становлять закони, що перебувають під контролем Конституційного суду. 2002 року Закон № 308/1991 Sb. було замінено Законом № 3/2002 Sb. від 7 січня 2002 р., який спрощено назвали Законом про церкви та релігійні спільноти. Цей Закон, у свою чергу, послугував підставою для подання заяви до Конституційного суду. Після розгляду справи Конституційний суд виніс рішення, опубліковане за № 4/2003 Sb., в якому скасував деякі положення Закону, що стосуються, зокрема, реєстрації благодійних та деяких інших церковних організацій. З нашої точки зору, реалізація релігійних прав, гарантованих Законом № 3/2002 Sb., не могла суперечити Конституції Чехії, загрожувати безпеці громадян і громадському порядку, здоров'ю і моралі чи правам і свободам інших осіб, незалежності і територіальній цілісності держави (ч. 2, ст. 6).

Отже, нормативно-правова база сучасного чеського державно-церковного права заснована на Законі № 3/2002 Sb. про церкви та релігійні спільноти з поправками, оскільки деякі положення початкового тексту Закону були анульовані Конституційним судом Чехії³⁴.

Грунтуючись на положеннях Хартії основних прав і свобод, Закон гарантує свободу совісті і віросповідань та забороняє державним органам встановлювати необґрунтовані обмеження для релігійних організацій і віруючих. Закон дозволяє державі реєструвати церкви та релігійні рухи, які можуть надати докази того, що налічують понад 300 учасників із чеським громадянством, старших за 18 років. Таким чином, порівняно з 90-ми рр. ХХ ст. процедуру реєстрації релігійних організацій чеським законодавцем лібералізовано. Відповідно, вони мають право брати участь у функціонуванні громадянського суспільства в Чехії. Крім того, Законом введено так званий «вищий ступінь» реєстрації. Узагальнено це означає, що тільки ті церкви та

³² Палінчак М. М. Правове регулювання державно-церковних відносин у Чеській Республіці. Вип. 3. Серія: Право / Уклад. М. О. Лендєл. Ужгород: Ліра, 2001. С. 89.

³³ Tretera J. R. Church and State in the Czech Republic. *European Journal for Church and State Research*. Peeters, Leuven. Vol. 7, 2000. P. 299-315; Vol. 8, 2001. v. 8, p. 287-294

³⁴ Horák Z. Religion and the Secular State in the Czech Republic. National Report: Czech Republic. Prague: Faculty of Law at Charles University in Prague, 2014. P. 262.

релігійні рухи, до яких належать понад 1% чисельності всього чеського населення (нині це близько 10 тис. членів), можуть, наприклад, засновувати церковні школи, лікарні чи інші заклади, через які здійснювати суспільну чи освітню діяльність³⁵.

Інший спеціалізований закон – Закон № 428/2012 Sb. від 8 листопада 2012 р. «Угода з церквами та релігійними спільнотами» – набрав чинності 1 січня 2013 р.³⁶.

Норми Закону стосуються питань реституції церковного майна, конфіскованого комуністичним режимом за період 25 лютого 1948 р. й до кінця 1989 р., а також фінансової компенсації на невідновлене майно. Цей законодавчий акт передбачає поступове скасування заробітної плати (стипендії) священників з боку держави, що повинно забезпечити фінансову незалежність релігійних спільнот. Законом, зокрема, скасовано Закон № 218/1949 Sb. про економічне забезпечення церкви та релігійних спільнот державою.

Решта чеського державно-церковного права розсіяна по різних законам, декретам та адміністративним постановам зі спеціальних питань, що стосуються життєдіяльності релігійних спільнот.

Також у рамках сучасного чеського права слід вказати на декілька важливих чинних внутрішніх державно-церковних угод. По-перше, це Угода про співробітництво між Міністерством оборони Чеської Республіки, Екуменічною радою церков Чеської Республіки та Чеською єпископською конференцією (1998), яка регулює діяльність військових капеланів. По-друге – Угода про богослужіння у в'язницях між Управлінням в'язниць Чеської Республіки, Екуменічною радою церков Чеської Республіки та Чеською єпископською конференцією (1999), яка замінила аналогічну Угоду від 1994 р. По-третє, це Угода про співробітництво між Чеським радіо (громадською радіостанцією), Чеською єпископською конференцією та Екуменічною радою церков Чеської Республіки (1999)³⁷.

Слід зазначити, що чеське законодавство у сфері свободи віросповідань є достатньо ліберальним порівняно з багатьма посткомуністичними країнами.

Держдепартамент США у щорічній доповіді «Релігійна свобода у світі» (2000) виокремлює п'ять категорій країн-порушниць релігійних свобод. Щодо Чехії, то цю країну американські правники віднесли до

³⁵ Havlíček T. Churchstate relations in Czechia. *GeoJournal*. 2006, December. Vol. 67. No 4. P. 335.

³⁶ Horák Z. Religion and the Secular State in the Czech Republic. National Report: Czech Republic. Prague: Faculty of Law at Charles University in Prague, 2014. P. 262.

³⁷ Tretera J. R. Church Autonomy in the Czech Republic. In: Church Autonomy: A Comparative Survey / Ed. G. Robbers. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2001. P. 641-642.

п'ятої категорії, до якої належать країни з досить високими стандартами дотримання прав людини, але в яких певні релігії несправедливо, на думку авторів доповіді, визначаються як небезпечні «культи» чи «секти»³⁸.

ВИСНОВКИ

Окремо слід зауважити, що загальна спрямованість законодавства Чеської Республіки суголосна настановам католицької церкви, яка в царині відносин «церква-держава» керується трьома основоположними засадами: 1) пошанування свободи віросповідання й релігії як права, що впливає з гідності людини; 2) підтримки взаємної автономії і незалежності церкви і держави, кожної у своїй сфері; 3) співпраці (кооперації) між церквою і державою задля суспільного добра³⁹.

ЛІТЕРАТУРА

1. Європейська конвенція з прав людини. (Конвенція про захист прав і основних свобод людини). В кн.: Свобода совісті та віросповідання в контексті міжнародних і українських правових актів та релігійних документів (витяги) / Вид. 2е, доопрацьоване і доповнене. Упоряд. М. Ю. Бабій. Київ, 2006. 164 с.

2. Конституція Чеської Республіки. В кн.: Конституції нових держав Європи та Азії / Упоряд. С. П. Головатий. Київ: Українська Правнична фундація; вид-во "Право", 1996. 544 с.

3. Підсумковий документ Віденської зустрічі представників держав учасниць наради з безпеки і співробітництва в Європі (15 січня 1989 р.). В кн.: Свобода совісті та віросповідання в контексті міжнародних і українських правових актів та релігійних документів (витяги) / Вид. 2е, доопрацьоване і доповнене. Упоряд. М. Ю. Бабій. Київ, 2006. 164 с.

4. Прикінцевий акт Наради з безпеки та співробітництва в Європі (Гельсінкі, 30 липня – 1 серпня 1975 р.). В кн.: Свобода совісті та віросповідання в контексті міжнародних і українських правових актів та релігійних документів (витяги) / Вид. 2-е, доопрацьоване і доповнене. Упоряд. М. Ю. Бабій. Київ, 2006. 164 с. С. 42.

5. Хартія основних прав і свобод. Обнародована Президією Чеської Національної ради 16 грудня 1992 р. В кн.: Конституції нових держав Європи та Азії / Упоряд. С. П. Головатий. Київ: Українська Правнична фундація; вид-во "Право", 1996. 544 с.

³⁸ Права людини. Доповідь Держдепартаменту США. Людина і світ. 2000, вересень. С. 15.

³⁹ Spratek D. Evropská ochrana náboženské svobody. Brno: Luboš Marek, 2009. P. 56.

6. Zákon ze dne 4. července 1991 o svobodě náboženské víry a postavení církv a náboženských společností. V knize: Sbíрка zákonů č. 308/1991. S. 13381341/
7. Історія Чехії очима українців: навчально-популярне видання. Ужгород: Гражда, 2009. 224 с.
8. Колодний А., Татарчук М. Свобода віросповідань у її забезпеченні країнами Європейського Союзу. *Релігійна свобода: науковий щорічник*. 2011. № 16. С. 52-71.
9. Кочубей Л. До питання визначення та класифікації форм правління: сучасні підходи. *«Освіта регіону»*. 2012. № 3. С. 36-41
10. Кріль М. М. Історія країн Центрально-Східної Європи (кінець ХХ ст. початок ХХІ ст.): навч. посібник. Київ: Знання, 2008. 284 с.
11. Лемак В. В. Державно-правова реформа в Чехословаччині в умовах постсоціалістичної модернізації й поділу федерації: монографія. Ужгород: Ліра, 2002. 248 с.
12. Обер Ж.-М. Моральне богослов'я / Пер. з італійської. Вид. 2-е, випр. Львів: Стрім, 1997. 295 с.
13. Оніщенко Н. М. Правова система: проблеми теорії: монографія. Київ: Ін-т держави і права ім. В. Корецького НАН України, 2002. 352 с.
14. Палінчак М. М. Правове регулювання державно-церковних відносин у Чеській Республіці. Вип. 3. Серія: Право / Уклад. М. О. Лендъел. Ужгород: Ліра, 2001. С. 89-91.
15. Політичні трансформації у країнах Центральної Європи наприкінці ХХ – на початку ХХІ століть: навч. посібник / Упоряд. М. О. Лендъел. Ужгород: Ліра, 2016. 464 с.
16. Політологічний енциклопедичний словник / За ред. Ю. Шемшученка, В. Бабкіна, В. Горбатенка. 2-е вид., доп. і перероб. Київ: Генеза, 2004. 736 с.
17. Політологія: підручник / За ред. О. І. Семківа, 2ге вид., зі змінами. Львів: Світ, 1994. 590 с.
18. Права людини. Доповідь Держдепартаменту США. Людина і світ. 2000, вересень. С. 15.
19. Цірнер М. Б., Марадик Н. В. Теоретико-методологічні засади дослідження демократичних транзитів у постсоціалістичних країнах. *Науковий журнал «Політикус»*, 2021. Випуск 4. С. 713
20. Navlíček T. Churchstate relations in Czechia. *GeoJournal*. 2006, December. Vol. 67. No 4. PP. 331-340.
21. Horák Z. Religion and the Secular State in the Czech Republic. National Report: Czech Republic. Prague: Faculty of Law at Charles University in Prague, 2014. P. 255-267.

22. Human Community: Topical Issues of the Scientific Researches / K. S. Brenzovych, M. M. Korol, N. R. Holubiak, M. M. Palinchak, O. M. Yeremenko, A. V. Kroytor. Lviv-Toruń: Liha-pres, 2020. 108 p.

23. Huntington S. P. The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century. Norman and London: University of Oklahoma Press, 1991. XVII, 366 p.

24. Klark E. A. Church-State Relations in Czech Republic: Past Turmoil and Present Transformation. *Brigham Young University Law Review*. Vol. 1996. Issue 4. P. 1019-1086.

25. Pešek J., Barnovsky M. Štátna moc a cirkvi na Slovensku 1948-1953. Bratislava: Veda, 1997. 311 s.

26. Spratek D. Evropská ochrana náboženské svobody. Brno: Luboš Marek, 2009. 228 p.

27. Tretera J. R. Church and State in the Czech Republic. *European Journal for Church and State Research*. Peeters, Leuven. Vol. 7, 2000. P. 299-315; Vol. 8, 2001. P. 287-294.

28. Tretera J. R. Church Autonomy in the Czech Republic. In: Church Autonomy: A Comparative Survey / Ed. G. Robbers. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2001. P. 633-644.

Information about the authors:

Palinchak Mykola Mykhailovych,

Doctor of Political Sciences, Professor,
Professor at the Department of International Politics,
Dean of the Faculty of International Economic Relations
Uzhhorod National University
3, Narodna Sq., Uzhhorod, 88000, Ukraine

Megela Roman Romanovych,

Doctor of Philosophy,
Uzhhorod National University
3, Narodna Sq., Uzhhorod, 88000, Ukraine

Moldavchuk Vasyl Vasylovich,

Master of International Economic Relations
Uzhhorod National University
3, Narodna Sq., Uzhhorod, 88000, Ukraine

ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ МОДЕЛЕЙ ДЕРЖАВНО КОНФЕСІЙНИХ ВІДНОСИН

Палінчак М. М., Миронов К. Г., Нікольський Є. В.

ВСТУП

До державно-церковних відносин належать усі види зв'язків між державними інституціями та релігійними групами, в тому числі об'єднаннями, рухами, міжнародними центрами тощо. Ці відносини є невід'ємною частиною формування внутрішньої політики будь-якої країни, а також її позиціонування на міжнародній арені. Держава та релігія є взаємозалежними. Державні інституції узаконюють діяльність релігійних формувань, обмежуючи їх функції та сфери діяльності. Проте й держава відчуває значний вплив ідей віруючих громадян та змушена брати до уваги світоглядні пости таких общин.

З одного боку держава законодавчо закріплює свої уявлення про місце релігійних організацій в житті суспільства, їх функції, сфери діяльності та компетенції всіх суб'єктів цих відносин. З іншого боку, держава відчуває на собі вплив релігійних ідей і уявлень, поглядів віруючих громадян та духовну діяльність релігійних утворень. Одні з найважчих внутрішніх проблем, з якими зіткнулися християнські релігійні організації в наш час, це проблеми пов'язані з системами адміністративно ієрархічного управління.

Справа в тому, що однією з догматичних (зобов'язуюче врівчального характеру) істин християнської віри, є вчення про структуру організації християнської релігії, Церкви. Згідно з вченням більшості християнських конфесій, Церква, – це організація членство в якій необхідно для повноцінного контакту з Богом.

Вчення про Церкву як про земне «містичне тіло Христа», було в християнстві вироблено та богословськи обґрунтовано в кінці I, початку II століття н.е. згідно з цим вченням, всі члени християнських громад у всьому світі складають з себе єдине духовне братство, яке і є способом містичної присутності Бога на землі, і всередині якого здійснюється персональний, особистісний контакт Бога з людиною.

Єдине що істотно відрізняє одну конфесію від іншої, так це структурна відмінність у системах управління адміністративним життям християнських громад. Так, наприклад католики розглядають ідею всесвітнього братства віруючих у Христа, як необхідність існування і функціонування єдиної організації, яка являє собою, цілісну

монолітну корпорацію, на чолі з наступником ап. Петра, папою Римським. Католицька церква, що функціонує за принципом транснаціональної корпорації не має догматичної прив'язки до тих чи інших культурних форм, і в кожній нації реалізується в різних культурних формах, строго при цьому зберігаючи адміністративну цілісність організації. Так Другий Ватиканський Собор, вчить, що існує тільки одна церква Христа, яка без сумніву у всій повноті перебуває в Католицькій Церкві. Православні ж, допускають існування різних незалежних одна від одної адміністративних структур в кожній з держав (згадаємо, – «самостійній державі – автокефальну церкву»), але при обов'язковому збереженні обрядово культурної ідентичності візантійської церкви, від якої всі національні православні церкви і походять¹. Протестантські церкви, представляють із себе конгломерат різних конфесій, в яких також зберігається система адміністративно ієрархічної взаємодії між різними протестантськими громадами

У всіх християнських конфесій є одна спільна риса, це наявність організованої структури релігійної організації. З цього в європейських системах права присутнє уявлення про "релігійну організацію", як про суб'єкта суспільних відносин.

1. Моделі відносин держави і релігійних організацій в історичному розвитку

Августин Гіппонський розглядав суспільство через призму взаємодії двох сфер: земної та вищої, що впливають на людську історію. Він трактував історію як протистояння між державою, що забезпечує порядок у світському світі, та вищим моральним ідеалом, що задає сенс людського існування². У центрі його аналізу стоїть людина та її призначення: людська природа спочатку вільна і розумна, однак після гріхопадіння вона деформується, стає смертною і схильною до неправедних дій³.

В умовах цієї зміненої природи панування однієї людини над іншою, а також соціальні інститути, спрямовані на регулювання поведінки, стають необхідними для підтримки порядку. Земна держава не може забезпечити повну гармонію чи моральну досконалість; її завдання –

¹ Halmai G. A comparative analysis on church–state relations in Eastern Orthodoxy: concepts, models and principles. *Journal of Church and State*. 2011. Vol. 53, no. 4. P. 587–614. DOI: 10.1093/jcs/csr012.

² Zappella L. *Le due città. Paganesimo e cristianesimo* in Agostino. Milano : Carlo Signorelli Editore, 2005.

³ Siegwalt G. Les deux règnes (concernant la relation entre Église et État). *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*. 1990. Vol. 70, no. 2. P. 165–172.

створити умови для соціального співіснування та обмеження шкоди від людських конфліктів⁴.

Справжнє людське благо, на думку Августина, не реалізується через політичну владу чи громадські структури, а в розвитку індивідуальної свободи, самоконтролю та морального вдосконалення⁵. Людина постає як автономна істота, здатна до морального вибору, і саме через таку перспективу визначається цінність соціального і політичного порядку. Тому спираючись на вчення Августина можна сформувати три типи співвідношення церкви і держави:

1. Примат Граду Небесного (церкви) над законами людськими;
2. Примат держави;
3. Симфонія (згода) церковної та світської влади

Однак у Європі реформаційні процеси XVI століття висунули нові концепції державно-церковних відносин⁶.

Відповідно до однієї з них, держава розглядалася як апарат насильства і примусу, тому участь церкви в державних справах виключалася. Така позиція може мати на меті забезпечення справедливості та рівності для всіх громадян, незалежно від їх релігійних переконань. Це також може сприяти стабільності та запобігати конфліктам між різними релігійними групами, забезпечуючи нейтральний підхід до управління державними справами.

У цьому контексті державні інститути мають право застосовувати силу для підтримки порядку та виконання законів. Це розуміння держави як апарату примусу може підкреслювати необхідність чіткого розмежування її функцій від релігійних або інших неурядових інститутів.

Зокрема, якщо мова йде про секуляризм або концепцію, за якою церква та інші релігійні інститути не повинні втручатися в державні справи, то це часто ґрунтується на ідеї, що державна влада повинна бути нейтральною у питаннях релігії⁷. В такому випадку, релігійні інститути не повинні впливати на політику або закони, а державна влада повинна

⁴ Cerqueira Gonçalves J. Saint Augustin: deux amours ont fait deux cités. *La Charité*. 1994. No. 116 (nov.–déc.). P. 75-93.

⁵ Clark G. Imperium and the City of God: Augustine on Church and Empire. *Studies in Church History*. 2018. Vol. 54. P. 46–70.

⁶ Knippenberg H. The political geography of religion: historical state–church relations in Europe and recent challenges. *GeoJournal*. 2007. Vol. 67, no. 4. P. 253–265. DOI: 10.1007/s10708-007-9068-x.

⁷ Ferrari S. Law and religion in a secular world: a European perspective. *Ecclesiastical Law Journal*. 2012. Vol. 14. P. 355–370. DOI: 10.1017/S0956618X1200035X.

діяти у межах своїх повноважень без прив'язки до релігійних переконань⁸.

Держава повинна бути нейтральною щодо релігії, щоб забезпечити рівність для всіх громадян, незалежно від їх релігійних переконань. Це допомагає уникнути дискримінації на релігійній основі. Розмежування релігії та держави може зменшити ризик конфліктів між різними релігійними групами і сприяти соціальному миротворенню. Державні установи і процеси повинні працювати на основі раціональних і світських принципів, а не релігійних догм.

Історично, розмежування церкви та держави часто виникало в результаті соціальних й політичних конфліктів. В європейській історії протестантська реформація призвела до значних змін у взаємовідносинах між церквою і державою, що часто включало боротьбу за автономію релігійних інститутів від світської влади. У Франції XVIII століття під час революції було проведено численні реформи, спрямовані на усунення впливу церкви з державних справ. У багатьох європейських країнах XIX століття відбувалася секуляризація, яка включала відокремлення релігії від державного управління та освіти⁹.

Окремо зазначимо, що секуляризм може допомогти захистити права людини і свободу совісті, гарантувати, що ні релігійні, ні нерелігійні переконання не домінують над іншими у державних справах. В умовах глобалізації та зростання релігійного плюралізму, розмежування релігії і держави стає важливим для підтримання соціального гармонії і поваги до різних віросповідань. Держава має залишатися нейтральною у релігійних питаннях, забезпечуючи рівні права для всіх громадян, незалежно від їх релігійних переконань. Відокремлення релігії від держави знижує ризик конфліктів між різними релігійними групами і сприяє соціальному миру.

Підхід секуляризму гарантує, що рішення, що приймаються державними органами, базуються на світських, раціональних принципах, а не на релігійних догмах. Секуляризм сприяє захисту прав людини та свободи совісті, забезпечуючи, що жодна релігійна чи нерелігійна група не домінує над іншими у суспільстві. Таким чином,

⁸ Bhargava R. How secular is European secularism? *European Societies*. 2014. Vol. 16, no. 3. P. 329–336.

⁹ Kriegseisen W. *Between state and church: confessional relations from Reformation to Enlightenment* / transl. B. Wójcik ; ed. A. Shannon. Frankfurt am Main : Peter Lang, 2016. – (Open access). DOI: 10.3726/978-3-653-02375-6.

розмежування між церквою і державою допомагає зберігати баланс, справедливість і рівність в управлінні суспільством¹⁰.

Друга концепція полягала в тому, що віросповідання правлячого монарха визначало віросповідання його підданих («**чия влада, того і віра**»). Цим шляхом пішли країни з панівною протестантською вірою. Це правило особливо яскраво проявилось у таких країнах, як Англія та Швеція тощо, де релігійні зміни на рівні монархії мали серйозні наслідки для всього населення. Наприклад, у XVI столітті, коли Генріх VIII став главою Англійської церкви, англіканство стало офіційною релігією Англії, а всі піддані були змушені слідувати новим релігійним постановам. Подібним чином у Швеції в XVI столітті, коли Густав Ваза став королем, протестантизм також став домінуючою релігією в країні. Цей принцип, звісно, не завжди сприймався мирно, і в ряді випадків він викликав релігійні конфлікти та переслідування тих, хто відмовлявся прийняти нову віру.

Наведемо ще приклади, де принцип «чия влада, того і віра» відігравав важливу роль. Швейцарські кантони (XVI століття): там принцип «чия влада, того і віра» також мав велике значення. Кожен кантон мав право обирати свою релігію, і це часто призводило до конфліктів між католиками та протестантами. Наприклад, протестантські кантони, такі як Цюрих і Берн, прийняли реформаторські ідеї, тоді як католицькі кантони, такі як Урі і Швіц, залишалися вірними католицькому віровизнанню. Цей розподіл релігії впливав на політику, економіку і соціальні відносини між кантонами.

Австрійська імперія (XVII–XVIII століття), що включала численні етнічні та релігійні групи, принцип «чия влада, того і віра» також мав важливе значення. Від часів правління Габсбургів, католицизм був домінуючою релігією в імперії, а імператори підтримували католицьку церкву як частину своєї політичної стратегії. Наприклад, імператор Карл VI та інші правителі активно боролися проти протестантських рухів та підтримували католицькі інститути та практики. Це сприяло підтримці католицизму в регіонах, де він вже був домінуючим, і посилювало релігійну однорідність в імперії.

Британська колонія в Північній Америці (XVII–XVIII століття): у деяких британських колоніях, таких як Массачусетс, релігійні переконання колонізаторів також мали великий вплив на місцеву політику і суспільство. Колоністи, що прибули до Нової Англії, часто мали суворі релігійні переконання (наприклад, пуритани) та намагалися встановити свою віру як домінуючу в нових поселеннях. Це призвело

¹⁰ Fox J. World separation of religion and state into the 21st century. *Comparative Political Studies*. 2006. Vol. 39, no. 5. P. 537–569. DOI: 10.1177/0010414005276310.

до створення законів і політик, які забезпечували дотримання їх релігійних норм. Ті, хто не дотримувався пуританських принципів, часто зазнавали переслідувань або навіть вигнання.

Країни з протестантським домінуванням, як Швеція, Данія і Норвегія, слідували принципу «чия влада, того і віра» і впроваджували протестантизм як офіційну релігію. Це мало значний вплив на релігійне і культурне життя в цих країнах. Ось як це відбувалося в кожній з них:

Так, після реформаторських змін у XVI столітті, під час правління Густава Вази, Швеція прийняла лютеранство як державну релігію. Король ініціював реформи, які включали ліквідацію католицьких монастирів та конфіскацію їхніх земель на користь корони, а також запровадив контроль держави над церквою через створення єпископської системи. Протестантизм став важливою частиною шведської національної ідентичності, а до XVIII століття лютеранство залишалося домінуючою релігією.

Реформація в Данії почалася в 1536 році під час правління короля Фредеріка I, який теж підтримав лютеранство. Данія офіційно прийняла лютеранство як державну релігію, що призвело до скасування католицьких інститутів і націоналізації церковних земель. У Данії лютеранська церква стала тісно інтегрована в державний устрій, а релігійні зміни в основному відбувалися за волею монарха.

Норвегія, яка в той час була частиною Данської корони, також перейшла на протестантизм у XVI столітті. Як і в Данії, в Норвегії реформація була реалізована під керівництвом монарха, що призвело до заміни католицького культу на лютеранство. Лютеранська церква стала офіційною релігією, і релігійне життя в країні стало значною мірою залежати від держави і монарха.

У всіх цих країнах релігійні реформи були не лише актом релігійної зміни, але й важливою частиною ширшого процесу політичних і соціальних реформ. Протестантизм, особливо лютеранство, став частиною національної ідентичності та культурної спадщини цих країн.

Ці приклади ілюструють, як релігійна приналежність монарха або владаря могла визначати релігійний характер суспільства, незалежно від особистих переконань окремих громадян

Іншою мовою, принцип «чия влада, того і віра» виявився ключовим для формування релігійного ландшафту в багатьох країнах Європи, особливо в періоди реформ та змін. Цей принцип означав, що релігійні переконання правлячих монархів або державних лідерів мали вирішальний вплив на релігійну орієнтацію їхніх підданих. Відповідно

до цього принципу, зміни в релігійних уявленнях на верхньому рівні влади часто приводили до суттєвих змін у релігійній ситуації в країні.¹¹

Монархи та правителі мали значний вплив на релігійну приналежність своїх підданих, оскільки їхні власні релігійні переконання визначали офіційну релігію держави. Це могло призводити до радикальних змін у релігійному житті суспільства, включаючи скасування попередніх релігійних практик, перехід на нову релігію і інтеграцію релігійних інститутів в державний устрій.

Релігійні реформи часто мали значний економічний вплив. Наприклад, секуляризація церковних земель не лише змінювала релігійну структуру, але й перерозподіляла економічні ресурси, що могло сприяти розвитку нових економічних і соціальних верств.

Зміни віросповідання також впливали на міжнародні відносини та політичні конфлікти. Наприклад, релігійні війни та конфлікти між католиками й протестантами часто мали серйозні геополітичні наслідки, що впливало на дипломатичні відносини і альянси між державами. Важливо також зазначити, що релігійні реформи мали довгостроковий вплив на розвиток релігійної толерантності і свободи. Наприклад, еволюція протестантських і католицьких традицій протягом століть сприяла формуванню більш гнучких і різноманітних підходів до релігійних ідей і практик у сучасних європейських суспільствах.

Ці аспекти демонструють, що релігійні реформи і зміни, що відбувалися під впливом монархів, мали багатогранний вплив на релігійне, політичне, економічне і соціальне життя країн, формуючи їхню історію та культурну ідентичність. Релігійні зміни часто ставали частиною національної ідентичності. Протестантські країни, такі як Швеція, Данія та Норвегія, використовували релігію як елемент національної єдності та культурної спадщини, що стало важливою частиною їхньої історії і соціальної структури.

Таким чином, «чия влада, того і віра» ілюструє, як релігія і політика були тісно пов'язані в історії Європи, і як зміни в релігійній політиці на рівні монархії могли мати глибокі і тривалі наслідки для суспільства в цілому¹².

Третя концепція пропонувала повністю відокремити церкву від держави. Цей принцип і зараз панує на європейському та американському континентах.

¹¹ Sandberg R. Church–state relations in Europe. *Religion Compass*. 2007. Vol. 1, no. 5. P. 561–578. DOI: 10.1111/j.1749-8171.2007.00040.x.

¹² Mircov V., Mladenović I. Types of relationships between the state, religion and religious organizations in Europe: an attempt to develop a new classification. *Anali Pravnog fakulteta u Beogradu*. 2016. Vol. 64, no. 3. P. 241–265. DOI: 10.5937/AnaliPFB1603241M.

Вона часто відзначається як принцип секуляризму, намагається забезпечити, щоб релігійні інституції не впливали на державні справи і навпаки. Це означає, що держава не повинна підтримувати чи перешкоджати будь-якій релігійній практиці, а релігійні організації не повинні мати впливу на державну політику¹³.

Цей принцип був визнаний в ряді європейських країн і США, де він зазвичай реалізується через конституційні чи правові норми. Проте слід зазначити, що реалізація цього принципу може мати різні відтінки. Наприклад, у деяких країнах релігійні символи можуть бути присутніми в державних установах, а в інших суворо заборонені. Крім того, відокремлення церкви від держави не завжди означає повне ігнорування релігійних аспектів у публічному житті, але скоріше забезпечення того, щоб релігійні та державні функції залишалися окремими¹⁴.

Це означає, що державні установи не повинні втручатися у релігійні справи, а релігійні організації не повинні мати впливу на державну політику чи закони. Цей принцип забезпечує свободу віросповідання та рівність усіх релігійних конфесій перед законом. У США, наприклад, це закріплено в Першій поправці до Конституції, яка гарантує свободу релігії та забороняє державі створювати офіційну релігію. В Європі цей принцип також часто підтримується через різні юридичні та конституційні механізми, хоч реалізація може відрізнятись в різних країнах¹⁵.

У деяких країнах відокремлення церкви від держави включає заборону державного фінансування релігійних організацій. В інших випадках, як-от в Німеччині або Австрії, існують спеціальні механізми, через які релігійні організації отримують підтримку, наприклад, через церковний податок, але при цьому державні органи не втручаються в релігійну діяльність.

У країнах, де реалізовано принцип відокремлення церкви від держави, забезпечується рівність всіх релігійних та нерелігійних груп. Це означає, що держава не повинна надавати перевагу будь-якій релігії чи обмежувати права людей на основі їх релігійних переконань.

Відокремлення церкви від держави також підтримує релігійну свободу, що дозволяє громадянам вільно обирати і сповідувати будь-

¹³ Ferrari S. Law and religion in a secular world: a European perspective. *Ecclesiastical Law Journal*. 2012. Vol. 14. P. 355–370. DOI: 10.1017/S0956618X1200035X.

¹⁴ Sandberg R. Church–state relations in Europe. *Religion Compass*. 2007. Vol. 1, no. 5. P. 561–578. DOI: 10.1111/j.1749-8171.2007.00040.x.

¹⁵ Walsh J. Religion: church and state in Europe and the Americas. In: *The New Cambridge Modern History* / ed. C. W. Crawley. Cambridge : Cambridge University Press, 1965. P. 146–178.

яку релігію або бути атеїстами. Це сприяє плюралізму та терпимості в суспільстві, що важливим для соціальної гармонії.

У світських державах державні установи та освіта зазвичай нейтральні щодо релігії. Це означає, що навчальні заклади, державні органи та організації не мають права пропагувати або підтримувати конкретні релігійні вірування.

Незважаючи на формальне відокремлення церкви від держави, в реальному житті можуть виникати ситуації, коли межі між релігійними та державними сферами стають розмитими. Це може включати питання, як, наприклад, релігійні символи в публічних місцях або законодавчі ініціативи, що стосуються моральних чи етичних питань, які можуть бути пов'язані з релігійними переконаннями.

Історичною **основою для принципу відокремлення церкви від держави стали події Реформації в XVI столітті та Просвітництво в XVIII столітті**. Реформація призвела до розколу в католицькій церкві і появи протестантизму, що спонукало до роздумів про автономію релігійних інституцій. Просвітництво, в свою чергу, підтримувало ідеї раціоналізму та секуляризації, що заклало основи для концепції світської держави¹⁶.

Французька революція кінця XVIII століття значно вплинула на відокремлення церкви від держави, коли революційний уряд намагався зменшити вплив церкви на політику та суспільство, що вилилося в законодавчі ініціативи, які відокремлювали релігію від державних інституцій.

Багато європейських країн, зокрема Франція і Німеччина, розпочали процес відокремлення церкви від держави в XIX столітті, зокрема через конституційні реформи та законодавчі зміни, що обмежували вплив релігії на державну політику і освіту.

В Європі моделі відокремлення церкви від держави можуть суттєво відрізнятись

Так, Франція має строгий принцип лаїцизму (світськості), де релігійні символи і вплив релігії в публічному житті суворо регулюються¹⁷. Німеччина реалізує концепцію, в якій державні інституції можуть надавати підтримку релігійним організаціям через систему церковного податку, але при цьому зберігається формальна нейтральність держави. В США принцип відокремлення церкви від держави виражається через "жодна релігія не повинна бути встановлена

¹⁶ Fox J. World separation of religion and state into the 21st century. *Comparative Political Studies*. 2006. Vol. 39, no. 5. P. 537–569. DOI: 10.1177/0010414005276310.

¹⁷ Stan L., Turcescu L. Poland. In: *Church, State, and Democracy in Expanding Europe*. Oxford : Oxford University Press, 2011. DOI: 10.1093/acprof:oso/9780199602306.003.0008.

як державна", що включає як заборону на створення державної релігії, так і захист свободи віросповідання. Це закріплено в Конституції та інтерпретується через численні судові рішення. У Латинській Америці, хоча багато країн формально відокремлюють церкву від держави, римсько-католицька церква все ще має значний вплив на політику і культуру в ряді країн, таких як Мексика і Аргентина.

Одним з основних викликів питання про релігійні символи у публічних місцях, таких як школи або урядові будівлі. Дебати навколо цього питання часто ставлять перед судами питання балансу між правом на релігійну свободу і принципом нейтральності держави.

Відокремлення церкви від держави може також зіштовхуватися з питанням забезпечення рівності релігійних груп. Наприклад, в деяких країнах релігійні меншини можуть відчувати дискримінацію або недостатню підтримку в порівнянні з більшістю.

У деяких випадках релігійні організації активно беруть участь у соціальних програмах, таких як допомога бездомним або освітні ініціативи. Це може викликати дебати про те, в якій мірі така співпраця може бути допустима без порушення принципу відокремлення церкви від держави.

Принцип відокремлення церкви від держави фундаментальним для сучасних демократичних суспільств, забезпечуючи баланс між релігійними переконаннями та державними функціями.

Цей принцип гарантує, що держава не має права встановлювати офіційну релігію або обмежувати свободу віросповідання, що дозволяє громадянам вільно вибирати і практикувати свою релігію або бути нерелігійними без страху перед дискримінацією або переслідуванням. Держава повинна залишатися нейтральною в релігійних питаннях, не підтримувати жодну релігійну організацію і не дозволяти релігійним групам впливати на державну політику. Це включає заборону на державне фінансування релігійних установ і регулювання релігійних символів у публічних просторах. Забезпечення, що всі релігійні конфесії мають рівний статус перед законом, без привілеїв або обмежень, заснованих на релігійних переконаннях. Це сприяє соціальному гармонії та плюралізму.

На практиці принцип відокремлення церкви від держави може стикатися з реальними викликами, такими як питання релігійних символів у публічному просторі, соціальне і освітнє втручання релігійних організацій, і дискримінація релігійних меншин. Принцип відокремлення церкви від держави критично важливим для забезпечення світського, справедливого і рівноправного суспільства. Він підтримує свободу віросповідання, захищає інституційну нейтральність та сприяє соціальному плюралізму. Незважаючи на його

важливість, реалізація цього принципу може бути складною і вимагати постійного вдосконалення для адаптації до змінюваних соціальних і культурних умов. Повертаючись до сучасності зазначимо, що у наш час фаза історії взаємин держави та церкви поєднує в собі риси, характерні для попередніх епох, а виникнення тоталітарних політичних режимів призвело до гонінь на церкву, подібних і навіть сильніших, ніж у Стародавньому Римі та у тоталітарних державах ХХ століття.

2. Моделі церковно-державних відносин

Ми виділяємо наступні **чотири моделі** церковно-державних відносин: **інтеграційну, коопераційну, сепараційну та контрофакційну.**

2.1. Інтеграційна модель характеризується повним поглинанням релігійної складової життя суспільства державою.

В її основі лежить повне поглинання релігійної складової життя суспільства державою, характеризується значною інтеграцією релігійних і державних структур. У таких системах держава може мати значний вплив на релігійні установи, а релігійні норми і правила можуть впливати на державне законодавство і політику. Держава може встановлювати правила для релігійних організацій, контролювати їх фінансування і діяльність. Законодавство може бути сформоване з урахуванням релігійних принципів, а релігійні норми можуть бути інтегровані у правову систему. Держава може забезпечувати фінансову підтримку релігійних установ або, навпаки, вимагати від них певних фінансових внесків. Релігійні принципи можуть визначати соціальні норми та поведінку громадян, що призводить до злиття релігійних і світських аспектів життя¹⁸.

В інтеграційній моделі релігія може мати значний вплив на освітню систему. Це може включати введення релігійних навчальних курсів у державні школи, або ж створення релігійних навчальних закладів, які отримують державне фінансування. Це може привести до ситуацій, де релігійні постулати впливають на навчальний план та виховання молодого покоління.

У таких системах релігійні лідери можуть мати значний політичний вплив. Вони можуть бути частиною урядових структур або впливати на прийняття рішень через свою роль у суспільстві. Це може призвести до того, що політичні рішення будуть формуватися відповідно до релігійних переконань.

¹⁸ Cliteur P., Ellian A. The five models for state and religion: atheism, theocracy, state church, multiculturalism, and secularism. *ICL Journal*. 2020. Vol. 14, no. 1. P. 103–132. DOI: 10.1515/icl-2018-0056.

Релігійні організації можуть грати важливу роль у наданні соціальних послуг, таких як охорона здоров'я, освіта та допомога бідним. А держава може співпрацювати з релігійними установами у цих сферах або ж релігійні організації можуть отримувати державні ресурси для реалізації соціальних програм.

Держава може використовувати релігійну символіку та ритуали для підкріплення національної ідентичності або офіційних державних церемоній. Це може включати святкування релігійних свят на державному рівні або інтеграцію релігійних обрядів у державні події¹⁹.

У інтеграційній моделі релігійні організації можуть мати спеціальний правовий статус, що відрізняється від інших неприбуткових організацій. Це може включати особливі податкові пільги, регуляції або права, які не надаються іншим організаціям.

Такі моделі можуть впливати на міжнародні відносини, особливо якщо релігійна ідеологія має транснаціональний характер. Держава може використовувати релігійні зв'язки для формування зовнішньої політики або для впливу на міжнародні відносини.

Інтеграційна модель у свій час може призводити до конфліктів між релігійними та світськими інтересами, а також до проблем із забезпеченням прав релігійних меншин або невіруючих осіб. Це може бути джерелом соціальних і політичних напружень.

При такому підході до церковно-державних відносин конституційні документи можуть містити положення, які закріплюють особливий статус релігії у державі. Це може бути відображенням офіційної релігії або визнання релігійних норм як частини національного права. Може також бути створено спеціальне законодавство, що регулює відносини між релігійними та державними структурами²⁰.

А в свою чергу держава може вдаватися до примусових заходів для забезпечення дотримання релігійних норм і правил. Це може включати санкції для осіб, які порушують релігійні норми, або обмеження особистих свобод у сфері релігійних переконань.

Релігійні організації можуть утворювати політичні партії або альянси, які мають значний вплив на політичні процеси. Взаємодія між релігійними групами і політичними партіями може суттєво впливати на формування політики та національні рішення. Відповідно, релігія може стати важливим елементом національної ідентичності. Це може

¹⁹ Nieuwenhuis A. J. State and religion, a multidimensional relationship: some comparative law remarks. *International Journal of Constitutional Law*. 2012. Vol. 10, no. 1. P. 153–174. DOI: 10.1093/icon/mos001.

²⁰ Madeley J. A framework for the comparative analysis of church–state relations in Europe. *West European Politics*. 2003. Vol. 26, no. 1. P. 23–50. DOI: 10.1080/01402380412331300187.

посилювати шовіністичні настрої та визнання релігії як частини культурної спадщини країни, що може як згуртовувати, так і розділяти суспільство.

Важливим аспектом вплив такої моделі на релігійну свободу, коли релігійні свободи можуть бути обмежені, особливо для релігійних меншин або нових релігійних течій. Може також виникати питання про захист прав осіб, які не сповідують офіційно визнану релігію.

Ця модель часто має глибокі корені в історичному контексті та традиціях країни. Історичний досвід взаємодії релігії і держави, культурні особливості та традиції можуть впливати на форму і функціонування цієї моделі.

З часом ситуація може змінюватися у відповідь на соціально-політичні зворушення, глобалізацію та вплив міжнародних норм. Це може призводити до поступового зменшення або посилення інтеграції релігії і держави.

Отже, ця модель може мати як позитивні, так і негативні наслідки. З одного боку, це може забезпечити стабільність і гармонію в суспільстві, якщо релігійні цінності і норми підтримують соціальні інтереси. З іншого боку, вона може обмежувати релігійну свободу і права особистості, особливо якщо релігійні норми стають основою для державної політики²¹.

Ця модель церковно-державних відносин складною та багатогранною системою, що має суттєвий вплив на суспільство. Вона формує не лише політичний та правовий ландшафт країни, але й впливає на соціальні відносини, культурну ідентичність та індивідуальні права. Розуміння всіх аспектів цієї моделі допомагає краще оцінити її вплив і можливі наслідки для суспільства.

Вона може мати різні прояви в залежності від конкретного контексту та історичних умов. Вона може забезпечувати стабільність і єдність у суспільстві, але також може бути джерелом соціальних і політичних викликів. При цьому релігійна складова, як правило, домінує і підпорядковує собі всі або багато напрямків діяльності держави.

1.2 Коопераційна модель відрізняється наявністю стійких зв'язків і інтенсивною взаємодією держави і релігійних об'єднань не тільки в сфері релігії і віросповідання, а й в інших областях державного і суспільного життя.

Ця модель церковно-державних відносин справді характеризується тісними та стабільними зв'язками між державними урядами та церковними організаціями. При цьому підході релігійні інститути та

²¹ Krukowski J. *Prawo Unii Europejskiej a wartości chrześcijańskie*. Lublin : Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, 2012.

державні органи співпрацюють не лише у питаннях, безпосередньо пов'язаних з релігією, а й в інших сферах соціального і політичного життя.

Держава та релігійні організації можуть співпрацювати у сферах освіти, соціального забезпечення, охорони здоров'я, культурного розвитку тощо. Наприклад, релігійні організації можуть бути залучені до реалізації соціальних програм, надання допомоги малозабезпеченим, організації культурних подій.

У коопераційній моделі часто існує між церквою та державою система консультацій і партнерства з приводу законодавчих ініціатив, що можуть впливати на релігійну сферу, або ж з питань, які мають соціальне значення.

Держава може надавати фінансову підтримку релігійним організаціям для реалізації соціальних проектів або збереження культурної спадщини. У той же час, релігійні організації можуть отримувати ресурси для розвитку інфраструктури, освіти та інших важливих аспектів. Хоча взаємодія конструктивною, державні органи можуть встановлювати певні правила і регулювання, щоб забезпечити прозорість і ефективність співпраці, а також уникнути зловживань.

Це призводить до гнучкої та продуктивної співпраці між урядом та релігійними організаціями, яка охоплює широкий спектр суспільних і культурних аспектів.

Взагалі, при доброму розкладі все це може сприяти підвищенню соціальної стабільності і зменшенню соціальних напружень. Релігійні організації часто грають важливу роль у підтримці моральних і етичних норм у суспільстві, а також у збереженні культурних традицій. У деяких випадках релігійні лідери можуть бути залучені до процесу прийняття рішень або консультативних комітетів, що допомагає враховувати релігійні перспективи в державній політиці.

Коопераційна модель часто передбачає постійний, партнерський діалог між урядом та церквами, що допомагає виявляти та вирішувати проблеми, що можуть виникати в процесі співпраці, а також забезпечує краще розуміння і врахування потреб обох сторін. Взаємодія може допомогти в забезпеченні релігійних прав і свобод. Держава може працювати над гарантуванням прав релігійних меншин та сприяти толерантності та взаємоповазі серед різних релігійних груп.

Релігійні організації можуть мати важливий вплив на формування державної політики в питаннях, що стосуються етики і моралі, таких як сімейне право, права людини та інші соціальні питання.

Важливо враховувати історичний контекст і традиції кожної країни. У деяких країнах релігійні інститути мають глибокі корені і важливу

роль у культурному і суспільному житті, що впливає на характер і глибину коопераційних відносин з державою.

Цей тип церковно-державних відносин може бути гнучким та здатен адаптуватися до змін у суспільстві та політиці, що має включати адаптацію до нових соціальних реалій, таких як глобалізація, зміни в демографії або технологічний прогрес.

Релігійні організації часто беруть активну участь у допомозі під час кризових ситуацій, таких як природні катастрофи, гуманітарні кризи або соціальні конфлікти. Кооперація з державою може забезпечити ефективну мобілізацію ресурсів і допомоги, що підвищує ефективність реагування на такі ситуації.

Церкви можуть відігравати роль у формуванні освітньої політики, зокрема, через управління релігійними школами або навчальними закладами, що забезпечують навчання в контексті релігійних і моральних цінностей²².

В деяких випадках кооперація між урядом та церквами має впливати на міжнародні відносини. Релігійні об'єднання можуть мати міжнародні зв'язки та партнерства, які впливають на зовнішню політику і дипломатичні відносини держави²³.

Релігійні організації можуть мати економічний вплив, завдяки своєму майну, діяльності в сфері соціальних послуг або підприємницькій діяльності. Взаємодія з державою може включати питання оподаткування, регулювання і підтримки економічних ініціатив.

У рамках коопераційної моделі держава може активно працювати над захистом прав релігійних меншин, забезпечуючи їхню інтеграцію в суспільство і підтримуючи їхню ідентичність і практики.

Церкви можуть виступати як медіатори у конфліктах між різними соціальними групами. Їхній вплив може бути використаний для розв'язання соціальних напружень або культурних суперечок, що може бути частиною ширшої коопераційної стратегії.

Релігійні організації можуть впливати на законодавчі ініціативи через лобістську діяльність або участь у громадських обговореннях, що дозволяє враховувати релігійні та моральні аспекти при розробці нових законів або реформ.

Кооперація може проявлятися у спільних соціальних та культурних ініціативах, таких як організація фестивалів, культурних заходів, або

²² Krukowski J. *Prawo Unii Europejskiej a wartości chrześcijańskie*. Lublin : Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, 2012.

²³ Nieuwenhuis A. J. State and religion, a multidimensional relationship: some comparative law remarks. *International Journal of Constitutional Law*. 2012. Vol. 10, no. 1. P. 153–174. DOI: 10.1093/icon/mos001.

проектів, спрямованих на збереження культурної спадщини, що має призвести до розвитку культурної та релігійної толерантності, що важливим аспектом у багатонаціональних і багатоконфесійних суспільствах.

Коопераційна модель церковно-державних відносин представляє собою комплексний підхід до співпраці між державними урядами та церквами.

У цілому для цього типу відносин типовою рисою є наявність не лише стабільних та тісних зв'язків у сфері релігії та віросповідання, але й активно включає взаємодію у широкому спектрі соціальних, культурних і політичних аспектів²⁴.

Основні переваги цієї моделі полягають у можливості реалізації спільних соціальних проектів, забезпеченні соціальної стабільності, адаптації до змін у суспільстві та поліпшенні правового забезпечення релігійних свобод. Кооперація може також включати економічні, освітні та культурні ініціативи, а також активну роль у кризових ситуаціях і вирішенні соціальних конфліктів.

Однак така модель потребує чіткого регулювання і прозорості, щоб уникнути можливих зловживань і забезпечити рівновагу між інтересами держави та церков.

Перевагою цієї моделі є також гнучкість і здатність адаптуватися до змінюваних соціальних реалій, що дозволяє забезпечити ефективну та гармонійну взаємодію. У підсумку, коопераційна модель може слугувати важливим інструментом для досягнення соціальної гармонії й прогресу, за умов належного врегулювання та взаємоповаги між державними й релігійними структурами. Виділяється два різновиди коопераційної моделі: **ліберальна**, яка відрізняється формальним закріпленням принципу відокремлення релігії від держави, відсутністю офіційної релігії за наявності активного діалогу і співпраці церкви і державних інститутів у різних сферах (Австрія, Бельгія, Іспанія, Португалія, ФРН); і **офіційна**, що характеризується офіційним закріпленням будь-якої релігійної організації як державної при наявності багатосторонньої взаємодії з іншими релігійними організаціями (Великобританія, Греція, Данія, Ісландія, Норвегія, Фінляндія, Швеція, Японія).

Розглянемо більш детально **ліберальний підтип**. Це передбачає, що у Конституції або інших законодавчих актах чітко зазначено, що державні установи і релігійні організації незалежними один від одного.

²⁴ Madeley J. A framework for the comparative analysis of church–state relations in Europe. *West European Politics*. 2003. Vol. 26, no. 1. P. 23–50. DOI: 10.1080/01402380412331300187.

Релігійні переконання не повинні впливати на державну політику, і держава не повинна підтримувати жодну релігію. Держава не надає перевагу жодній релігії, і жодна релігійна організація не має спеціального статусу або привілеїв перед іншими.

Хоча церкви та державні інститути формально розділені, існує простір для взаємодії та співпраці. Це може проявлятися у формі консультацій, обговорень соціальних і етичних питань, участі релігійних груп у благодійних проєктах та інших формах партнерства.

Такий підхід дозволяє забезпечити свободу релігії та забезпечити плюралізм, одночасно підтримуючи конструктивний діалог між релігійними і державними структурами, що може сприяти гармонії в суспільстві.

Розширюючи деталі про ліберальний тип моделі церковно-державних відносин, можна виокремити кілька важливих аспектів. Ліберальна модель акцентує увагу на праві кожної особи вірити або не вірити в щось. Конституційні гарантії захищають індивідуальні права на свободу віросповідання, забезпечуючи, що релігійні переконання не стають підставою для дискримінації чи обмеження прав і свобод.

Держава утримується від будь-якого втручання в релігійні питання і не встановлює жодної релігії як офіційну. Це включає заборону на фінансування релігійних установ з державного бюджету або надання переваг певним релігійним групам.

Це передбачає рівний доступ всіх релігійних груп до державних ресурсів і послуг, а також рівне ставлення до всіх релігійних спільнот. Це допомагає уникнути конфліктів і непорозумінь між різними релігійними групами.

Незважаючи на формальне відокремлення, держава може активно співпрацювати з релігійними організаціями у сфері соціальних ініціатив, освіти, охорони здоров'я та благодійності. Це може включати партнерство в реалізації соціальних програм, консультації з релігійними лідерами або підтримку ініціатив, що відповідають загальним соціальним інтересам.

Ліберальна підхід передбачає, що державні органи можуть вести діалог з релігійними групами щодо етичних та моральних питань, але рішення в цих питаннях приймаються на основі світських критеріїв і в інтересах суспільства в цілому. У таких системах релігійні установи можуть діяти в рамках освітніх і культурних ініціатив, але їх діяльність регулюється таким чином, щоб забезпечити об'єктивність і неупередженість навчальних програм і культурних заходів.

Ліберальний тип відносин між урядами та церквами забезпечує баланс між повагою до релігійних переконань і принципами секуляризму, що допомагає уникнути конфліктів і забезпечити

гармонійне співіснування різних релігійних і світських поглядів в суспільстві.

Тут важливо звернути увагу й на відокремлення релігії від держави, що забезпечує захист релігійної свободи та плюралізму. У такій системі відсутня офіційна релігія, а держава підтримує нейтралітет і рівне ставлення до всіх релігійних спільнот. Незважаючи на це, забезпечується можливість конструктивного діалогу та співпраці між релігійними організаціями та державними інститутами в соціальних і культурних сферах. Такий підхід сприяє гармонійності суспільства, забезпечує свободу віросповідання і рівність прав усіх громадян, незалежно від їх релігійних переконань.

Розглянемо далі **офіційний підтип**. Тут маємо на увазі те, що у корпоративній моделі церковно-державних відносин релігійна організація може бути офіційно закріплена як державна, що означає, що певна релігійна конфесія має особливий статус або привілеї, надані державою.

Цей статус може включати фінансування з державного бюджету, особливі права або привілеї в сфері освіти, або інші форми підтримки. При цьому, важливо зазначити, що корпоративна модель зазвичай передбачає певну взаємодію між різними релігійними організаціями, але у випадку наявності єдиного державного релігійного органу або структури, інші релігійні організації можуть мати обмежений доступ до таких привілеїв або ресурсів.

Наприклад, в історії, церква в Англії є державною церквою, що є прикладом корпоративної моделі. Інші релігійні громади в Англії мають свою власну сферу діяльності, але офіційна церква (Церква Англії) має особливий статус і взаємодіє з державою на особливих умовах.

Релігійна організація, яка має статус державної, отримує офіційне визнання від держави. Це може включати правові привілеї, фінансову підтримку та можливість впливати на державну політику у сфері релігії, бо можуть бути визначені правила взаємодії між різними релігійними організаціями. Хоча одна релігія може мати державний статус, інші релігійні громади можуть також мати певні права та можливості, але їх вплив і ресурси можуть бути обмежені.

При реалізації цієї моделі держава може здійснювати контроль над релігійною діяльністю через певні інститути або органи, що можуть включати перевірку релігійних практик, навчальних програм та фінансових звітів. Законодавство та адміністративні норми можуть бути створені для визначення прав і обов'язків державної релігії, а також для регулювання взаємодії з іншими релігійними організаціями.

Державна релігія може мати особливу роль у публічному житті та культурі, включаючи вплив на освітні програми, церемонії, і навіть національні свята.

Цей тип відносин відрізняється від інших моделей, таких як світська модель, де релігія і держава відокремлені один від одного, або плюралістична модель, де держава забезпечує рівність між різними релігійними організаціями без надання жодній з них особливого статусу.

Корпораційна модель є характерною для деяких історичних та сучасних державних систем, де релігія та держава мають тісні зв'язки, що часто виявляється в специфічних формах підтримки та інтеграції релігійних інститутів у державний апарат.

Офіційний тип церковно-державних відносин характеризується формальною, часто законодавчо закріпленою взаємодією між релігійними організаціями та державними інститутами. Це може включати ряд аспектів.

Держава може визнати одну або декілька релігійних організацій як офіційні або державні. Це часто закріплюється в конституції або спеціальних законах. Офіційні релігійні організації можуть отримувати фінансову підтримку з державного бюджету, отримувати податкові пільги або інші ресурси.

Держава може здійснювати контроль за діяльністю релігійних організацій, що включає перевірки, регулювання фінансових аспектів та інші форми контролю, а також може встановлювати норми для релігійної практики, навчальних програм або релігійних служб.

У деяких випадках, державна релігія може мати спеціальні права, тоді як інші релігійні громади можуть мати обмежений доступ до публічних ресурсів.

При цьому типі відносин можуть бути встановлені формальні або неформальні механізми взаємодії між державними органами і релігійними організаціями, що забезпечують узгодженість у питаннях, що стосуються релігії²⁵.

Офіційна релігія може відігравати важливу роль у державних церемоніях, національних святах та інших публічних заходах. Державні інститути можуть впроваджувати релігійні елементи в освітніх програмах або забезпечувати релігійні навчання в державних школах.

Проілюструємо ці положення конкретними прикладами. У Великій Британії Церква Англії офіційною релігією, і монарх має титул

²⁵ Modood T., Sealy T. Developing a framework for a global comparative analysis of the governance of religious diversity. *Religion, State and Society*. 2022. Vol. 50, no. 4. P. 362–377. DOI: 10.1080/09637494.2022.2117526.

«Захисника віри». Ця церква отримує фінансування і має особливий статус у державних справах²⁶. У Греції Православна Церква офіційною релігією, і державні органи мають тісні зв'язки. До 2000 року Лютеранська церква Швеції була офіційною державною церквою, і хоча Швеція вже відокремила церкву від держави, релігія продовжує відігравати певну роль в публічному житті. Лютеранська церква офіційною релігією в Данії, і хоча країна має високу ступінь релігійної свободи, державна підтримка і фінансування церкви значними. Данія також має інші релігійні громади, які взаємодіють з державними інститутами, але церква домінуючою. А місто-державою Ватикан унікальним прикладом, де церква і держава однією і тією ж структурою.

У Ізраїлі, хоча держава світською, юдейська релігія має особливий статус у питаннях особистого статусу та релігійних обрядів, таких як шлюби та розлучення, також це впливає й на те, що особи єврейського походження, які сповідують Християнство (без різниці на конфесії) мають дуже обмежені права щодо так званої «репатріації» та отримання соц-паketу тощо. Цей приклад свідчить про те, що офіційний статус релігії може викликати конфлікти з правами людей, особливо у питаннях релігійної свободи та рівності.

У цілому офіційний статус релігії може бути предметом критики з боку міжнародних організацій, таких як ООН або Європейський суд з прав людини, особливо якщо це впливає на права меншин або свободу віросповідання.

В умовах секуляризації суспільства можуть виникати суперечності між офіційною релігією та світськими інтересами, зокрема можуть виникати спрчиняти суперечки щодо релігійної свободи та прав меншин, якщо інші релігії не мають рівного доступу до ресурсів і можливостей.

В офіційному типі відносин релігійна організація може бути визнана через конституційні норми або спеціальні закони. Наприклад, в деяких країнах існують статті в конституціях, які прямо зазначають, що певна релігія державною або має особливий статус. Можуть бути створені спеціальні державні органи або комісії, які займаються питаннями релігії, контролюють діяльність релігійних організацій і забезпечують виконання законів у цій сфері. Офіційні релігійні організації часто отримують фінансову підтримку від держави. Це може включати прямі субсидії, пільги на податки, або безкоштовне використання державної власності для релігійних потреб.

²⁶ Hunt S. Negotiating equality in the Equality Act 2010 (United Kingdom): church-state relations in a post-Christian society. *Journal of Church and State*. 2012. Vol. 55, no. 4. P. 690–711. DOI: 10.1093/jcs/ess078.

Держава може передавати релігійним організаціям власність, зокрема будівлі, землі або інші ресурси, необхідні для їх діяльності та ще може встановлювати правила для релігійних практик, таких як проведення богослужінь, освячення церковних обрядів та організація релігійних навчальних закладів.

Державний контроль може включати перевірки фінансових звітів релігійних організацій, щоб забезпечити прозорість у використанні державних коштів.

Офіційний статус однієї релігії може стимулювати або зобов'язувати інші релігійні організації до взаємодії або співпраці, що може проявлятися у спільних заходах, діалогах або формальних консультаціях. Інші релігійні організації можуть зіштовхуватися з обмеженнями в отриманні державних ресурсів або впливу на публічну політику. Держава може надавати певні пільги лише офіційній релігії, що може створювати нерівність.

Офіційна релігія може грати важливу роль у формуванні культурних та публічних заходів, таких як святкові церемонії, національні свята, релігійні фестивалі тощо. У деяких країнах, освітні програми можуть включати релігійні компоненти або мати національні курси, що ґрунтуються на офіційній релігії.

Офіційні церковно-державні відносини можуть еволюціонувати відповідно до соціальних змін, таких як зростання релігійної різноманітності або зміна суспільних цінностей.

Цей тип відносин може істотно варіюватися в залежності від історичного контексту, культурних традицій і політичної ситуації в кожній конкретній країні.

Офіційний статус релігії часто закріплений у національному законодавстві або конституції. Це може передбачати не лише права, але й обов'язки релігійних організацій, зокрема вимоги до їх діяльності та внутрішнього управління.

Офіційна релігія може впливати на політичні рішення, особливо в країнах, де церква має значний вплив на законодавчі чи виконавчі органи. Політики можуть враховувати релігійні інтереси при ухваленні рішень або формуванні державної політики.

Офіційна релігія може сприяти соціальній інтеграції, оскільки вона часто стає частиною національної ідентичності, вона може впливати на культурні норми і традиції, що виявляється у відзначенні свят, проведенні церемоній та формуванні моральних стандартів суспільства. Це може сприяти єдності, але також і створювати напруження у випадку культурної або релігійної різноманітності.

Порівняння церковно-державних відносин у різних країнах допомагає зрозуміти різноманітність моделей. Наприклад, в Ірану існує

ієрократична система, де релігія і державна влада практично зливаються, тоді як у Франції релігія і держава мають чітке розмежування в рамках світського підходу.

Офіційні релігійні організації можуть мати значний вплив на громадянське суспільство, включаючи участь у соціальних програмах, благодійності та освіти. Це може стати важливою частиною державних ініціатив або політики соціальної підтримки.

Взаємодія офіційних релігійних структур з іншими соціальними або політичними групами може призводити до суперечок, особливо в питаннях, що стосуються соціальних змін або прав меншин.

Офіційний статус релігії може змінюватися під впливом соціально-політичних змін. Наприклад, країни можуть переходити від моделі державної релігії до світської або плюралістичної моделі в умовах демократизації або соціальної трансформації. Офіційні релігійні організації можуть пристосовуватися до сучасних викликів, таких як глобалізація, релігійна різноманітність та соціальна зміна, щоб зберегти свою релевантність і вплив.

Багато країн, що традиційно мали офіційну релігію, все більше переходять до моделей, де релігія і держава відокремлені. Це може бути частиною ширшого тренду до секуляризації та релігійної нейтральності²⁷.

Зростання глобалізації і релігійного плюралізму ставить нові виклики для офіційних релігій, спонукаючи їх адаптуватися до нових умов та забезпечувати рівність між релігійними групами. Офіційний тип церковно-державних відносин складним і багатогранним, і розуміння його нюансів може допомогти краще зрозуміти, як релігія і держава взаємодіють у різних суспільствах. Ви сказали:

Офіційний тип церковно-державних відносин специфічною формою взаємодії між релігійними організаціями та державними структурами, що характеризується формальним визнанням певної релігії як державної або офіційної. Цей тип відносин має кілька ключових аспектів.

Офіційна релігія закріплена в конституціях або спеціальних законах, що визначає її особливий статус та привілеї. Це може включати фінансову підтримку, податкові пільги та регуляторний контроль²⁸.

Офіційний статус релігії може піддаватися критиці з боку міжнародних організацій, особливо якщо це впливає на права меншин

²⁷Ferrari S. Law and religion in a secular world: a European perspective. *Ecclesiastical Law Journal*. 2012. Vol. 14. P. 355–370. DOI: 10.1017/S0956618X1200035X.

²⁸Onwuegbuchula S. P. C. Religion versus state and the struggle for control in society's developmental arena. *Acta Academica*. 2019. Vol. 51, no. 2. P. 1–20. DOI: 10.18820/24150479/aa51i2.1.

або релігійну свободу. Країни з офіційними релігіями можуть зіткнутися з викликами у світлі глобалізації та релігійного плюралізму.

Офіційний тип церковно-державних відносин може суттєво впливати на структуру суспільства і політичні процеси. Він має як переваги, так і виклики, і його роль може змінюватися в залежності від соціальних, політичних і культурних умов. Розуміння цих відносин важливим для аналізу сучасних державних систем та їх взаємодії з релігійними інститутами.

2.3. Сепараційна модель характеризується одностороннім впливом держави на церкву у формі регулювання і контролю, в той час як релігійні організації впливу на державні інститути практично не роблять (Нідерланди, США, Франція та ін.)²⁹. В цій моделі держава встановлює регуляції та контролює церкви, а при тому релігійні організації мають обмежений або нульовий вплив на державні інститути. Це може включати, наприклад, регулювання фінансових аспектів, призначення релігійних лідерів, контроль над місцями поклоніння або навіть заборону релігійних практик, які суперечать законодавству.

Такі відносини можуть виникати в країнах, де держава прагне контролювати релігійні справи для забезпечення стабільності або з інших причин. Водночас, релігійні організації можуть мати обмежене або ж зовсім відсутнє право впливати на державну політику, що може зменшувати їх можливість для участі в суспільному житті або в політичних процесах. Залежно від конкретної країни та її історичних та культурних умов, ступінь сепарації та її прояви можуть варіюватися³⁰.

Наведемо декілька прикладів країн, де сепараційна модель церковно-державних відносин проявляється через односторонній вплив держави на релігійні організації.

Почнемо з Європи. Франція відома своєю політикою «laïcité» (світськості), яка встановлює чітку сепарацію церкви та держави. За Законом 1905 року про розподіл церковних і державних справ, церква і держава офіційно відокремлені. Держава контролює фінансування релігійних організацій та не дозволяє релігійним групам впливати на державні справи. Всі релігійні групи повинні бути зареєстровані як асоціації. Релігійні символи заборонені в державних школах, а релігійні організації повинні зареєструватися як асоціації, щоб отримати юридичний статус.

²⁹ Walsh J. Religion: church and state in Europe and the Americas. In: *The New Cambridge Modern History* / ed. C. W. Crawley. Cambridge : Cambridge University Press, 1965. P. 146–178.

³⁰ Menchik J. Soft separation democracy. *Politics and Religion*. 2018. Vol. 11, no. 4. P. 863–883. DOI: 10.1017/S1755048318000329.

В Азії ми теж бачимо подібні явища. Туреччина також має модель секуляризації, що передбачає суттєвий контроль держави над релігією. Державний орган, відомий як Діянет, контролює всі аспекти ісламу в країні, включаючи призначення імамів та контроль над релігійними навчальними закладами. Релігійні організації мають обмежений вплив на політичні процеси, і держава регулює релігійну практику в межах своїх інтересів.

В Китаї існує жорсткий контроль над релігійними організаціями, що вписується у рамки авторитарного управління. Релігійні групи повинні бути зареєстровані та працювати в рамках державних структур. Релігійні лідери часто контролюються урядом, і будь-яка форма незалежної релігійної діяльності без офіційного дозволу може бути заборонена. Релігійні організації мають обмежений вплив на політику, і їхня діяльність регулюється, щоб не загрозувати державному контролю.

Ці приклади ілюструють, як сепараційна модель церковно-державних відносин може проявлятися у різних країнах, де держава має значний вплив на релігійні організації та обмежує їхній вплив на політику і суспільні процеси.

Отже, при цьому типі відносин держава контролює релігійні організації через реєстрацію та регуляцію. Незареєстровані релігійні групи можуть бути заборонені. Релігійні організації повинні працювати в межах законодавства, і їхня діяльність жорстко регулюється

Сепараційна модель церковно-державних відносин також характеризується чітким розмежуванням і контрольованим взаємодією між релігійними і державними інститутами, коли держава контролює і регулює релігійну діяльність через закони та нормативні акти. Це може включати правила щодо реєстрації релігійних організацій, фінансування релігійних структур, призначення релігійних лідерів тощо.

А при тому релігійні організації мають обмежений або нульовий вплив на державну політику. Їхні можливості впливати на законодавство та державну політику строго обмежені.

Релігійні організації зазвичай не отримують фінансової підтримки від держави і повинні самостійно забезпечувати своє фінансування через добровільні пожертви та інші джерела.

Релігійні організації зазвичай мають статус асоціацій або некомерційних організацій, а не державних установ. Це дозволяє їм мати автономію у питаннях внутрішнього управління, але зберігає контроль з боку держави.

Держава може встановлювати правила, які обмежують певні релігійні практики або обряди, якщо вони вважаються небезпечними

або суперечать державним інтересам. У деяких випадках може бути заборонена релігійна пропаганда або просвітницька діяльність, яка не схвалена державою.

Держава часто здійснює моніторинг релігійних практик, щоб забезпечити їх відповідність закону. Це може включати перевірки релігійних обрядів, проповідей та публічних заходів. Релігійні публікації можуть підлягати цензурі або перевірці, щоб уникнути розповсюдження ідей, які можуть суперечити державній політиці. В деяких країнах можуть бути заборонені релігійні школи або семінарії, або ж їх діяльність може бути строго регульована, щоб забезпечити відповідність державним освітнім стандартам, бо держава може встановлювати вимоги до навчальних планів релігійних установ, щоб запобігти розповсюдженню ідей, які вважаються небажаними.

Релігійні організації зазвичай повинні виконувати вимоги для отримання юридичної особи, такі як реєстрація, подання фінансових звітів і дотримання певних норм. Більш того: церкви можуть бути зобов'язані взаємодіяти з державними органами для отримання дозволів на діяльність, організацію подій або навіть внесення змін до своїх статутів. У публічних місцях можуть бути обмежені або заборонені релігійні церемонії і процесії, щоб підтримувати нейтральність держави в релігійних питаннях.

Релігійні символи та обряди можуть бути заборонені в державних установах і публічних службах, щоб уникнути вигляду переваги однієї релігії над іншою.

Церкви зазвичай не мають права брати участь у політичних кампаніях або підтримувати політичні партії. Будь-яка діяльність, що може бути сприйнята як політична, зазвичай контролюється або забороняється.

Уряд може по-різному ставитися до різних релігійних груп. Наприклад, одні релігії можуть підлягати більш строгому контролю або регуляції, ніж інші.

Релігійні організації не мають впливу на розробку або прийняття законів. Законодавчі процеси зазвичай ведуться без урахування релігійних інтересів.

Ці риси допомагають зрозуміти, як сепараційна модель функціонує в практиці і як вона визначає межі взаємодії між державними і релігійними інститутами.

Підводячи підсумки, зазначимо, що сепараційна модель церковно-державних відносин є системою, що визначає чітке розмежування і контроль між релігійними і державними інститутами. Держава тут встановлює регуляції та контроль над релігійними організаціями, визначаючи їхні права і обов'язки. Це може включати реєстрацію,

фінансування, контроль над релігійними практиками і обмеження впливу на державні справи. Релігійні організації зазвичай не отримують фінансову підтримку від держави і повинні самостійно забезпечувати своє функціонування. Вони мають обмежений вплив на державну політику і законодавство.

Релігійні символи і практики часто заборонені в державних установах і публічних закладах. Держава забезпечує світськість, щоб уникнути впливу релігії на державні справи. Релігійні організації повинні дотримуватися юридичних вимог для отримання і підтримання статусу юридичної особи. Це включає реєстрацію, подання фінансових звітів і дотримання державних норм. Держава контролює і регулює релігійні обряди, публічні церемонії і релігійне навчання, щоб забезпечити відповідність державним стандартам і уникнути конфліктів з державною політикою.

Релігійні організації не мають права брати участь у політичних кампаніях або впливати на державні рішення. Законодавчі процеси здійснюються без урахування релігійних інтересів.

У цілому, сепараційна модель церковно-державних відносин спрямована на забезпечення чіткої межі між релігійними і державними сферами, з метою підтримання світськості та нейтральності держави щодо релігійних питань. У такій системі держава здійснює контроль над релігійними організаціями, щоб уникнути їхнього впливу на державні справи і забезпечити дотримання законів. Це дозволяє підтримувати баланс між релігійними і політичними інтересами, але також може обмежувати свободу релігійної практики і вплив релігійних груп на суспільні та політичні процеси.

2.4. Конфронтаційна модель відрізняється дискримінаційною політикою держави щодо всіх релігійних організацій, державною пропагандою атеїзму.

Ця модель взаємин між державою та релігійними організаціями передбачає, що держава активно протидіє релігії, включаючи дискримінаційну політику щодо релігійних груп та пропаганду атеїзму.

Це може проявлятися через ряд заходів, таких як:

1. Введення жорстких законів, які обмежують діяльність релігійних організацій або забороняють певні релігійні практики.

2. Активна підтримка атеїстичних ідеологій через освітні програми, медіа та інші канали комунікації.

3. Негативне ставлення до релігійних груп на рівні суспільства і держави, включаючи перешкоджання їхньому розвитку, а також обмеження їхніх прав і свобод.

4. Можливе переслідування або криміналізація релігійних практик, особливо якщо вони суперечать офіційній ідеології.

Ця модель протилежною до більш ліберальних підходів, які підтримують свободу віросповідання і рівний статус релігійних організацій. Вона зазвичай асоціюється з авторитарними або тоталітарними режимами, де контроль над ідеологією та культурою важливим аспектом управління.

Держава може намагатися контролювати або впливати на релігійні організації, призначаючи лояльних до неї лідерів, або вимагаючи звітності про їх діяльність.

Уряд може проводити кампанії для дискредитації релігійних вірувань і практик, нав'язуючи атеїстичні ідеї через освіту, науку та медіа. В деяких випадках ця модель може включати спроби примусового знищення релігійних традицій та культури, зокрема через культурну асиміляцію та нав'язування домінуючої ідеології. Влада може використовувати цензуру для обмеження можливостей релігійних організацій публічно висловлювати свої переконання і поширювати свою віру. Одночасно держава може активно просувати атеїстичні чи анти-релігійні повідомлення через мас-медіа, літературу і мистецтво.

В умовах конфронтаційної моделі можуть мати місце репресії проти релігійних меншин або активістів, включаючи арешти, штрафи, ув'язнення, або навіть насильство. Релігійні організації або їхні члени можуть зазнавати дискримінації в соціальному та економічному житті, наприклад, в трудовій сфері або при доступі до державних послуг. Влада, як законодавча, так й виконавча на місцях,

може вводити кримінальні санкції за практикування релігійних обрядів або за пропаганду релігійних ідей. Це може вважатися як легкі правопорушення, так і серйозні злочини.

Для підтримки атеїстичної або антирелігійної політики представники уряду можуть використовуватися публічні акції, демонстрації, або навіть спеціально організовані події для приниження релігійних організацій і їхніх речників, а також проводити соціальні експерименти, спрямовані на спробу «перепрограмування» суспільної свідомості або зниження впливу релігії на соціальні процеси.

Влада активно просуває атеїстичні або анти-релігійні ідеї через освітні системи, медіа та інші канали комунікації. Це може включати державну пропаганду, яка дискредитує релігію і просуває світогляд, який суперечить релігійним переконанням.

Релігійні активісти і лідери можуть зазнавати переслідувань, включаючи арешти, торттури, ув'язнення або навіть страти. Переслідування може бути спрямоване як на окремих осіб, так і на цілі релігійні громади.

Уряд може намагатися контролювати або впливати на релігійні організації, призначаючи лояльних до неї лідерів або вимагаючи

звітності. Це може також включати спроби інтеграції релігійних груп у державну структуру для забезпечення їхньої лояльності.

Влада може проводити кампанії для зміни соціального сприйняття релігії, наприклад, через публічні акції, культурні програми або інші заходи, які сприяють формуванню негативного ставлення до релігійних практик і організацій. З цією метою можуть проводитися й пропагандистські кампанії для формування негативного сприйняття релігії серед населення, щоб зменшити соціальну підтримку релігійних організацій, а також можуть вноситися зміни в конституцію або інші закони для офіційного закріплення атеїзму як державної ідеології або для обмеження прав релігійних організацій, можуть бути організовані кампанії для дискредитації релігійних лідерів, шляхом підозрілих звинувачень або публічних нападок на їхню моральність і добросовісність.

Конфронтаційна політика може мати негативний вплив на міжнародні відносини, зокрема на стосунки з країнами, де релігійні свободи важливим аспектом зовнішньої політики або міжнародних стандартів.

Наведемо історичні приклади. Так, у *період епохи занепаду Римської імперії, особливо між I та III століттями* до 313 року, християни справді піддавались серйозним переслідуванням. Це було пов'язано з рядом факторів, включаючи релігійну нетерпимість та політичні інтереси.

Християни відмовлялись визнавати імператора як бога, що вважалося актом бунту проти римської традиції і державного порядку. Але при тому Християнство стало досить популярним і його прихильники збільшилися, що могло загрожувати стабільності імперії. Імператори могли бачити в християнах потенційну загрозу для свого авторитету та контролю над імперією.

Християн часто арештовували, катували та засуджували до страти, щоб примусити їх зректися своєї віри. Переслідування часто проводилися публічно, щоб виставити християн як антисоціальних і навіть небезпечних для суспільства. Римська влада використовувала публічні страти для демонстрації сили і в якості засобу залякування. Це допомагало підтримувати імперський порядок і підкріплювати ідею про те, що християнство загрозою для існуючих соціальних і релігійних структур. Пропаганда через переслідування допомагала формувати негативний імідж християн у суспільстві, що сприяло ще більшій соціальній ізоляції та нерозумінню з боку римських громадян.

Переслідування християн продовжувалися до початку IV століття, коли імператор Костянтин Великий видав Едикт Міланський у 313 році,

який легалізував християнство і поклав край систематичним переслідуванням.

Французька революція наприкінці XVIII століття (1789-1799) важливим прикладом конфронтаційної моделі у відносинах між державою та релігійними організаціями. Під час революції державна політика стосовно релігії стала радикальною і часто ворожою до церкви. Відразу після початку революції було націоналізовано церковне майно, яке стало власністю держави. Це було частиною ширшої кампанії з контролю над релігійними ресурсами і зменшення економічного впливу церкви. Монастирі та багато церковних установ були закриті, а їхнє майно конфісковане або перепрофільоване для державних цілей.

Революційний уряд активно просував ідеї секуляризму й антиклерикалізму. Видавалися брошури і публікації, які критикували церкву і релігійну ієрархію як символи старого феодального порядку.

Декларація прав людини і громадянина (1789) проголосила свободу віросповідання, але революційний уряд одночасно зменшив вплив релігії на державні справи і суспільне життя. Багато священнослужителів були піддані переслідуванням або арештам. Часто їх звинувачували в контрреволюційній діяльності або у співпраці з противниками революції. Революційний уряд встановив контроль над церквою через законодавчі акти, які регулювали діяльність релігійних організацій. Закон про церковний імідж (1790) вимагав від священнослужителів присяги на вірність новому порядку.

Державний контроль поширювався і на релігійні свята та обряди. Наприклад, Революційний календар, запроваджений в 1793 році, замінив традиційні релігійні свята на світські дати. Релігійні статуї, ікони та святині часто були знищені або демонстровано як символи старого режиму. Революційні уряди намагалися змінити культурні і соціальні норми, замінивши релігійні цінності новими республіканськими ідеалами.

Революційний період призвів до серйозного розриву між церквою і державою. Вплив католицької церкви був значно зменшений, і релігійні традиції зазнали серйозних змін. Революція суттєво змінила соціальну структуру і культурні норми Франції, зокрема вплинула на відносини між релігією і державою.

Отже, французька революція продемонструвала, як радикальні соціально-політичні зміни можуть вплинути на релігійні інститути і практики, відзначаючи період, коли релігія стала об'єктом систематичного державного тиску і маніпуляцій.

У **XX-му столітті Мексика** пережила значні політичні та соціальні зміни, які мали суттєвий вплив на релігійні практики в країні. Особливо

важливими були події, що відбулися в 1920-х та 1930-х роках, коли Мексика зазнала серйозних змін у своєму підході до релігії.

Мексиканська революція (1910-1920) призвела до значних соціальних і політичних змін в країні. Уряд, який прийшов до влади після революції, був налаштований на секуляризацію суспільства і обмеження впливу церкви. Нова Конституція, прийнята в 1917 році, включала ряд антицерковних положень. Вона встановила обмеження на діяльність релігійних організацій, зокрема забороняла їм володіти землею і займатися політичною діяльністю. Конституція також забороняла релігійні обряди у публічних місцях.

Протягом 1920-х років уряд активно реалізував антицерковну політику, яка включала конфіскацію церковного майна та обмеження на релігійні практики.

Крістрейрос (1926-1929): Релігійний конфлікт, відомий як Крістрейрос або Крістерська війна, розгорівся через урядові заходи, які обмежували релігійну свободу. Католицькі активісти, які виступали проти цих обмежень, влаштували повстання, яке переросло в масштабний збройний конфлікт. У результаті конфлікту уряд змушений був піти на компроміси, і в 1929 році був підписаний Латеранський договір, який частково пом'якшив антицерковні заходи.

Після завершення Крістерської війни уряд почав м'якше ставитися до церкви, і частина обмежень була знята. У 1940-х роках церква знову почала відновлювати свою роль у суспільному житті Мексики, хоча релігійні практики все ще залишалися під контролем держави.

Протягом другої половини ХХ століття релігійна свобода в Мексиці продовжувала розвиватися, і церква змогла відновити своє положення в суспільстві.

Отже, в 20-му столітті Мексика пройшла через періоди суворого контролю над релігією і переслідувань, але також спостерігалася еволюція у відносинах між державою і церквою, що призвело до відновлення релігійних прав у країні.

Сталінський радянський Союз (1924-1953) класичним прикладом конфронтаційної моделі у взаєминах між державою і релігійними організаціями. Політика Йосипа Сталіна щодо релігії була радикальною і включала численні заходи з метою ліквідації релігійного впливу в суспільстві. Ось як реалізовувалася ця політика:

Протягом сталінського періоду відбулося закриття тисяч церков, монастирів і мечетей. Множинні релігійні організації були ліквідовані, а їхнє майно конфісковане або перепрофільоване. Державна політика спрямовувалася на обмеження або повну заборону релігійної діяльності. Віра і релігійні практики стали підлягати жорсткому контролю та цензурі.

Комуністичний режим активно просував атеїзм через освітні системи, медіа, літературу і мистецтво. Атеїзм був офіційно підтримуваною ідеологією, а релігія представлялася як пережиток минулого. Влада організувала публічні кампанії, які дискредитували релігію і релігійних лідерів, представляючи їх як ворогів держави і революції. Священнослужителі, монахи і інші релігійні діячі часто ставали жертвами репресій. Багато з них були арештовані, вислані до таборів або розстріляні. Релігійні лідери могли бути звинувачені в антирадянській діяльності або шпигунстві, що призводило до жорстоких покарань.

Влада контролювала діяльність релігійних організацій, змушуючи їх підкорятися державній політиці. Незалежні релігійні групи зазнавали переслідувань. Для контролю за релігією були створені державні органи, такі як Рада у справах релігій, які намагалися маніпулювати релігійними організаціями і їх діяльністю в інтересах держави.

Релігійні пам'ятки, такі як церкви, монастирі та інші культові об'єкти, часто знищувалися або перетворювалися на світські об'єкти. Держава намагалася витіснити релігійні традиції з суспільного життя і замінити їх комуністичними цінностями. Релігійні практики були значно зменшені, а релігійні громади практично знищені. Наслідки конфронтаційної політики залишалися відчутними навіть після смерті Сталіна і протягом багатьох років в радянському суспільстві.

Політика сталінського періоду була частиною більш широкої комуністичної стратегії по створенню нового соціалістичного суспільства, в якому релігія мала бути витіснена і знищена як частина процесу секуляризації та ідеологічної монополії.

Китай під час правління Мао Цзедуна також значним прикладом реалізації конфронтаційної моделі у відносинах між державою і релігійними організаціями. Політика Мао Цзедуна, особливо в період Культурної революції (1966-1976), була радикальною у своєму ставленні до релігії. Ось кілька ключових аспектів цієї політики:

Багато релігійних будівель, таких як храми, церкви і мечеті, були закриті. Релігійні організації зазнали обмежень або були повністю заборонені. Релігійні обряди, церемонії та ритуали були заборонені або піддані жорсткому контролю. Релігійні об'єкти і святині часто були знищені. Мао Цзедун і Комуністична партія Китаю активно просуvalи атеїстичні ідеї через освітні системи, медіа і культурні програми. Релігія була представлена як "опіум для народу" і "залишки феодалізму", а паралельно проводилися кампанії для формування ідеологічного контролю, зокрема через пропаганду ідеології комунізму як єдиного правильного світогляду.

Релігійні лідери та активісти часто зазнавали переслідувань. Можливі санкції включали арешти, торттури і навіть страти. Духовні практики часто ставали об'єктом критики під час масових кампаній, таких як "Антикласова кампанія", де будь-яка форма релігійної діяльності могла бути розглянута як акт опору.: Після 1949 року, коли Комуністична партія прийшла до влади, вона намагалася перетворити релігійні інститути в державні структури, що підлягали комуністичному контролю. Влада запровадила офіційні релігійні організації, такі як Китайська патріотична католицька асоціація і Релігійна асоціація Китаю, які діяли під контролем держави і були лояльні до комуністичного режиму.

«Культурна» революція спричинила широкомасштабне знищення релігійних і культурних об'єктів, включаючи літературні та архітектурні пам'ятки. Держава намагалася змінити культурні норми, просуваючи комуністичні цінності і ідеї як заміну традиційним релігійним переконанням.

Політика Мао Цзедуну виявилася дуже руйнівною для релігійного життя в Китаї. Релігійні практики і традиції були значно обмежені, а релігійні організації і лідери піддалися жорстоким репресіям. Вплив цієї політики на культурну і соціальну структуру Китаю був значним, ведучи до тривалих наслідків для релігійного і культурного життя країни.

Після смерті Мао Цзедуну і початку реформ Ден Сяопіна в кінці 1970-х і на початку 1980-х років, Китай почав поступово відновлювати релігійні свободи, але спадок конфронтаційної політики все ще відчутний у релігійному ландшафті країни.

Албанія дійсно яскравим прикладом реалізації конфронтаційної моделі в ХХ столітті. Протягом тривалого періоду, особливо за часів комуністичного режиму Енвера Ходжі, Албанія проводила радикальну ідеологічну кампанію проти релігії. У 1967 році, в рамках політики атеїзму, Албанія проголосила себе першою в світі атеїстичною державою. В конституцію були внесені положення, що забороняють будь-які релігійні організації та практики. Релігійні заклади, такі як церкви, мечеті і монастирі, були закриті, а їхнє майно конфісковане або знищене. Комуністичний режим активно просував атеїзм через всі канали комунікації, включаючи освіту, медіа і культуру. Випускалися брошури і книги, що дискредитували релігійні вірування. У навчальних закладах нав'язувалася атеїстична ідеологія, і релігійні предмети були виключені з навчальних планів.

Релігійні діячі зазнавали переслідувань, включаючи арешти, ув'язнення і навіть страти. Ті, хто практикував релігію або був підозрюваний у релігійних переконаннях, часто піддавалися жорстоким

покаранням. Влада проводила кампанії, щоб виявити і покарати тих, хто таємно практикував релігію.

Держава намагалася витіснити релігійні традиції та практики з суспільного життя, забороняючи релігійні обряди і знищуючи релігійну ідентичність.

Держава намагалася вплинути на культурні норми і цінності, просуваючи комуністичні ідеали як єдині прийнятні в соціальному житті. Влада впливала на сімейне життя, забороняючи релігійні обряди, такі як хрестини чи обряди одруження в релігійних традиціях.

Політика конфронтації з релігією в Албанії призвела до серйозних соціальних і культурних наслідків. Релігійна діяльність була майже повністю знищена, а релігійні традиції і спадщина значною мірою стерті з колективної пам'яті суспільства. Протягом кількох десятиліть Албанія була однією з найбільш жорстоких атеїстичних держав у світі.

Таким чином, приклад Албанії у ХХ столітті дійсно ілюструє застосування конфронтаційної моделі у відносинах між державою та релігійними організаціями, демонструючи, як радикальна політика може вплинути на соціальну структуру і культурні традиції.

У *сучасному Туркменістані* (2020-ті роки) ситуація з релігійною свободою та правами меншин досить складною. Республіка Туркменістан, розташована в Центральній Азії, має суворі обмеження на релігійну діяльність, які контролюються державою. У Туркменістані всі релігійні групи повинні бути зареєстровані у державних органах. Процес реєстрації складним і часто довготривалим, що ускладнює діяльність незалежних релігійних організацій. Незареєстровані релігійні організації, як правило, зазнають репресій. Це включає обмеження на проведення релігійних служб і зборів.

Християнські громади, зокрема протестантські групи, стикаються з серйозними труднощами. Відомо про випадки арештів та переслідувань за несанкціоновану релігійну діяльність. Влада стежить за діяльністю релігійних груп і може вжити заходів проти тих, хто не дотримується правил. Конституція Туркменістану проголошує свободу віросповідання, але на практиці права релігійних меншин часто порушуються через державний контроль і репресії. Влада активно контролює ідеологічний простір і намагається підтримувати свою ідеологію, що включає певні елементи культів особи щодо політичного лідера.

Міжнародні правозахисні організації часто критикують Туркменістан за порушення прав людини, зокрема у сфері свободи віросповідання. Це включає звіти про арешти, переслідування та інші репресії.

Таким чином, релігійні групи в Туркменістані, включаючи християнські громади, живуть в умовах значного контролю і обмежень, що робить релігійну діяльність і практику вільним викликом у країні.

У Північній Кореї, свого роду «еталонній» країні тоталітаризму, релігійна свобода практично не існує, а релігійні практики підлягають жорсткому контролю та репресіям з боку держави. Північна Корея офіційно проголошує себе атеїстичною країною, і комуністична ідеологія домінує над релігійними переконаннями. Влада просуває ідеї, що суперечать релігійним віруванням, і зображує релігію як загрозу для своєї політичної влади.

Багато релігійних груп існують в підпіллі і вкрай ризикують за свою діяльність. Відомо про численні випадки переслідувань та репресій проти християн і представників інших релігій. В Північній Кореї існують кілька державних релігійних організацій, які зазвичай виступають як інструменти для показу зовнішньому світу фальшивої картини релігійної свободи. Ці організації не мають реальної свободи і контролюються владою.

Міжнародні правозахисні організації та інші спостерігачі регулярно критикують Північну Корею за грубі порушення прав людини, зокрема за жорстокі репресії релігійних вірян. Існують деякі гуманітарні та релігійні місії, які намагаються допомогти в Північній Кореї, але їх діяльність строго контролюється владою, і вони часто мають обмежений доступ до місцевих громад.

Таким чином, релігійна свобода в Північній Кореї практично відсутньою, і релігійні практики підлягають суворому контролю та репресіям з боку держави. Релігійні діячі зазнавали переслідувань, включаючи арешти, ув'язнення і навіть страти. Ті, хто практикував релігію або був підозрюваний у релігійних переконаннях, часто піддавалися жорстким покаранням. Влада проводила кампанії, щоб виявити і покарати тих, хто таємно практикував релігію.

У сучасній Білорусі (2010-2020 роки) ми теж бачимо дискримінацію релігійних організацій, які не мають офіційного статусу.

Ці приклади демонструють різні аспекти конфронтаційної моделі, включаючи активні кампанії проти релігії, пропаганду атеїзму, контроль і репресії, які використовуються для підтримки державної ідеології та зниження впливу релігійних організацій. У ХХ столітті тоталітарні режими часто ставали на шлях переслідувань релігійних груп, включаючи християн. Ці режими, орієнтуючись на ідеологічний контроль і центральну роль держави, вбачали релігію як загрозу своєму авторитету і соціальному порядку. У більшості випадків переслідування включали конфіскацію церковного майна, обмеження релігійних

практик, арешти і навіть страти. Релігійні громади часто опинялися в підпіллі або підлягали жорсткому контролю.

Ця модель може мати серйозні наслідки для свободи віросповідання і загального стану прав людини в країні. Вона часто зустрічається в системах, де існує сильний контроль з боку держави або де ідеологічні суперечності особливо гострими. Держава може домінувати в освітній сфері, забороняючи релігійні навчальні заклади або контролюючи навчальні плани так, щоб виключити релігійні погляди або дискредитувати релігійні вірування.

Загалом, конфронтаційна модель взаємин між державою та релігійними організаціями призводить до серйозних порушень прав і свобод людини, зокрема свободи віросповідання. Вона часто асоціюється з авторитарними або тоталітарними режимами, де контроль над ідеологічним і культурним життям суспільства є важливим аспектом політичної влади. В умовах конфронтаційної політики релігійні організації можуть стати об'єктом систематичного тиску, що може призвести до серйозних соціальних і культурних наслідків, включаючи конфлікти, розподіл суспільства і порушення соціальної гармонії.

3. Реалізація моделей взаємовідносин релігійних організацій та інститутів державної влади в різних країнах

В якості порівняльного матеріалу немає необхідності наводити всі правові форми взаємодії держави і релігійних конфесій в країнах де реалізується так чи інша модель. Досить розглянути приклади співпраці в наступних сферах:

- 1) навчання релігії в муніципальних і державних навчальних закладах.
- 2) положення спеціальності «теологія» в системі вищої освіти.
- 3) форми задоволення релігійних потреб військовослужбовців проходять дійсну службу в збройних силах.
- 4) форми соціальної діяльності релігійних організацій.

Незважаючи на те, що законодавчо в різних країнах закріплені різні форми відносин держави та релігійних інститутів, на практиці вони можуть виглядати надзвичайно схожими.

Наприклад, як у Федеративній Республіці Німеччина, де Католицька, Євангелічна і деякі інші церкви мають статус корпорацій публічного права, у той час як інші релігійні громади від держави повністю відокремлені і розглядаються як приватні корпорації. Несуть своє служіння військовослужбовці (як правило в чинах офіцерів) виконують функції «капеланів», тобто здійснюють духовне окормлення військовослужбовців.

Цей приклад, говорить про необхідність розуміння того, що ті чи інші декларативні заяви або акти державної влади, зовсім не детермінують правового становища релігійних організацій в цих країнах.

Тобто рівень захищеності прав і свобод громадянина в області свободи совісті не завжди безпосередньо залежить від задекларованих принципів.

Республіка Фінляндія класичним прикладом держави з офіційно визнаною державною церквою. В Фінляндії Євангелічно-Лютеранська церква офіційною державною церквою, і її статус визначається як Конституцією, так і окремими законами.

Конституція Фінляндії (яка була прийнята в 1999 році) визнає Євангелічно-Лютеранську церкву як "державну церкву" і гарантує їй особливий статус. Закон про церкву (Church Act) детально регулює відносини між державою та церквою, включаючи фінансування, організаційні питання та інші аспекти.

Цей статус надає Євангелічно-Лютеранській церкві певні привілеї та обов'язки, зокрема право на державне фінансування через податки, які збираються з членів церкви. Однак в той же час, Фінляндія забезпечує свободу релігії та рівність усіх релігійних спільнот, і жодна інша релігія не має офіційного статусу.

У Конституції Фінляндії, яка була прийнята в 1999 році, згадуються церкви, але чітко визначений статус Євангелічно-Лютеранської церкви як державної церкви не предметом Конституції. Проте, Конституція гарантує свободу релігії і релігійних прав, що забезпечує рівність між всіма релігійними спільнотами.

Закон про церкву (Church Act) основним документом, що регулює статус і функціонування церкви. Він визначає роль Євангелічно-Лютеранської церкви в суспільстві і її взаємини з державою. Закон також описує організаційну структуру церкви, права та обов'язки її членів, а також фінансування.

Євангелічно-Лютеранська церква отримує фінансування через податковий механізм, де члени церкви сплачують спеціальний податок, який відраховується до бюджету церкви. Це забезпечує церкві значні ресурси для її діяльності.

Євангелічно-Лютеранська церква відіграє важливу роль у суспільному житті Фінляндії, надаючи соціальні послуги, зокрема допомогу нужденним і підтримку соціальних проєктів. Церква також активно займається освітньою діяльністю.

Історично Євангелічно-Лютеранська церква була домінуючою релігійною інституцією у Фінляндії з часів, коли країна була частиною Шведського королівства. Незважаючи на зміни у суспільстві та

зменшення кількості активних членів церкви, її офіційний статус зберігається.

Важливо зазначити, що попри офіційний статус Євангелічно-Лютеранської церкви, Фінляндія гарантує свободу релігії для всіх громадян. Інші релігійні спільноти мають право на віросповідання і організацію своїх релігійних практик.

Таким чином, статус Євангелічно-Лютеранської церкви у Фінляндії відображає історичні традиції країни, але також співіснує з принципами релігійної свободи і рівності.

Фінляндія відмінним прикладом країни, де традиційні релігійні структури можуть існувати в гармонії з сучасними принципами релігійної свободи та рівності. Офіційний статус Євангелічно-Лютеранської церкви у Фінляндії підкреслює важливість історичних традицій та культурної спадщини, водночас не порушуючи прав і свобод громадян.

Країна забезпечує баланс між повагою до релігійних традицій і правами людей на свободу вибору релігії. Фінансування церкви через податкову систему, а також її роль у соціальному забезпеченні та освітніх ініціативах, демонструють, як релігійні інституції можуть позитивно впливати на суспільство.

Таким чином, модель Фінляндії успішним прикладом того, як традиційні релігійні інститути можуть співіснувати з плюралістичними і демократичними принципами, створюючи середовище, в якому поважаються як релігійні традиції, так і права індивідів.

У незалежній Фінляндії держава прийняла на себе деякі з функцій, які раніше виконувалися церквою. Незважаючи на це, Євангелічно-Лютеранська і православна церкви все ще виконують обов'язки, які могли б на практиці виконуватися або державою, або місцевою адміністрацією. Церкви ведуть демографічний облік своїх парафіян.

У 2001 р. євангелічно-лютеранська церква Фінляндії мала понад 4,4 млн. парафіян, тобто, близько 85% місцевого населення зареєстровано в парафіях. До Євангелічно-Лютеранської Церкви входять вісім єпархій з дев'ятьма єпископами, і майже 600 самостійних парафій. Кожна парафія налічує в середньому 7000 парафіян. Найменші складаються з декількох сотень людей, найбільші – з десятків тисяч. Вищим органом влади в парафії є парафіяльна рада. Усі члени парафії, яким виповнилося 18 років, мають право голосу на виборах парафіяльної ради. Синод є вищим органом влади всієї церкви, який вирішує питання церковної освіти, релігійної політики та фінансів церкви.

Синод скликається два рази на рік. Єпархіями керують єпископ і єпархіальний капітул. 78% доходу парафій надходять з відрاهувань

громадян в рахунок церковних податків. Цей податок стягується як з окремих парафій, так і з підприємств і організацій. У 2002 р. парафії отримали за рахунок податку 723 млн. євро. Армійські і тюремні священники отримують зарплату від держави.

Існує церковний податок, який стягується разом з муніципальними податками. Цей податок формує 78% бюджету лютеранської церкви. У 2000 році таким чином зібрали понад 700 мільйонів євро. Столиця лютеранської церкви-Турку-стародавня столиця Фінляндії.

Свангелічно лютеранська церква у Фінляндії, незважаючи на її відособленість від держави, як і раніше виконує деякі функції, які зазвичай бере на себе сама держава або місцева адміністрація. Так, наприклад, церковні парафії ведуть демографічний реєстр населення.

Так само Лютеранська Церква організовує на своїх кладовищах похорон – в тому числі і тих громадян, які сповідують іншу релігію.

Другий релігійною організацією володіє в Фінляндії державним статусом є ФПЦ, Фінська Православна Церква.

Існуюча Православна Церква Фінляндії є з 1923 року автономною архієпископією у складі Вселенського Константинопольського Патріархату. Вона об'єднує три єпархії: Карельську, Гельсінгфорську (Гельсінкську) і Оулуську, в яких діють 24 парафії і 2 монастирі – чоловічий Ново-Валаамський і жіночий Лінтульський.

Так само як і ЄЛЦ, ФПЦ отримує часткові дотації від держави у вигляді збору так званого «церковного податку». Предстоятель ФПЦ архієпископ Лев (Мкконен) неодноразово називав відносини церкви і держави у Фінляндії «симфонією» в юстиніановському сенсі.

Навчання дітей релігії в муніципальних і державних освітніх установах Фінляндії здійснюється силами парафій ЄЛЦ. Навчання релігії тільки за згодою батьків і відповідно до віросповіданням. Атеїсти можуть дозволити дати дитині етику, якщо будуть проти-тоді дитина просто прогуляє урок.

Якщо в класі більше трьох представників однієї конфесії, батьки мають право вимагати викладання основ цієї релігії дітям.

Положення спеціальності теологія у ВНЗ Фінляндії, офіційне, в Державному університеті Турку (академія Або), діють як лютеранський так і православний теологічні факультети, що дозволяють проводити градацію до ступеня доктор священної теології включно.

Згідно зі Статутом теологічного факультету університету теологічний факультет є академічною одиницею в структурі університету. Мета теологічного факультету полягає в реалізації освіти в рамках трьох рівнів: бакалавр, магістр і доктор. Завданнями теологічного факультету є: організація та реалізація освітнього процесу та науково-дослідних робіт у галузі євангельської (протестантської)

теології. У той же час факультет є загальним для ряду конфесій і не підпорядкований ніякій церкві і не вимагає їх визнання при співпраці з ними. Напрямок вузькоспеціалізованої професійної релігійної освіти (духовної освіти) як підготовки священнослужителів залишився в компетенції пасторської семінарії Лютеранської церкви та відповідних освітніх установ інших церков. Студенти факультету можуть отримати кваліфікацію викладача релігійної освіти після проходження відповідних модулів вивчення.

Православних священників готує відділення православного богослов'я школи теології філософського факультету (Державного) Університету Східної Фінляндії, а православна семінарія випускає церковнослужителів.

Служба військових капеланів в армії Фінляндії (sotapappi) регулюється «законом про Церкву». Військові священнослужителі виконують функції морального виховання військовослужбовців, та проведення обрядів і таїнств для військовослужбовців та членів їх сімей. Всі капелани (sotapappi) мають офіцерський чин, адекватний командирів полку. Поряд з традиційним терміном, активно використовується термін фельдпробст.

Розглянемо ситуацію, що склалася в інших країнах. На даний момент у Сполучених Штатах представлені майже всі конфесії, існуючі в світі: в країні діє близько 3 тис. різних віросповідних об'єднань³¹. Процентне співвідношення послідовників різних релігійних напрямків в країні (державної релігійної статистики в США не ведеться), найбільш реально відображає реалії сьогоденного дня, характеризується наступними показниками: більше 75 відс. населення країни-християни (в основному протестанти – понад 50 відс. населення країни); майже 2 відс. – мусульмани; близько 1,5 відс. – Юдеї; 0,5 відс. – буддисти та індуїсти; 0,1 відс. – послідовники різних релігійних напрямків; близько 10 відс. американців відносять себе до "секуляристів «(вірять в Бога, але не належать до певної конфесії) і» агностиків" (переконані в тому, що однозначно довести існування Бога неможливо, як, втім, і зворотне); не більше 8 проц. – атеїсти.

В американській армії інститут військових священників, що отримав назву "служба капеланів" (СК), був створений президентом США Джорджем Вашингтоном в 1775 році. При установі СК президент зазначив, що благословення та захист небес необхідна в усі часи, але особливо в часи суспільних потрясінь і військової небезпеки. Хочеться

³¹ Walsh J. Religion: church and state in Europe and the Americas. In: *The New Cambridge Modern History* / ed. C. W. Crawley. Cambridge : Cambridge University Press, 1965. P. 146–178.

сподіватися і вірити, що кожен офіцер і чоловік буде прагнути жити і діяти так, як повинен це робити християнин-солдат, який захищає свободу своєї країни. Поступово практично у всіх армійських підрозділах були введені посади капеланів.

До 1918 року у військах їх налічувалося вже понад 2200. Священнослужителі виконували широке коло обов'язків: супроводжуючи війська в боях і походах, проводили богослужіння безпосередньо на передовій і в інших місцях, де була в цьому необхідність; надавали фізичну допомогу і духовну підтримку хворим і пораненим; після закінчення бойових дій відшукували тіла загиблих, організували церемонії з їх відспівування і поховання, займалися написанням і відсиленням листів зі співчуттями родичам, а також іншими питаннями. Незважаючи на те що військові священники не вважалися комбатантами, багато з них За мужність і хоробрість, проявлені в бойовій обстановці, були удостоєні високих військових нагород (у тому числі посмертно), досить значне їх число загинуло.

У ЗС США була навіть заснована «Капеланська медаль за героїзм». Одному з найвідоміших військових священників, які служили в американській армії в роки Першої світової війни, Френсісу П. Даффі, в Нью-Йорку на площі Таймс встановлено пам'ятник. Базовий (основний) курс підготовки військових священників для служби в регулярних частинах СВ тривалістю 12 тижнів складається з чотирьох етапів: перший – початкова військова підготовка, яка включає відпрацювання навичок поведінки на поле бою як некомбатанта; другий і третій – передбачають в основному лекційні, семінарські та практичні заняття: з теології, філософії, військової етики, управління та адміністрування, спеціальної психології спілкування з особовим складом та їх сім'ями в різних ситуаціях (при пораненні, хвороби та ін), а також по вивченню різних військових церемоній; четвертий-переважно практичні заняття з відправлення релігійних потреб у військових підрозділах, у тому числі під час польових навчань. На період навчання учні проживають в школі, як правило, в двомісних номерах. Після закінчення базових курсів капеланам присвоюється первинне офіцерське звання.

Вступ на курси проводиться двічі на рік: в літній і зимовий час. Кандидати в капелани повинні відповідати ряду вимог, які в загальному вигляді зводяться до наступних: бути громадянином США; мати вік не молодше 18 і не старше 40 років в момент призначення на посаду (виключення за віковими рівнями – до 42 років-робиться для осіб, які раніше проходили військову службу); успішно скласти іспит з фізичної підготовки в одному з пунктів прийняття кандидатів на військову службу; бути готовим пройти тест на допуск агентства національної безпеки; мати ступінь бакалавра за програмою, що включає не менше

120 академічних годин (слухачі випускних курсів можуть звертатися перед завершенням обраної навчальної програми) або мати статус студента очного відділення акредитованої духовної семінарії або теологічного коледжу; отримати рекомендацію від представників відповідної релігійної конфесії або релігійної групи. Крім того, в ході співбесіди кандидат зобов'язаний показати високі духовні, моральні та інтелектуальні здібності, наявність розвиненого почуття плюралізму і терпимості до інших віросповідань.

Для студентів духовних семінарій, які виявили бажання стати капеланами, передбачено ряд пільг. Під час відвідування семінарії вони можуть подати рапорт про отримання фінансової допомоги від Міністерства оборони в процесі навчання через службу резерву Сухопутних Військ ЗС США. Дані особи мають право на отримання практично 100-відсоткової компенсації всіх витрат на навчання (до 250 доларів за одне аудиторне заняття, але не більше 4 500 на рік) за умови укладення контракту на службу протягом не менше чотирьох років у підрозділах резерву Сухопутних військ. У школі вони проходять полегшений курс навчання.

Навчання богослов'ю в Сполучених Штатах Америки. Більшість навчальних закладів у США мають державну форму власності. Контроль за освітою здійснюється за принципом ієрархії: від місцевої влади до керівництва кожного окремого Штату. Їх діяльність, у свою чергу, регулює федеральна влада. Щодо вищих навчальних закладів, то більшість із них є приватними. Це зумовлює потребу агітувати студентів з інших країн отримувати вищу освіту в США. Оплачуючи навчання, іноземні абітурієнти збільшують фінансування закладів.

Всі програми навчання в державних і приватних вузах проходять акредитацію у відповідних громадських акредитаційних радах (програми магістратури і аспірантури – кожна спеціальність окремо).

В області богословської освіти в США є деякі особливості. Деякі біблійні коледжі та інші релігійні організації, програми яких не є академічними, а використовуються для навчання священнослужителів певних напрямків. Однак у багатьох релігійних організаціях обов'язковою є акредитована ступінь бакалавра. У Сполучених Штатах є Асоціація богословських семінарій куди входять представники керівництва теологічних семінарій всіх напрямків. Керівництво Асоціації має право затверджувати для освітніх програм у духовних навчальних закладах-членів Асоціації.

В якості ще одного прикладу співпраці релігійних організацій та інститутів державної влади можна навести приклад соціальної роботи Римської Католицької Церкви в ряді європейських країн.

Римо-католицька церква-єдина з конфесій, яка володіє міжнародною правосуб'єктністю і широко цим користується.

Однією з особливостей католицизму є строго інституціолізоване чернецтво, об'єднане в самостійні ієрархічні структури напіввійськового зразка-чернечі ордени. Чернечі ордени управляються вищими настоятелями або генералами орденів які підпорядковуються безпосередньо папі Римському. Кожен чернечий орден має свою історію, і свою "харизму", – напрямок релігійної діяльності. Найдавніший орден-бенедектинців, налічує вже більше 1300 років. Один з наймолодших, – Опус Деї (справа Бога) заснований в 1961 р.

Багато з чернечих орденів орієнтовані виключно на соціально педагогічну діяльність. Наприклад заснований в ХІХ столітті в Італії орден салезіанців, який займається соціалізацією і вихованням підлітків з кримінальними девіаціями поведінки. Або орден сестер матері Терези Калькуттської, який займається соціальною роботою з інвалідами і смертельно хворими.

Крім чернечих орденів, в структурі КЦ існують численні асоціації мирян, тобто людей живуть звичайним світським життям, але присвячують свій вільний час діяльності, яку та чи інша асоціація вважає своєю метою. Більшість таких асоціацій орієнтовані на соціальну діяльність. Так наприклад рух «світло і життя», засноване Жаном Ваньє, спеціалізується на соціальній адаптації хворих синдромом Дауна.

Оскільки в більшості країн, з переважаючою католицькою релігією відносини держави і Римською Католицькою Церквою будуються на ліберальній формі коопераційної моделі, в основі цих відносин концепція договору, при якій держава частково делегує церкви деякі соціальні та освітні функції.

Найчастіше цю систему називають конкордатною. Конкордат (від середньовічного лат. *concordatum*-угода, від лат. *concordo*-перебуваю в злагоді)-за канонічною термінологією договір між Папою Римським як главою Римсько-католицької церкви і якою-небудь державою, що регулює правове становище Римсько-католицької церкви в даній державі і його відносини зі Святим Престолом; договори з іншими країнами називаються конвенціями. Чітка градація термінів була втрачена в ХІХ столітті у зв'язку зі зміною політичної карти Європи.

Наприклад Римо-католицька церква у ФРН, досі живе за Конкордатом 1933 р. укладеним ще з урядом нацистської Німеччини. Конкордат залишається в силі до теперішнього моменту, проте деякі його положення фактично не застосовуються, так як суперечать законодавству Німеччини.

Так, статті, що стосуються католицьких шкіл, втратили актуальність, оскільки питання шкільної освіти перебувають у віданні федеральних земель. Стаття 26, що стосувалася церковного шлюбу, не застосовується, оскільки німецьке законодавство в даний час скасувало обмеження на укладення церковного шлюбу. Не застосовується закріплений у статті 29 принцип, згідно з яким можливість використовувати в релігійних організаціях у Німеччині рідної мови католиків, які не є етнічними німцями, ставиться в залежність від наявності аналогічних прав у етнічних німців у відповідній державі. Умова відокремлення церкви від будь-якої політичної діяльності також застаріла.

Однак є і позитивні приклади конкордатних відносин. Наприклад Конкордатні відносини між Ватиканом і Республікою Польща.

Польща є багатоконфесійною країною. З великими релігійними об'єднаннями, такі як наприклад Польська Православна Церква (ППЦ). Уряд Республіки Польща має серію угод ідентичних за змістом з Конкордатом Так 3 жовтня 2007 р. відбулося підписання Угоди про посилення співпраці між урядом Польщі та польською Автокефальною Православною Церквою.

Так ППЦ має можливості.

1) викладання релігії в школі. При чому особи, які ведуть викладання, отримують латку від держави або муніципалітету.

2) створювати теологічні факультети при державних університетах, або акредитовувати духовні семінарії при державних університетах як теологічні факультети.

3) забезпечувати служіння військових капеланів православного сповідання. Капелани мають офіцерський чин, і державну платню. Глава православного капеланства у Війську Польському, має сан єпископа і військовий чин бригадного генерала.

Як бачимо, що незважаючи на те, що православних в Польщі менше мільйона, тобто близько 600 тис. близькі до конкордатних умови дозволяють повною мірою здійснювати Православної церкви в Польщі, свою релігійну діяльність до суспільного блага не тільки своїх віруючих, а й усього суспільства. Деякі загальні висновки з цієї частини³².

При обох системах, як сепараційної так і коопераційної рівно і ліберальної та офіційної форми, можливе збереження в недоторканності принципів свободи совісті.

³² Krukowski J. Państwo polskie a Kościół katolicki w ujęciu historycznym. *Roczniki Nauk Prawnych*. 2016. Vol. 26, no. 2. P. 5–20.

Тобто, як при проголошенні державності однієї з конфесій, так і при діяльному забезпеченні рівності всіх конфесій перед законом, можливе повноцінне забезпечення свободи совісті. При цьому, повне злиття аж до підпорядкування релігійних організацій державної влади викликає ряд незручностей.

Ряд країн, таких як Норвегія і Королівство Швеції пішли на відділення церкви від держави, не тільки на вимогу ряду громадян і організацій не належать до державної конфесії, але і так само і по ряду вимог з боку віруючих а так само лідерів даної конфесії.

Тобто відбувся перехід від офіційної коопераційної моделі, до ліберальної (Швеція), а в ряді випадків навіть сепараційної (Норвегія).

Таким чином очевидно, що такі види діяльності релігійних організацій, як

- 1) викладання релігії в середніх навчальних державних і муніципальних Зкладах,
- 2) моральне виховання військовослужбовців,
- 3) визнання теології науковою дисципліною,
- 4) соціальна діяльність релігійних організацій можуть бути організовані таким чином, що б не порушувати прав і свобод представників інших конфесій і невіруючих.

ВИСНОВКИ

Релігія, будучи невід'ємною складовою існування людини, виступає одним з чинників регуляції людського життя. Тому ігнорування будь-якої релігійної організації, чи намагання відсторонитись від неї призводить до ускладнення, а часом і неможливості нормального функціонування суспільства. Неврахування релігійних чинників, або створення несприятливих умов для суспільного життя Церкви може призвести до появи протиріч, а в критичних ситуаціях і до протистояння в середині самої держави.

Взаємовідносини між державою та Церквою завжди були наділені підвищеною увагою. Актуальність цього питання прослідковується і останнім часом не тільки в Україні, а й в постсоціалістичних країнах, перед якими також стало питання про визначення державно-церковних відносин.

Варто зазначити, що сучасні моделі взаємин держави та релігії визначаються, перш за все, історичними традиціями різних конфесій – католицької, православної та протестантської. Універсальної моделі співвідношення «державна – релігія» не існує; сучасні секулярні держави застосовують переважно гібридні підходи, серед яких особливої уваги заслуговує концепція «м'якого розділення». Порівняльні дослідження, зокрема роботи, дозволяють систематизувати типи державних моделей

щодо релігії та прогнозувати потенційні ризики конфліктів у релігійно різноманітних суспільствах. Юридичні та філософські концепції формують методологічні рамки для оцінки балансу між автономією релігійних інститутів і контролем держави. Нарешті, сучасні глобальні виклики – міграційні процеси, релігійна плюралізація та інтеграція у глобальні політичні й соціальні системи – вимагають від держав розробки нових механізмів управління релігійною різноманітністю, здатних забезпечити стабільність і рівновагу між секулярністю та релігійними свободами.

Та й не дивно, що підчас визначення правового статусу Церкви у державі важливу роль відіграє політика, яка завжди надає релігії певне політичне спрямування. Тому розглянути історичний процес взаємовпливу та побачити процес формування державно-церковних відносин дає можливість зрозуміти, що стало підґрунтям для існуючої української моделі державно-церковних (державно-конфесійних) відносин.

У наше століття, коли одним з базисних завоювань демократичного суспільства, є можливість ознайомитися з усією багатющою палітрою думок і поглядів щодо висунутого питання. Було б непрошеною помилкою замкнутися в "вежі зі слонової кістки" теоретичних наукових побудов і гіпотетичних моделей.

Аналізуючи перераховані нами вище проблеми взаємодії органів державної влади і релігійних організацій, ми можемо побачити і можливі шляхи вирішення ряду проблем хвилюючих наше суспільство. Однак, варто пам'ятати, що питання пов'язані з такою «тонкою матерією» як суспільні відносини релігійного характеру, не можуть бути вирішені легко і просто, «з наскоку», без докладання серйозних зусиль.

Однією з відмінних рис релігії, є з одного боку її глибоко персоналістичний, а навіть точніше сказати індивідуальний характер відносин, а з іншого боку обґрунтованість дій багатьох віруючих на такому явищі як релігійна надмотивація вчинків.

Тому необхідно вкрай делікатно підходити до розгляду цих питань, оскільки їх грубе і нетактовне рішення може викликати непоправні наслідки. У зв'язку з чим пропонувані варіанти вирішення поставлених питань, повинні відрізнятися коректністю, і обережністю суджень. Оскільки значний пласт проблем походить від кризи, що спіткала наше суспільство в ХХ столітті, то тільки планомірним і цілеспрямованим подоланням наслідків цих криз можна вирішити ці проблеми. Необхідно уникати форсування подій, і намагатися об'єктивно оцінювати обставини, факти і події відбуваються навколо нас і пов'язані із взаємодією інститутів державної влади і релігійних організацій.

АНОТАЦІЯ

У статті представлено системну типологію та порівняльний огляд моделей державно-церковних відносин, простежено їх історичне становлення та сучасні трансформації. Показано, що взаємодія політичних інституцій і релігійних організацій набуває різних інституційних форм – від повної інтеграції й офіційного визнання до партнерської кооперації, суворого відокремлення або відкритого конфлікту, – кожна з яких має власні правові, соціальні та політичні наслідки. Автори аналізують конкретні механізми, за допомогою яких держава регулює, підтримує чи обмежує релігійне життя (конституційне визнання, конкордати, фінансування, освіта, військове капеланство) та розглядає практичні суперечності, що виникають унаслідок процесів плюралізації, секуляризації та реалізації державних інтересів. На основі порівняльного матеріалу підкреслюється, як різні моделі впливають на суспільну єдність, права релігійних меншин і публічну роль релігії, а також окреслюються ключові напрями подальших досліджень і практичної політики.

ЛІТЕРАТУРА

1. Bhargava R. How secular is European secularism? *European Societies*. 2014. Vol. 16, no. 3. P. 329–336.
2. Cerqueira Gonçalves J. Saint Augustin: deux amours ont fait deux cités. *La Charité*. 1994. No. 116 (nov.–déc.). P. 75–93.
3. Clark G. Imperium and the City of God: Augustine on Church and Empire. *Studies in Church History*. 2018. Vol. 54. P. 46–70.
4. Cliteur P., Ellian A. The five models for state and religion: atheism, theocracy, state church, multiculturalism, and secularism. *ICL Journal*. 2020. Vol. 14, no. 1. P. 103–132. DOI: 10.1515/icl-2018-0056.
5. Ferrari S. Law and religion in a secular world: a European perspective. *Ecclesiastical Law Journal*. 2012. Vol. 14. P. 355–370. DOI: 10.1017/S0956618X1200035X.
6. Fox J. World separation of religion and state into the 21st century. *Comparative Political Studies*. 2006. Vol. 39, no. 5. P. 537–569. DOI: 10.1177/0010414005276310.
7. Halmai G. A comparative analysis on church–state relations in Eastern Orthodoxy: concepts, models and principles. *Journal of Church and State*. 2011. Vol. 53, no. 4. P. 587–614. DOI: 10.1093/jcs/csr012.
8. Hunt S. Negotiating equality in the Equality Act 2010 (United Kingdom): church–state relations in a post-Christian society. *Journal of Church and State*. 2012. Vol. 55, no. 4. P. 690–711. DOI: 10.1093/jcs/css078.

9. Knippenberg H. The political geography of religion: historical state–church relations in Europe and recent challenges. *GeoJournal*. 2007. Vol. 67, no. 4. P. 253–265. DOI: 10.1007/s10708-007-9068-x.

10. Kriegerseisen W. *Between state and church: confessional relations from Reformation to Enlightenment* / transl. B. Wójcik ; ed. A. Shannon. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2016. – (Open access). DOI: 10.3726/978-3-653-02375-6.

11. Krukowski J. Państwo polskie a Kościół katolicki w ujęciu historycznym. *Roczniki Nauk Prawnych*. 2016. Vol. 26, no. 2. P. 5–20.

12. Krukowski J. *Prawo Unii Europejskiej a wartości chrześcijańskie*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, 2012.

13. Madeley J. A framework for the comparative analysis of church–state relations in Europe. *West European Politics*. 2003. Vol. 26, no. 1. P. 23–50. DOI: 10.1080/01402380412331300187.

14. Menchik J. Soft separation democracy. *Politics and Religion*. 2018. Vol. 11, no. 4. P. 863–883. DOI: 10.1017/S1755048318000329.

15. Mircov V., Mladenović I. Types of relationships between the state, religion and religious organizations in Europe: an attempt to develop a new classification. *Anali Pravnog fakulteta u Beogradu*. 2016. Vol. 64, no. 3. P. 241–265. DOI: 10.5937/AnaliPFB1603241M.

16. Modood T., Sealy T. Developing a framework for a global comparative analysis of the governance of religious diversity. *Religion, State and Society*. 2022. Vol. 50, no. 4. P. 362–377. DOI: 10.1080/09637494.2022.2117526.

17. Nieuwenhuis A. J. State and religion, a multidimensional relationship: some comparative law remarks. *International Journal of Constitutional Law*. 2012. Vol. 10, no. 1. P. 153–174. DOI: 10.1093/icon/mos001.

18. Onwuegbuchula S. P. C. Religion versus state and the struggle for control in society's developmental arena. *Acta Academica*. 2019. Vol. 51, no. 2. P. 1–20. DOI: 10.18820/24150479/aa51i2.1.

19. Sandberg R. Church–state relations in Europe. *Religion Compass*. 2007. Vol. 1, no. 5. P. 561–578. DOI: 10.1111/j.1749-8171.2007.00040.x.

20. Siegwalt G. Les deux règnes (concernant la relation entre Église et État). *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*. 1990. Vol. 70, no. 2. P. 165–172.

21. Stan L., Turcescu L. Poland. In: *Church, State, and Democracy in Expanding Europe*. Oxford: Oxford University Press, 2011. DOI: 10.1093/acprof:oso/9780199602306.003.0008.

22. Religious human rights in global perspective: legal perspectives / ed. J. D. van der Vyver, J. Witte. London: Martinus Nijhoff Publishers, 1996.

23. Walsh J. Religion: church and state in Europe and the Americas. In: *The New Cambridge Modern History* / ed. C. W. Crawley. Cambridge: Cambridge University Press, 1965. P. 146–178.

Information about the authors:

Palinchak Mykola Mykhailovych,

Doctor of Political Sciences, Professor,
Professor at the Department of International Politics,
Dean of the Faculty of International Economic Relations
Uzhhorod National University
3, Narodna Sq., Uzhhorod, 88000, Ukraine

Myronov Konstantyn Henadiiovych (Hieromonk Kyrilo),

Master of Theology, Doctor of Philosophy in Canon Law,
Senior Lecturer at the Department of Canon Law
Pontificia Università Lateranense
4, Piazza San Giovanni in Laterano, 00184 Rome, Italy

Nikolskiy Yevhen Volodymyrovych,

Doctor of Divinity (D.D.), Professor,
Professor at the Department of Theology,
Augustyn Voloshyn Carpathian University
4, Hoydy Str., Uzhhorod, 88000, Ukraine

РЕЛІГІЙНИЙ ЛАНДШАФТ США У 2025 РОЦІ: ПОЛІТИКО-ПРАВОВИЙ АНАЛІЗ

Палінчак М. М., Стебляк Д. М.

ВСТУП

Релігійний фактор є одним з найбільш впливових механізмів в США – країні, яка стала Меккою релігійної свободи, куди з усієї Європи прибували поселенці в пошуках свободи совісті та віросповідання. В 2025 році релігія та церква залишаються «лакмусовим» папірцем в суспільно-політичних питаннях, виборах президента та Конгресу.

Згідно Першої Поправки до Конституції США в країні модель відокремлення держави і церкви, тобто на законодавчому рівні в США жодна з релігійних організацій немає преференцій, всі релігійні організації рівні перед законом: «Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech, or of the press; or the right of the people peaceably to assemble, and to petition the Government for a redress of grievances.» («Конгрес не повинен видавати жодних законів щодо встановлення релігії або заборони її вільного сповідання; або обмежувати свободу слова чи преси; або право народу мирно збиратися та звертатися з петиціями до уряду про вирішення скарг.»)¹. А Чотирнадцята Поправка гарантує, що «Жоден штат не може приймати або застосовувати будь-який закон, який обмежує привілеї чи імунітети громадян Сполучених Штатів».² Релігія та релігійні організації мають вагомий вплив в країні.

Релігійний ландшафт США в XXI столітті зазнає вагомих трансформацій зумовлених як внутрішніми так і зовнішніми чинниками. Зростання ролі релігійного дискурсу в політичних кампаніях, вплив релігійних організацій на законодавчі процеси та

¹ The Constitution. URL: https://billofrightsinstitute.org/primary-sources/constitution?gad_source=1&gad_campaignid=23021830255&gbraid=0AAAAAC2Yh3XMHlhfmZ96ZccfvrqXPLobk&gclid=CjwKCAiA2svIBhB-EiwARWDPjiePCL1eN89h0Q9D6rpcLREc97VQtZsHeCM7e6W48pdIq0xJhaTn8xoCyK0QAvD_BwE

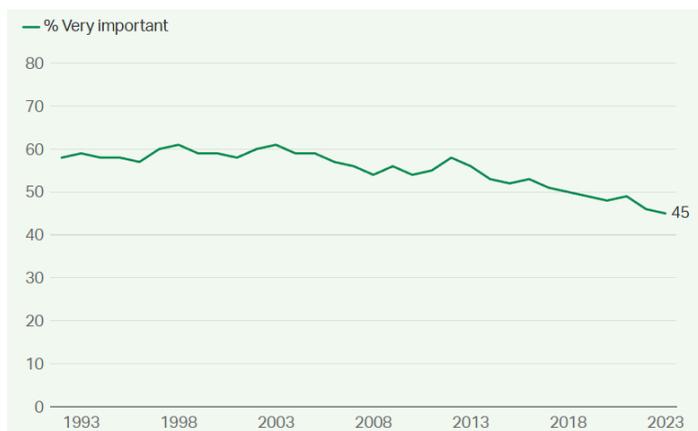
² The Constitution. URL: https://billofrightsinstitute.org/primary-sources/constitution?gad_source=1&gad_campaignid=23021830255&gbraid=0AAAAAC2Yh3XMHlhfmZ96ZccfvrqXPLobk&gclid=CjwKCAiA2svIBhB-EiwARWDPjiePCL1eN89h0Q9D6rpcLREc97VQtZsHeCM7e6W48pdIq0xJhaTn8xoCyK0QAvD_BwE

загострення міжконфесійної конкуренції формують нову динаміку у відносинах між державою та церквою.

1. Релігійна структура в США.

Згідно даних Pew Research Center, 62% дорослого населення США ідентифікують себе як християни; 21% цієї групи проживає на Середньому Заході, 16% – на Північному Сході, 42% – на Півдні та 21% – на Заході³.

В аналізі опитування Gallup на питання «На скільки важливою для Вас є релігія?» в 2023 році – 45% зазначили, що дуже важлива, в 2022 році – 46%, в 2021 році – 49%, в 2020 році – 48%, в 2019 році – 49%, в 2018 році – 50% (рис. 1.)⁴.



**Рис. 1 Опитування Gallup:
«На скільки важливою для Вас є релігія?»⁵**

Найбільш поширеною релігією в США є християнство (табл. 1). Станом на 2023 р. протестанти – 33%, християни (не уточнюється) – 11%, католики – 22%, іудеї – 2%, мормони – 1%, інші – 6%, не відносять себе до жодної релігії – 22%, немає відповіді – 3%.

³ Christians. *Pew Research Center*. URL: https://www.pewresearch.org/religious-landscape-study/christians/christian/?_gl=1*1udg6wd*_up*MQ..*_gs*MQ..&gclid=CjwKCAiAwqHIBhAEEiwAx9cTeQ3VEYQiegQ2e4D8LTPSSy5QqquMjA972UzzIh0V83bbaqwIR4pEVBoC1gsQAvD_BwE&gbraid=0AAAAA_c1WRnn7xx3GyLjOTZmdMWnHuUsW

⁴ Religion. URL: <https://news.gallup.com/poll/1690/religion.aspx>

⁵ Religion. URL: <https://news.gallup.com/poll/1690/religion.aspx>

Таблица 1

Релігійна структура США⁶

	Protestant	Christian (nonspecific)	Catholic	Jewish	Mormon	Other	None	No answer
	%	%	%	%	%	%	%	%
2023	33	11	22	2	1	6	22	3
2022	34	11	23	2	2	6	21	1
2021	35	10	22	2	1	6	21	3
2020	37	9	22	2	1	6	20	3
2019	35	10	22	2	1	6	21	3
2018	35	10	22	2	2	5	20	4
2017	38	9	21	2	2	5	20	4
2016	38	10	22	3	2	5	18	2
2015	38	9	23	2	2	6	17	4
2014	37	10	23	2	2	6	16	4
2013	38	10	24	2	2	5	15	4
2012	41	10	23	2	2	4	14	3
2011	42	10	23	2	2	5	13	3
2010	45	8	21	2	2	4	14	4
2009	45	9	22	2	1	5	13	3
2008	47	8	22	2	2	5	12	3
2007	51	5	23	3	2	4	11	2
2006	49	6	22	2	2	5	12	2
2005	49	7	23	2	2	5	10	2
2004	50	7	24	2	2	4	9	2

⁶ Religion. URL: <https://news.gallup.com/poll/1690/religion.aspx>

	Protestant	Christian (nonspecific)	Catholic	Jewish	Mormon	Other	None	No answer
	%	%	%	%	%	%	%	%
2003	49	7	24	2	2	4	10	2
2002	49	7	24	2	2	4	10	2
2001	53	4	25	2	2	4	8	2
2000	52	5	25	2	2	5	8	2

Згідно з дослідженням Gallup на питання: «Як часто Ви відвідуєте церкву чи синагогу?» в 2023 році 21% респондентів зазначило, що відвідують кожен тиждень, 9% майже кожен тиждень, 11% понад раз на місяць, 26% рідко, 31% ніколи, 2% не зазначили думку. В 2022 році 20% респондентів зазначило, що відвідують кожен тиждень, 10% майже кожен тиждень, 11% понад раз на місяць, 26% рідко, 31% ніколи, 1% не зазначили думку. В 2021 році 22% респондентів зазначило, що відвідують кожен тиждень, 9% майже кожен тиждень, 11% понад раз на місяць, 25% рідко, 31% ніколи, 2% не зазначили думку (табл. 2).

Таблиця 2

Як часто Ви відвідуєте церкву чи синагогу – щотижня, майже щотижня, приблизно раз на місяць, рідко або ніколи?⁷

	Щотижня	Майже щотижня	Приблизно раз на місяць	Рідко	Ніколи	Не зазначили
	%	%	%	%	%	%
2023	21	9	11	26	31	2
2022	20	10	11	26	31	1
2021	22	9	11	25	31	2
2020	24	9	11	25	29	3
2019	23	10	12	24	29	3
2018	22	10	11	25	28	3
2017	24	13	14	27	22	1

⁷ Religion. URL: <https://news.gallup.com/poll/1690/religion.aspx>

	Щотижня	Майже щотижня	Приблизно раз на місяць	Рідко	Ніколи	Не зазначили
	%	%	%	%	%	%
2016	26	12	13	28	20	1
2015	25	10	12	26	24	3
2014	27	10	12	24	23	4
2013	28	11	15	26	19	1
2012	30	10	13	24	20	2
2011	28	10	13	26	20	3
2010	29	10	12	25	20	4
2009	30	10	12	26	20	2
2008	29	11	12	27	19	2
2007	30	11	12	27	18	2
2006	30	11	13	26	18	2
2005	32	11	13	27	17	2
2004	31	11	13	28	16	1
2003	30	11	14	27	17	1
2002	32	11	14	27	15	1
2001	32	10	13	28	15	1
2000	32	14	13	27	13	1

2. Релігійні організації в США: особливості надання безподаткового статусу релігійним організаціям у США відповідно до розділу 501(с)(3)

Організації які організовані та діють виключно для релігійних цілей або інших визначених цілей, а також ті організації, що відповідають певним іншим вимогам, звільняються від оподаткування згідно з розділом 501(с)(3) Податкового кодексу в США. Церкви та релігійні організації, як і багато інших благодійних організацій, можуть мати право на звільнення від федерального податку на прибуток згідно з розділом 501(с)(3)⁸.

«Церкви (включаючи об'єднані допоміжні організації та конвенції або асоціації церков), які відповідають вимогам розділу 501(с)(3) Податкового кодексу, автоматично вважаються звільненими від сплати податків і не зобов'язані подавати заяву та отримувати визнання

⁸ Exempt organization types. URL: <https://www.irs.gov/charities-non-profits/exempt-organization-types>

статусу звільнення від сплати податків від Податкової служби США (IRS).»⁹. Варто зазначити, що, оскільки церкви та деякі інші релігійні організації не зобов'язані подавати щорічну декларацію або повідомлення до IRS, вони не підлягають автоматичному скасуванню звільнення від сплати податків за неподання¹⁰.

Згідно даних Служби внутрішніх доходів (Internal Revenue Service), кожна організація, звільнена від федерального податку на прибуток згідно з розділом 501(a) Податкового кодексу, повинна подавати щорічну інформаційну декларацію, за винятком таких інституцій як:

- Церква, міжцерковна організація місцевих підрозділів церкви, конвент або асоціація церков;
- Інтегрована допоміжна організація церкви;
- Організація, пов'язана з церквою, яка займається виключно управлінням коштами або підтримкою пенсійних програм;
- Школа нижче рівня коледжу, пов'язана з церквою або керована релігійним орденом;
- Місіонерські товариства, пов'язані з Церквою, якщо більше половини їхньої діяльності проводиться в іноземних країнах або спрямована на осіб, що знаходяться в іноземних країнах;
- Виключно релігійна діяльність будь-якого релігійного ордену;
- Та ін.¹¹.

Для того, щоб отримати безподатковий статус, організація повинна відповідати певним критеріям (рис. 2).

В США відсутня обов'язкова перевірка церков, що стосується податкових запитів та перевірки церков тому, що Конгрес запровадив спеціальні обмеження, що містяться в розділі 7611 Податкового кодексу США (IRC), щодо того, як і коли IRS може проводити цивільні податкові запити та перевірки церков¹².

IRS може розпочати податкове розслідування церков, згідно з § 7611 – Обмеження щодо запитів та перевірок церковних податків, лише у

⁹ Churches, integrated auxiliaries and conventions or associations of churches. URL: <https://www.irs.gov/charities-non-profits/churches-integrated-auxiliaries-and-conventions-or-associations-of-churches>

¹⁰ Churches, integrated auxiliaries and conventions or associations of churches. URL: <https://www.irs.gov/charities-non-profits/churches-integrated-auxiliaries-and-conventions-or-associations-of-churches>

¹¹ Annual exempt organization return: who must file. URL: <https://www.irs.gov/charities-non-profits/annual-exempt-organization-return-who-must-file>

¹² Tax Guide for Churches & Religious Organizations. P. 31. URL: <https://www.irs.gov/pub/irs-pdf/p1828.pdf>

випадку, якщо відповідний високопосадовець Міністерства фінансів США обґрунтовано вважає, що присутнє певне правопорушення^{13 14}.

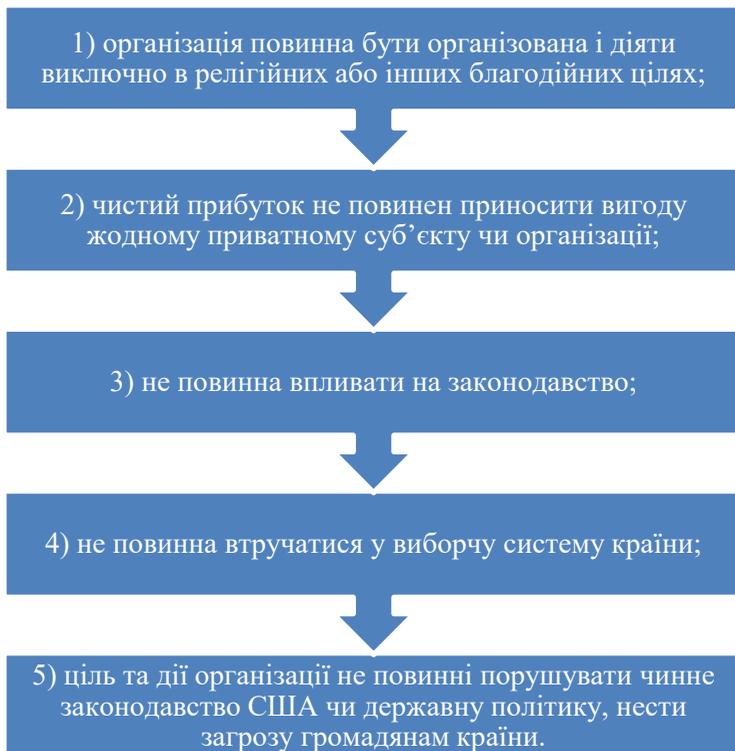


Рис. 2. Критерії щодо релігійних організацій¹⁵

Секретар може розпочати розслідування церковного податку лише якщо:

1. Вимоги щодо обґрунтованої віри, якщо відповідний високопосадовець Казначейства має обґрунтовані підстави вважати (на основі фактів та обставин, зафіксованих у письмовій формі), що:

¹³ Tax Guide for Churches & Religious Organizations. P. 31 URL: <https://www.irs.gov/pub/irs-pdf/p1828.pdf>

¹⁴ 26 U.S. Code § 7611 – Restrictions on church tax inquiries and examinations. URL: <https://www.law.cornell.edu/uscode/text/26/7611>

¹⁵ Стебляк Д. Роль релігійних організацій у США. *Вісник Львівського університету. Серія філос.-політолог. Студії*, 2019. Випуск 22. С. 204. URL: http://fps-visnyk.lnu.lviv.ua/archive/22_2019/31.pdf

– може не мати права на звільнення від оподаткування через свій статус церкви відповідно до розділу 501(a), або

– може займатися діяльністю не пов'язаною з релігійною метою, наприклад торгівлею або бізнесом (у значенні розділу 513) або іншим чином займатися діяльністю, що підлягає оподаткуванню згідно з цим розділом.

2. Вимоги до повідомлення про запит – вимоги цього пункту вважаються виконаними стосовно будь-якого податкового розслідування церкви, якщо до початку такого розслідування Секретар письмово повідомляє церкву про початок такого розслідування¹⁶.

Тобто, Конгрес запровадив спеціальні обмеження, що містяться в розділі 7611 Податкового кодексу, про те, як і коли Податкова служба США (IRS) може проводити цивільні податкові розслідування та перевірки церков. IRS може розпочати податкове розслідування щодо церков лише у випадку, якщо відповідний високопосадовець Міністерства фінансів має обґрунтовані підстави¹⁷.

Важливо зазначити, що було розглянуто низку судових справ, що стосуються винятку для розслідування або перевірки, що стосується осіб або організацій, окрім самої церкви¹⁸.

До прикладу:

1. *Kerr v. United States*. United States Court of Appeals, Ninth Circuit. Oct 7, 1986^{19 20}.

2. *St. German of Alaska E. Orthodox Cath. Ch. v. United States*, 653 F. Supp. 1342 (S.D.N.Y. 1987)²¹.

3. *United States of America, Plaintiff-appellant, v. Grayson County State Bank and Lloyd Butts, Defendants-appellees, first Pentecostal Church, Etc., Intervenor-appellee*, 656 F.2d 1070 (5th Cir. 1981)²².

¹⁶ 26 U.S. Code § 7611 – Restrictions on church tax inquiries and examinations. URL: <https://www.law.cornell.edu/uscode/text/26/7611>

¹⁷ Special rules limiting IRS authority to audit a church. URL: <https://www.irs.gov/charities-non-profits/churches-religious-organizations/special-rules-limiting-irs-authority-to-audit-a-church>

¹⁸ Gonzalez Edward, Miller Thomas, and Jones W. David. Update on churches examinations under IRC 7611. URL: <https://www.irs.gov/pub/irs-tege/eotopica92.pdf>

¹⁹ *Kerr v. United States*. United States Court of Appeals, Ninth Circuit. Oct 7, 1986. URL: <https://www.casemine.com/judgement/us/59148d2eadd7b0493453ee11/amp>

²⁰ *Thomas M. Kerr, Petitioner-appellant, v. United States of America, Respondent-appellee*, 801 F.2d 1162 (9th Cir. 1986). URL : <https://law.justia.com/cases/federal/appellate-courts/F2/801/1162/66474/>

²¹ *St. German of Alaska E. Orthodox Cath. Ch. v. United States*, 653 F. Supp. 1342 (S.D.N.Y. 1987). URL: <https://law.justia.com/cases/federal/district-courts/FSupp/653/1342/2400664/>

²² *United States of America, Plaintiff-appellant, v. Grayson County State Bank and Lloyd Butts, Defendants-appellees, first Pentecostal Church, Etc., Intervenor-appellee*, 656 F.2d 1070 (5th Cir. 1981). URL: <https://law.justia.com/cases/federal/appellate-courts/F2/656/1070/184632/>

3. Роль релігійних організацій, церков та релігійних лідерів в політичному житті США

Релігійний чинник в США має вагоме значення. Як зазначає Йозеф Брамл в праці «Політика релігії у Сполучених Штатах»: спостерігається «зменшення розриву» між релігією та політикою, особливо євангельські протестанти, стали більш політично активними. Євангельські протестанти демонструють значну релігійну переконливість і політичний запал, більшість цієї групи близькі до Республіканської партії. З рисунку 3 можна проаналізувати, що протягом трьох десятиліть, з 1964 по 2000 рік, відсоток євангелістів, які є республіканцями зріс. Ця тенденція особливо виражена з середини 1980-х років. Крім того, відсоток виборців-республіканців серед католиків подвоївся²³.

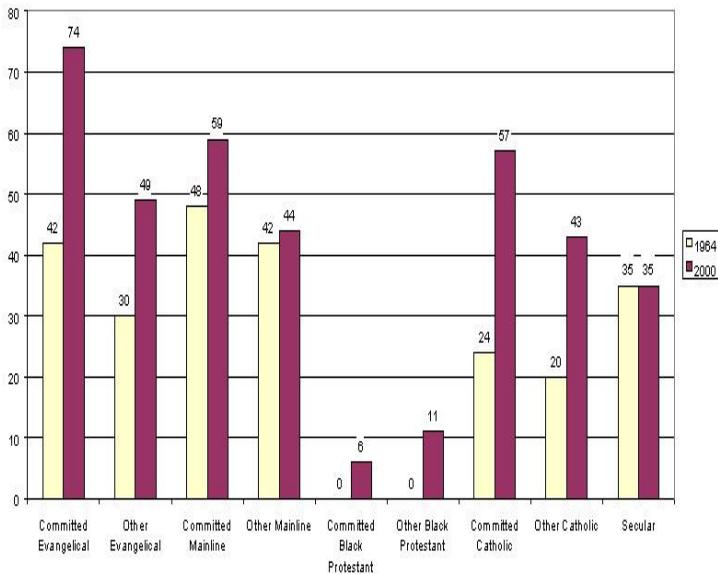


Рис. 3. Відсоток виборців-республіканців, 1964-2000 рр.²⁴

²³ Braml Josef. The Politics of Religion in the United States. *Manifestations politiques de la religion aux États-Unis*, 2011. Vol. IX. №1. P. 57-78. URL: <https://journals.openedition.org/lisa/4113>

²⁴ Braml Josef. The Politics of Religion in the United States. *Manifestations politiques de la religion aux États-Unis*, 2011. Vol. IX. №1. P. 57-78. URL: <https://journals.openedition.org/lisa/4113>

Брюс Дж. Шульман – професор історії в Бостонському університеті, зазначає, що Томаса Джефферсона не обрали б якби він балотувався на посаду президента сьогодні, «причина була б очевидною для нинішнього кола кандидатів: Джефферсон був зятим критиком організованої релігії»²⁵. Сьогодні «майже неможливо виграти президентські вибори без певних проявів серйозної релігійної відданості»²⁶.

Першою Поправкою до Конституції в США заборонена будь-яка релігійна дискримінація, чи становлення певної церкви державною. Так Ліндон Б. Джонсон закріпив у законі «Поправку Джонсона», «Поправка Джонсона» – положення податкового кодексу США, яке забороняє релігійним організаціям та багатьом некомерційним організаціям підтримувати або виступати проти політичних кандидатів²⁷. Але релігія має вагомe значення в суспільно-політичному житті США. Згідно дослідженнями Pew Research Center, багато хто вважає, що: «Поправка Джонсона обмежує політичну діяльність релігійних організацій, і 70% американців виступають за те, щоб церкви та інші молитовні структури залишалися осторонь від політики, згідно з аналізом 2021 року. Опитування, проведене під час президентських виборів у липні 2020 року, показало, що деякі дорослі американці, які відвідували релігійні служби протягом місяця попереднього року або дивилися служби онлайн, сказали, що чули проповіді, в яких висловлювалася підтримка тодішнього президента Дональда Трампа (9%) або тодішнього кандидата Джо Байдена (6%), тоді як інші чули проповіді, в яких висловлювалася опозиція до Д. Трампа (7%) або Дж. Байдена (4%). Тим часом четверо з десяти чули проповіді, в яких обговорювалася важливість голосування, протестів чи інших форм політичної участі.»²⁸.

Наразі питання про те, чи повинні церкви та інші молитовні структури висловлюватися з політичних та соціальних питань, є частиною ширшої дискусії про вплив цих установ на суспільне життя у Сполучених Штатах Америки²⁹.

²⁵ Butters Julie. Why America Can't Separate Religion & Politics. And what that means for the 2016 elections. URL: <https://www.bu.edu/cas/magazine/fall15/america/>

²⁶ Butters Julie. Why America Can't Separate Religion & Politics. And what that means for the 2016 elections. URL: <https://www.bu.edu/cas/magazine/fall15/america/>

²⁷ President Trump's shifting claim that 'we got rid' of the Johnson Amendment. *The Washington Post*. URL: <https://www.washingtonpost.com/politics/2019/05/09/president-trumps-shifting-claim-that-we-got-rid-johnson-amendment/>

²⁸ Leppert Rebecca, Fahmy Dalia. 10 facts about religion and government in the United States. *Pew Research Center*. URL: <https://www.pewresearch.org/short-reads/2022/07/05/10-facts-about-religion-and-government-in-the-united-states/>

²⁹ Most Americans Who Go to Religious Services Say They Would Trust Their Clergy's Advice on COVID-19 Vaccines. *Pew Research Center*. URL: <https://www.pewresearch.org/religion/2021/10/15/most-americans-who-go-to-religious-services-say-they-would-trust-their-clergys-advice-on-covid-19-vaccines/>

Релігія має вагомий вплив на політику. Приблизно половина американців вважає, що для президента «дуже важливо» (20%) або «дещо важливо» (32%) мати сильні релігійні переконання (навіть якщо вони відрізняються від його власних), згідно з опитуванням, проведеним у лютому 2020 року³⁰ (рис. 4).

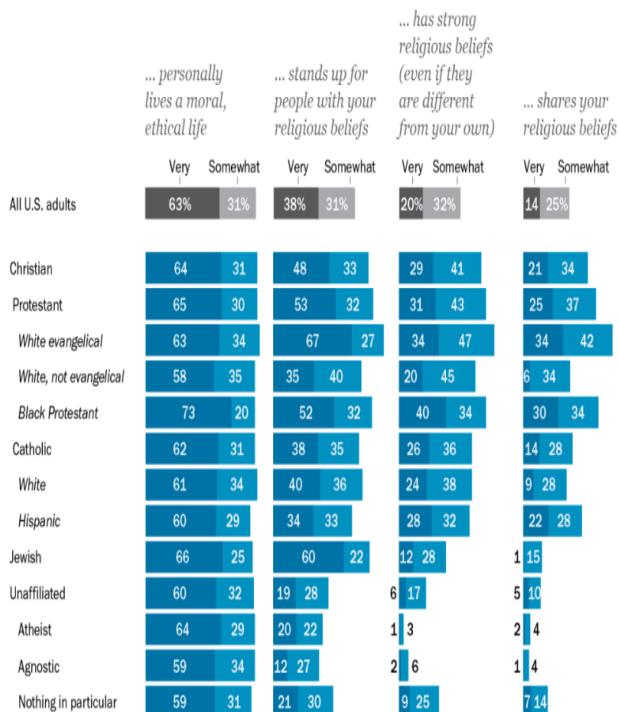


Рис. 4. Ставлення виборців США до етичних та релігійних характеристик кандидатів у президенти (за результатами дослідження Pew Research Center)³¹

³⁰ Leppert Rebecca, Fahmy Dalia. 10 facts about religion and government in the United States. *Pew Research Center*. URL: <https://www.pewresearch.org/short-reads/2022/07/05/10-facts-about-religion-and-government-in-the-united-states/>

³¹ Diamant Jeff. Americans in both parties want an ethical president, but Democrats more likely to say that's 'very important'. *Pew Research Center*. URL: <https://www.pewresearch.org/short-reads/2020/04/16/americans-in-both-parties-want-an-ethical-president-but-democrats-more-likely-to-say-thats-very-important/>

Чотири з десяти дорослих у США (39%) кажуть, що для президента принаймні певною мірою важливо поділяти їхні релігійні переконання, хоча республіканці (53%) приблизно вдвічі частіше, ніж демократи (27%), кажуть, що це важливо.

З 47 президентів США тільки два були католиками, інші в переважній більшості відносилися до різних видів протестантизму.

Згідно даними Pew Research Center, Конгрес завжди був переважно християнським, і приблизно дев'ять із десяти представників (88%) у 117 Конгресі, включаючи 99% республіканців та 78% демократів, ідентифікували себе як християни (рис. 5).

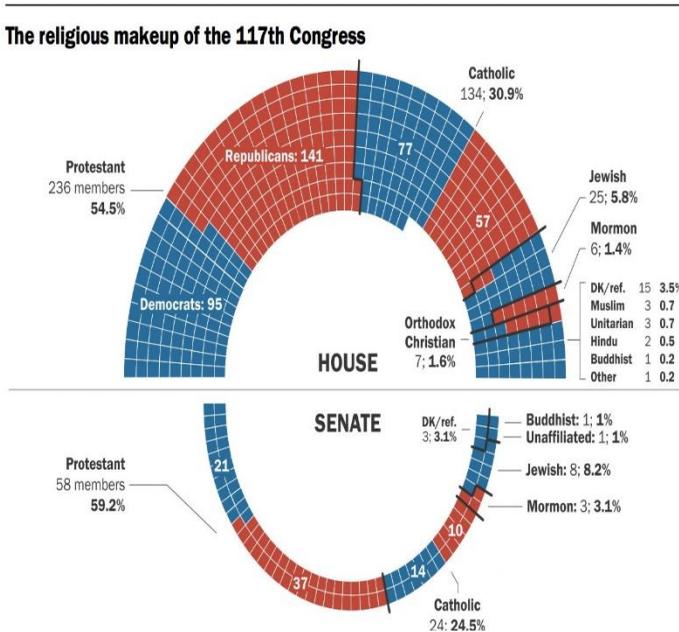


Рис. 5. Релігійний склад 117 Конгресу США³²

Френк Ньюпорт зазначає, що «за інших рівних умов, чим більш релігійна людина в США сьогодні, тим вища ймовірність того, що вона ідентифікує себе з Республіканською партією або схиляється до неї».³³

³² Leppert Rebecca, Fahmy Dalia. 10 facts about religion and government in the United States. *Pew Research Center*. URL: <https://www.pewresearch.org/short-reads/2022/07/05/10-facts-about-religion-and-government-in-the-united-states/>

³³ Newport Frank. The Politics of Religion. *Gallup*. URL: <https://news.gallup.com/opinion/polling-matters/510464/politics-religion.aspx>

Для порівняння у новому Конгресі 148 католиків, що на 10 менше, ніж у 117-му. Тим не менш, католики становлять близько 28% членів Конгресу, що є більшою часткою, ніж у населенні США загалом (21%).

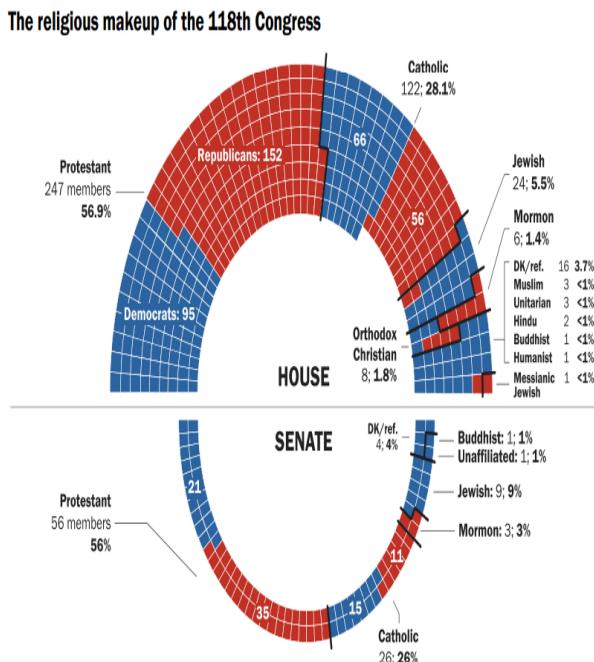


Рис. 6. Релігійний склад 118 Конгресу США³⁴

Серед представників кількісно переважають християни, причому кожна палата має подібну протестантську більшість (56,9% у Палаті представників, 56% у Сенаті).

ВИСНОВКИ

У XXI столітті спостерігається сплеск глобальної уваги до ролі релігії в суспільному житті, зумовлений такими факторами, як масова міграція, цифрові комунікації та оновлення проявів релігійності.

Не зважаючи на Першу Поправку до Конституції США. Американську політику та релігію важко розділяти. Заснування США та концептуалізація їхньої федеральної політичної системи були тісно

³⁴ Diamant Jeff. Faith on the Hill. The religious composition of the 118th Congress. *Pew Research Center*. P. 15. URL: https://www.pewresearch.org/religion/wp-content/uploads/sites/7/2022/12/PF_2023.01.03_religion-congress_REPORT.pdf

переплетені з гарантією необмеженої – але, що важливо, необов'язкової – обіцянки вільного релігійного вираження. Сьогодні Перша поправка до Конституції США гарантує релігійну свободу, забороняючи Конгресу встановлювати релігію або перешкоджати вільному сповіданню віри. Більше того, Перша Поправка поставила «стіну відокремлення» між державою та церквою.

Багато питань, щодо моделі державно-церковних відносин, а саме місця релігії в суспільному житті, вплив релігії та церкви на освіту, безподатковий статус релігійних організацій, ролі релігійного фактору в політичній сфері залишаються дискусійними в США. Ці питання виникли значною мірою через зростаючу неоднорідність американського населення, прийняття релігійного плюралізму, та інше.

Вагомий вплив релігія має на виборчий процес, адже, як можна проаналізувати з опитування Pew Research Center та Gallup, американці надають вагоме значення релігійній приналежності кандидата в президенти. Хоча Конституція Сполучених Штатів Америки передбачає відокремлення церкви від держави та гарантує релігійну свободу, законодавці країни залишаються переважно християнами.

АНОТАЦІЯ

В США модель відокремлення держави та церкви. Незважаючи на це релігійний чинник відіграє значне значення в суспільно-політичному житті країни. В роботі проаналізовано релігійний ландшафт США у 2025 році: політико-правовий аналіз. Досліджено особливості функціонування релігійних організацій в США, особливості надання безподаткового статусу релігійним організаціям у США відповідно до розділу 501(c)(3). Описано роль релігійних організацій, церков та релігійних лідерів в політичному житті США.

ЛІТЕРАТУРА

1. Christians. *Pew Research Center*. URL: https://www.pewresearch.org/religious-landscape-study/christians/christian/?_gl=1*1udg6wd*_up*MQ..*_gs*MQ..&gclid=CjwKCAiAwqHIBhAEEiwAx9cTeQ3VEYQiegQ2e4D8LTPSSy5QqquMjA972UzzIh0V83bbaqwIR4pEVBoC1gsQAvD_BwE&gbraid=0AAAAA_c1WRnn7xx3GyLjOTZmdMWnHuUsW
2. Religion. URL: <https://news.gallup.com/poll/1690/religion.aspx>
3. Exempt organization types. URL: <https://www.irs.gov/charities-non-profits/exempt-organization-types>
4. Churches, integrated auxiliaries and conventions or associations of churches. URL: <https://www.irs.gov/charities-non-profits/churches-integrated-auxiliaries-and-conventions-or-associations-of-churches>

5. Annual exempt organization return: who must file. URL: <https://www.irs.gov/charities-non-profits/annual-exempt-organization-return-who-must-file>

6. Стебляк Д. Роль релігійних організацій у США. *Вісник Львівського університету. Серія філос.-політолог. Студії*, 2019. Випуск 22. С. 202-207 URL: http://fps-visnyk.lnu.lviv.ua/archive/22_2019/31.pdf

7. Tax Guide for Churches & Religious Organizations. P. 36. URL: <https://www.irs.gov/pub/irs-pdf/p1828.pdf>

8. 26 U.S. Code § 7611 – Restrictions on church tax inquiries and examinations. URL: <https://www.law.cornell.edu/uscode/text/26/7611>

9. Special rules limiting IRS authority to audit a church. URL: <https://www.irs.gov/charities-non-profits/churches-religious-organizations/special-rules-limiting-irs-authority-to-audit-a-church>

10. Gonzalez Edward, Miller Thomas, and Jones W. David. Update on churches examinations under IRC 7611. URL: <https://www.irs.gov/pub/irs-tege/eotopica92.pdf>

11. Kerr v. United States. United States Court of Appeals, Ninth Circuit. Oct 7, 1986. URL: <https://www.casemine.com/judgement/us/59148d2eadd7b0493453ee11/amp>

12. Thomas M. Kerr, Petitioner-appellant, v. United States of America, Respondent-appellee, 801 F.2d 1162 (9th Cir. 1986). URL: <https://law.justia.com/cases/federal/appellate-courts/F2/801/1162/66474/>

13. St. German of Alaska E. Orthodox Cath. Ch. v. United States, 653 F. Supp. 1342 (S.D.N.Y. 1987). URL: <https://law.justia.com/cases/federal/district-courts/FSupp/653/1342/2400664/>

14. United States of America, Plaintiff-appellant, v. Grayson County State Bank and Lloyd Butts, Defendants-appellees, first Pentecostal Church, Etc., Intervenor-appellee, 656 F.2d 1070 (5th Cir. 1981). URL: <https://law.justia.com/cases/federal/appellate-courts/F2/656/1070/184632/>

15. Braml Josef. The Politics of Religion in the United States. *Manifestations politiques de la religion aux États-Unis*, 2011. Vol. IX. № 1. P. 57-78. URL: <https://journals.openedition.org/lisa/4113>

16. Butters Julie. Why America Can't Separate Religion & Politics. And what that means for the 2016 elections. URL: <https://www.bu.edu/cas/magazine/fall15/america/>

17. President Trump's shifting claim that 'we got rid' of the Johnson Amendment. *The Washington Post*. URL: <https://www.washingtonpost.com/politics/2019/05/09/president-trumps-shifting-claim-that-we-got-rid-johnson-amendment/>

18. Leppert Rebecca, Fahmy Dalia. 10 facts about religion and government in the United States. *Pew Research Center*. URL:

<https://www.pewresearch.org/short-reads/2022/07/05/10-facts-about-religion-and-government-in-the-united-states/>

19. Most Americans Who Go to Religious Services Say They Would Trust Their Clergy's Advice on COVID-19 Vaccines. *Pew Research Center*. URL: <https://www.pewresearch.org/religion/2021/10/15/most-americans-who-go-to-religious-services-say-they-would-trust-their-clergys-advice-on-covid-19-vaccines/>

20. Diamant Jeff. Americans in both parties want an ethical president, but Democrats more likely to say that's 'very important'. *Pew Research Center*. URL: <https://www.pewresearch.org/short-reads/2020/04/16/americans-in-both-parties-want-an-ethical-president-but-democrats-more-likely-to-say-thats-very-important/>

21. Newport Frank. The Politics of Religion. *Gallup*. URL: <https://news.gallup.com/opinion/polling-matters/510464/politics-religion.aspx>

22. Diamant Jeff. Faith on the Hill. The religious composition of the 118th Congress. *Pew Research Center*. P. 15. URL: https://www.pewresearch.org/religion/wp-content/uploads/sites/7/2022/12/PF_2023.01.03_religion-congress_REPORT.pdf

23. The Constitution. URL: https://billofrightsinstitute.org/primary-sources/constitution?gad_source=1&gad_campaignid=23021830255&gbruid=0AAAAAC2Yh3XMHlhfmZ96ZccfvrqXPLobk&gclid=CjwKCAiA2svIBhB-EiwARWDPjiePCL1eN89h0Q9D6rpcLREc97VQtZsHeCM7e6W48pdIq0xJhaTn8xoCyK0QAvD_BwE

Information about the authors:

Palinchak Mykola Mykhailovych,

Doctor of Political Sciences, Professor,

Professor at the Department of International Politics,

Dean of the Faculty of International Economic Relations

Uzhhorod National University

3, Narodna Sq., Uzhhorod, 88000, Ukraine

Stebalak Diana Mykhailivna,

Doctor of Philosophy,

Associate Professor at the Department of International Politics

Uzhhorod National University

3, Narodna Sq., Uzhhorod, 88000, Ukraine

FACTORS OF JURISDICTIONAL TRANSFORMATIONS IN THE CANONICAL TRADITION OF THE ORTHODOX CHURCH

Semanchuk P. S. (Archbishop Herman)

Introduction

The Orthodox Church, being the mystical Body of Christ, simultaneously exists as a territorially organized institution¹. From apostolic times to the present day, ecclesial life has been structured according to the geographical principle: each local Church functions within certain boundaries, commonly referred to as its canonical territory. Canonical territory denotes the territorial limits of a local Church's jurisdiction, within which it exercises spiritual authority and pastoral care². Traditionally, Orthodox ecclesiology upholds the rule one territory – one ecclesiastical jurisdictional center, meaning that two canonical authorities cannot coexist simultaneously within the same territory. This principle has been enshrined in canonical law since the era of the earliest Ecumenical Councils.

At the same time, Church history demonstrates that territorial jurisdictional boundaries have not remained unchanged. On the contrary, over the two-thousand-year history of the Orthodox Church, numerous jurisdictional shifts have taken place – transitions of dioceses or even entire regions from the authority of one ecclesiastical center to another. Such changes occurred for various reasons and under diverse circumstances, often posing challenges to the canonical tradition and requiring theological justification.

In this chapter, we will analyze the factors that have conditioned changes of jurisdiction in the history of the Orthodox canonical tradition. We will examine which canonical norms regulate the territorial organization of the Church, what procedures are envisaged for adjusting jurisdictional boundaries, and we will also present historical examples of ecclesiastical territories transitioning under a new authority. Special attention will be devoted to the theological substantiation of such changes: how Church

¹ Ранця І. Традиційна канонічна територія і нова постмодерна територіальність: дещо про сучасні геоеклезіологічні виклики. *Наукові записки УКУ: Богослов'я*. 2020. Вип. 7. С. 285–303. DOI: <https://doi.org/10.47632/2075-4817-2020-7-285-303>

² Чокалок С. Церковна територія та питання юрисдикції. *Труди Київської духовної академії*. 2017. Т. 17. С. 368–380. DOI: <https://doi.org/10.35332/2411-4677.2017.17.31>

canons, conciliar decrees, and theological interpretations explain the permissibility and order of altering ecclesiastical jurisdiction.

The purpose of this study is to conduct a historical-canonical analysis of the phenomenon of jurisdictional change in the Orthodox Church and to identify the principal factors driving these processes (political, national, missionary, theological).

1. Canonical principles of the Church's territorial jurisdiction

The Principle of Territoriality is one of the foundational norms of Orthodox canonical law. The earliest canons already warn against the violation of another's ecclesiastical boundaries. In particular, the Apostolic Canons instruct clergy not to perform liturgical ministry outside the limits of their own diocese or parish: "a bishop or presbyter must not perform sacred rites beyond the bounds of their own dioceses or parishes" (Apostolic Canons 14, 15, 34, 35)³. In other words, each bishop is to shepherd only his own flock and refrain from interfering in the affairs of a neighboring Church. Likewise, the 8th Canon of the First Ecumenical Council (325, Nicaea) decrees that there cannot be two bishops in one city, thereby affirming the normative formula: "one city – one bishop." Thus, already in the early Church the principle of exclusive jurisdiction was established: only one canonical authority is recognized within a given territory, and the presence of a parallel hierarchy is regarded as a violation of the canons.

Over the course of historical development, ecclesiastical governance acquired a more complex territorial structure. Gradually, above individual dioceses emerged higher administrative units – ecclesiastical provinces and patriarchates. The 6th Canon of the First Ecumenical Council (325) and the 3rd Canon of the Second Ecumenical Council (381) granted the bishops of the major cities (Rome, Alexandria, Antioch, and later Constantinople) special authority over the surrounding dioceses. On this basis, the system of pentarchy – the five ancient patriarchates – quickly took shape, territorially dividing the entire Christian world among themselves.

By the end of the 4th century, a multi-level system of ecclesiastical jurisdiction had formed in the canonical tradition of the Orthodox Church. The primary administrative unit was the diocese, headed by a bishop who exercised full authority within the local Church entrusted to him. Dioceses, in turn, were united into larger ecclesiastical-administrative structures under the omophorion of metropolitans and patriarchs, who exercised oversight over several regions. Such jurisdictions had canonically defined boundaries,

³ Книга правил святих апостолів, Вселенських Соборів, і святих отців / Пер. С. Чокалука. Київ: Видання Київської Патріархії УПЦ КП, 2008. 368 с

ensuring orderliness of ecclesiastical structure and the preservation of canonical discipline.

It is important to note that the term “canonical territory” entered widespread use much later – primarily in the twentieth century – yet in essence it reflects the ancient principle of the Church’s exclusive territorial authority⁴. Ihor Rantsia points out that the concept of canonical territory developed on the basis of an idea borrowed from the state-administrative system of the Roman Empire: after the legalization of Christianity, the Church began aligning its territorial structures with the territorial division of the Empire. In the Roman Empire, the principle operated that one territory is subject to one governor; analogously, within the Church there took root the understanding that one region must be under the authority of only one bishop or one patriarchate. This principle received canonical formulation at the councils and became an integral part of the Church’s self-understanding. As I. Rantsia emphasizes, the principles “one territory – one Church” and “one city – one bishop” became norms firmly established in canonical law.

From the standpoint of Orthodox canonical ecclesiology, jurisdiction over a given territory is of an exclusive nature: any actions carried out by external ecclesiastical authorities within that territory are considered illegitimate and unlawful. Moreover, in the traditional strict interpretation, such actions may even be declared graceless, that is, incapable of producing any genuine sacramental effects. Thus, if a clergyman of one ecclesiastical jurisdiction celebrates the Divine Liturgy within a territory belonging to another Church without the proper blessing of its hierarch, such an act may be regarded as a violation of canonical order. In such cases, certain zealous defenders of canonical discipline tend to describe such liturgical service as “non-canonical.” In an even more radical interpretation, some may voice the opinion that the Sacraments performed are invalid⁵; however, this position does not correspond to the broader theological understanding. The canons, while condemning unauthorized liturgical activity outside one’s own jurisdiction, do not question the ontological validity of the Sacraments performed by a presbyter who possesses the grace of priesthood.

Thus, the canonical tradition established a fundamental rule: the territorial integrity of jurisdiction. This norm is intended to safeguard ecclesial unity and to prevent schisms based on territorial division. As Archimandrite Kyrill (Hovorun) aptly notes, such structural elements as ecclesiastical hierarchy, canonical territory, autocephaly, and primacy are historically changeable

⁴ Ранця І. Традиційна канонічна територія і нова постмодерна територіальність: дещо про сучасні геоєклезіологічні виклики. *Наукові записки УКУ: Богослов'я*. 2020. Вип. 7. С. 285–303. DOI: <https://doi.org/10.47632/2075-4817-2020-7-285-303>

⁵ Заплетнюк Є. Чому богослужіння священників на чужій парафії недійсні? *Євген Заплетнюк*: веб-сайт. URL: <https://bogoslov.org/terytoria/>

forms of the Church's organization – a kind of “scaffolding” surrounding the unchanging essence of the Church⁶. They are meant to serve the unity of the ecclesial community, yet they do not belong to the Church's inner divine nature. Therefore, despite the strictness of the canons, in exceptional circumstances these structures could be subject to review or transformation when required for the good of the Church.

2. Canonical Foundations and Theological Justification for the Change of Jurisdiction

Given the aforementioned norms, a natural question arises: how are jurisdictional changes even possible if the canons forbid encroachment upon another Church's territory? The answer lies in the fact that canonical law recognizes certain procedures and principles that allow for the lawful adjustment of ecclesiastical boundaries. Such changes must not occur unilaterally, but rather through agreement between the respective ecclesiastical authorities and, preferably, with the approval of the fullness of the Church. The primary canonical mechanism for altering jurisdiction is the granting of autocephaly or the transfer of a territory from one Church to another by mutual consent.

Historically, the first notable precedent of changed jurisdictional relations was the decision of the Third Ecumenical Council in Ephesus (431), reflected in its 8th canon. The Council examined the dispute between the Patriarchate of Antioch and the Church of Cyprus: Antioch claimed authority over Cyprus, justifying its claims by appealing to an ancient practice whereby the bishops of Cyprus had been ordained by the patriarchs of Antioch⁷. In other words, Antioch appealed to customary ecclesiastical law – a longstanding practice regarded as normative, though not formally codified by conciliar canons. However, the Fathers concluded that this ancient practice by itself did not constitute sufficient grounds to deprive the Church of Cyprus of its actual independence⁸.

The 8th Canon of the Council of Ephesus affirmed the autocephaly of the Church of Cyprus, forbidding any other Church from interfering in its internal affairs. Thus, already in the fifth century, the Universal Church confirmed the possibility of adjusting established jurisdictional relations for the good of the Church and the preservation of just canonical order: Cyprus received

⁶ Говорун С. М. Теоретичні засади православної еклезіології у її історичному розвитку: дис.... д-ра філос. наук: 09.00. 14 / Нац. пед. ун-т імені М. П. Драгоманова. Київ, 2019. 623 с

⁷ Downey G. The Claim of Antioch to Ecclesiastical Jurisdiction over Cyprus. *Proceedings of the American Philosophical Society*. 1958. Vol. 102, No. 3. P. 224-229.

⁸ Димид М. Форми автономії у Східних Церквах. *Мітрос*. 2011. Ч. 7-8. С. 173-191. URL: <https://er.ucu.edu.ua/server/api/core/bitstreams/2e83fbe0-369c-43d1-8a3d-35b7a187bccd/content>

independence from Antioch, even though it had previously been administratively within Antioch's sphere of influence⁹. This decision was later reaffirmed by the Quinisext (Trullan) Council of 691, which once again proclaimed and confirmed the autocephalous status of the Church of Cyprus (Canon 39). Hence, the case of Cyprus became the first clearly documented precedent demonstrating that, on the basis of a conciliar decision, a particular Church may exit the subordination of a larger patriarchate and attain self-governance, provided that canonical and pastoral grounds exist for such a change.

An additional dimension of this issue emerges in the context of the later reception of the Ephesian decisions within the ecclesiastical tradition. At the Council of Ephesus, a significant matter concerned the determination of the status of the ancient Cypriot Church¹⁰. Later, according to the results of the work of the Fourth Ecumenical Council (Chalcedon, 451)¹¹, certain formulations were added to the decisions of the Ephesian Council – formulations that were not originally included in the text of the decrees confirmed by Emperor Theodosius II. In ecclesiastical-historical literature, these additions appear as the so-called “seventh rule” and “eighth rule”¹². These supplementary texts further elaborated and clarified the previously accepted position affirming the independence of the Church of Cyprus, refining the relationship between honor and authority among episcopal sees.

In particular, the eighth rule insists that no “episcopal see” may diminish the “honor and authority” of existing metropolitans – that is, it has no right to unilaterally appropriate jurisdictional powers within another Church's boundaries¹³. On this basis, the Church of Cyprus officially receives autocephaly, while the ambitions of the Antiochian metropolis were significantly restricted. The same rule underscores the obligation of every metropolitan to “respect” the rights of any diocese and to safeguard them, thereby affirming the fundamental principle of the inviolability of canonical borders.

⁹ Кобетяк А. Автокефальний устрій як основоположний чинник структури Вселенського Православ'я. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії*. 2019. Вип. 24. С. 47-58. DOI: <https://doi.org/10.30970/2307-1664.2019.24.6>

¹⁰ Downey G. The Claim of Antioch to Ecclesiastical Jurisdiction over Cyprus. *Proceedings of the American Philosophical Society*. 1958. Vol. 102, No. 3. P. 224-229

¹¹ Падовезе Л. Вступ до патристичного богослов'я / пер. з італ. Г. Теодорович. Львів: Свічадо, 2001. 184 с., с.49

¹² Conciliorum Oecumenicorum decreta: edizione bilingue / a cura di G. Alberigo, G. L. Dossetti, P.-P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi, H. Jedin. Bologna: Edizioni Dehoniane ; Istituto per le scienze religiose, 2002. XXI + 1135 p., Conc. Ephes 7 et 8

¹³ Conciliorum Oecumenicorum decreta: edizione bilingue / a cura di G. Alberigo, G. L. Dossetti, P.-P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi, H. Jedin. Bologna: Edizioni Dehoniane ; Istituto per le scienze religiose, 2002. XXI + 1135 p., Conc. Ephes 8

The particular attention of the Council of Ephesus to the ecclesiastical affairs of Cyprus – culminating in the confirmation of the autocephalous status of the ancient Cypriot Church – *de jure* secured for it, according to V. Melnyk, a conditionally sixth place in the hierarchical order of the most significant sees (Rome – Constantinople – Alexandria – Antioch – Jerusalem – Cyprus)¹⁴. At the same time, despite Cyprus’ removal from the jurisdiction of the Syrians, a separate Cypriot metropolis was never formally established. This underscores the specificity of the Cypriot status: it acquired stable autocephaly while retaining its own ancient internal structure.

As V. Melnyk notes, the political context also played a notable role in shaping decisions regarding the status of the Church of Cyprus. Cypriot ecclesiastical autonomy proved advantageous to Emperor Theodosius II, as it weakened the influence of the Antiochian metropolis in the Eastern Mediterranean and reduced its authority in the strategically sensitive region of southern Asia Minor. Meanwhile, this decision did not strengthen another influential center – the Alexandrian metropolis – which persistently sought to expand its jurisdictional powers and attempted to obtain “honor and authority” over the island.

In this situation, Constantinople, which at that time increasingly perceived its role as a coordinator of inter-Church relations in the eastern part of the Empire, proposed to the Council of Ephesus the conceptual foundations that would later form the basis of the canonical-legal doctrine of autocephaly. This enabled the Council to formally affirm the principle of the non-subordination of the Church of Cyprus to any major metropolis, except for the universal authority of the Ecumenical Throne¹⁵.

In summary, the case of Cyprus illustrates several fundamentally important theological and canonical points. First, an ancient practice of subordination is not an absolute argument if it contradicts the deeper logic of ecclesial ecclesiology and the principle of conciliarity. Second, the Universal Church recognizes the possibility of revising established jurisdictional boundaries not as an “encroachment,” but as a conciliar correction undertaken for the sake of preserving unity and a just ecclesiastical order. Third, the precedent of Cyprus became a paradigm for subsequent reflection on the phenomenon of autocephaly: it demonstrated that canonical order is not a static scheme, but a living mechanism, capable of organic adaptation through the decisions of Ecumenical Councils and the consensus of the local Churches.

¹⁴ Мельник В. Постанови Третього Вселенського Собору в Ефесі: конкретизація юридичної суб’єктності та історичного права на територію. Юридичний вісник. 2024. № 3. С. 174–183. С. 179. DOI: <https://doi.org/10.32782/yuv.v3.2024.20>

¹⁵ Meyendorff J. *Imperial Unity and Christian Divisions: The Church 450–680 AD*. Crestwood, NY: St. Vladimir’s Seminary Press, 1989. XV + 402 p.

Another illustrative historical mechanism for altering ecclesiastical boundaries in the Byzantine era was the imperial legislative act, which directly influenced the jurisdictional order of the Church. A prime example is the establishment of the Archbishopric of Justiniana Prima by Emperor Justinian I in 535. In his Novella 11, the emperor designated a new ecclesiastical center in the Balkans, granting the archbishop of Justiniana Prima authority over all of Illyricum and precedence over local metropolises. The imperial law declares: “We decree that the bishop of Justiniana Prima shall have primacy over all the bishops of Illyricum, just as metropolitans do, and that all who are normally subject to the jurisdiction of metropolitans shall appeal to him”.¹⁶ Thus, Justiniana Prima was created by imperial decree as a new archiepiscopal center, effectively set apart both from the sphere of the Roman See and from that of Constantinople¹⁷. Although this archbishopric existed only for a relatively short period, its creation demonstrated that the state authority in Byzantium could directly form new ecclesiastical structures, bypassing the usual canonical mechanisms of consensus and conciliar decision-making. The Patriarchate of Constantinople did not openly oppose the Novella. An important testimony is the fact that in the official episcopal lists – *Notitiae Episcopatum* of the 7th–9th centuries – the Archbishopric of Justiniana Prima appears as an active ecclesiastical structure subordinated to the Ecumenical Throne, which indicates its integration into the canonical system.¹⁸

This precedent shows that in the context of the close symphonic union of throne and altar, the emperor could initiate reorganizations of ecclesiastical boundaries that later received either approval or tacit acceptance by Church authority. However, from an ecclesiological perspective, such cases are regarded as exceptions that do not represent the usual canonical practice of the Orthodox Church.

Similarly, after the Arab conquests of the seventh century, the Church demonstrated significant flexibility: the Archbishop of Cyprus, together with his flock, was forced to leave the island and relocate to territory under the authority of Constantinople (into the region of the Hellespont)¹⁹. With the

¹⁶ *Corpus Iuris Civilis. Novellae* / Ed. Rudolf Schoell, Wilhelm Kroll. Berlin: Weidmann, 1895. C. 94. Novella 11, § 1. <https://archive.org/details/corpusiuriscivil03/krueoft/page/94/mode/2up>

¹⁷ Юстинианови права на Охридска архиепископија, или за църковна независимост и самостоятелност на Охридско-Българско Священноначалие. Цариград: Печатница при Асма-алта у Джалла-ханъ № 8, 1873. 476 с.

¹⁸ Oikonomides Nicolas. *Les listes de préséance byzantines des IXe et Xe siècles*. Paris: CNRS, 1972.

¹⁹ Hackett J. *A History of the Orthodox Church of Cyprus: From the Coming of the Apostles Paul and Barnabas to the Commencement of the British Occupation (A.D. 45–A.D. 1878)*. London: Methuen, 1901. 450 p. C.37

participation of Emperor Justinian II and with the ecclesiastical consent of the Ecumenical Throne, a new residence was established there – the city of Nova Justiniana. The 39th canon of the Quinisext Council proclaimed that the privileges granted by the holy Fathers who had once gathered in Ephesus were preserved intact; that New Justinianopolis (Nea Justinianopolis) was to possess a right equal to that of Constantinople; and that the most reverend bishop appointed over it was to preside over all the bishops of the province of the Hellespontines and be ordained by his own bishops according to ancient custom. The canon continues: “For our divine Fathers decreed that the customs of every Church must be preserved: the bishop of the city of Cyzicus must be subject to the primate of the aforementioned Justinianopolis – for the imitation of other bishops, all of whom must be under the authority of this most reverend primate John; and he, when necessary, shall also ordain the bishop of the city of Cyzicus itself.”²⁰ In effect, the Church of Cyprus temporarily functioned on the territory of another patriarchate, something ordinarily prohibited by the canons. Yet under the conditions of war and exile, this was accepted as an instance of *oikonomia* – a merciful and pastoral application of the canons. When in 698 the Cypriots returned to their island, the Archbishop retained in his title the designation “Archbishop of New Justiniana and All Cyprus.” This title has survived to the present day as a reminder of a unique historical situation in which an autocephalous Church temporarily functioned outside its own territorial boundaries. Of course, in theological tradition there exists considerable discussion regarding the nature of the privileges granted to the Church of Cyprus during its period of exile, as well as the canonical status of the formula preserved in the 39th canon of the Quinisext Council. However, the historical event itself – where the Ecumenical Throne together with imperial authority permitted the activity of an autocephalous Church within another jurisdiction for the sake of preserving the Church’s life – demonstrates a fundamental reality. Both the Patriarchate of Constantinople and the emperor agreed not only to the temporary functioning of the Church of Cyprus on their territory, but also to the canonical affirmation of its traditional rights, including its autocephalous status and the special title of its primate.²¹ Thus, canonical discipline, in exceptional circumstances, could be applied flexibly so as not to harm the good of the Church.

²⁰ Книга правил святих апостолів, Вселенських і Помісних соборів, і святих Отців / Пер. С. Чокалока. Київ: Видання Київської Патріархії УПЦ КП, 2008. 367 с.

²¹ Hackett J. *A History of the Orthodox Church of Cyprus: From the Coming of the Apostles Paul and Barnabas to the Commencement of the British Occupation* (A.D. 45–A.D. 1878). London: Methuen, 1901. 450 p. P. 38-47

In later centuries, the primary instrument for changing ecclesiastical jurisdiction became the Tomos – a written decree issued by the primate of the “Mother Church” (traditionally the Ecumenical Patriarch of Constantinople, or another patriarch to whom a given Church was historically subject), which proclaimed a new status for a particular part of the Church. Tomoi could grant autocephaly, autonomy, or change the jurisdictional affiliation of dioceses.

A clear example is the situation that arose after the First World War, when an independent Polish state emerged. The Orthodox dioceses within its borders were effectively cut off from their former ecclesiastical center – the Moscow Patriarchate, which at that time was under severe pressure from the Soviet authorities. In these circumstances, the Ecumenical Patriarchate of Constantinople issued in 1924 a Tomos recognizing the autocephaly of the Polish Orthodox Church. In the Tomos of 13 November 1924²², it was explicitly stated that the granting of autocephaly to the Polish Church conforms to the norms and tradition of the Orthodox Church²³. The Tomos explained that the Russian Church had once received the Metropolis of Kyiv “into temporary administration in view of circumstances” and subsequently lost authority over it after changes in political conditions; therefore, Constantinople, as the Mother Church, had the right to regulate ecclesiastical life in the newly established state of Poland by granting it autocephaly. This case reveals an important canonical principle: when civil borders undergo radical transformation – for example, when an empire collapses or new states emerge – ecclesiastical jurisdiction must adapt to the new realities in order to meet the spiritual needs of the faithful. The Ecumenical Patriarchate justified its decision by appealing to the established tradition of Orthodoxy²⁴. Thus, the Tomos of 1924 was presented as an act of restoring canonical justice and order in accordance with the Holy Tradition.

Overall, the canons provide that any adjustment of ecclesiastical boundaries must take place peacefully and conciliarly, through agreement rather than unilateral action. The ideal scenario is the convening of a council with the participation of all interested parties. However, pan-Orthodox councils are extremely rare (the most recent being that of 2016 in Crete). Therefore, in practice, jurisdictional changes have more often been resolved

²² Губар А. Патріарший і Синодально-Канонічний Томос Вселенської Константинопольської Патріархії від 13 листопада 1924 року та його значення в історії Української Церкви. *Київське православ'я*. веб-сайт. URL: <http://kyivpravosl.info/2013/05/29/patriarshyj-i-synodalno-kanonichnyj-tomos>

²³ Кобетяк А. Автокефальний устрій як основоположний чинник структури Вселенського Православ'я. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії*. 2019. Вип. 24. С. 47–58. DOI: <https://doi.org/10.30970/2307-1664.2019.24.6>

²⁴ Книга правил святих апостолів, Вселенських і Помісних соборів, і святих Отців / Пер. С. Чокалюка. Київ: Видання Київської Патріархії УПЦ КП, 2008. 367 с.

through bilateral agreements and post-factum recognition. For example, when a portion of a Church unilaterally proclaimed autocephaly (frequently under political pressure), the act was initially regarded as non-canonical; yet over time, following negotiations, the Mother Church often agreed to issue a Tomos recognizing the new autocephaly – provided that the new Church acknowledged its Mother Church and regularized their canonical relationship. A similar process occurred with the Church of Greece in the 19th century, with the Bulgarian Church in the early 20th century, and with several others, as will be discussed further.

In contemporary Orthodox theology, there is no complete consensus regarding the procedure for proclaiming autocephaly. As scholars note, there is no universally accepted interpretation of the relationship between the principle of conciliarity and the autocephalous structure of the Church. Greek theological thought traditionally assigns the leading role in granting new autocephalies to the Ecumenical Patriarch, whereas the Russian Church insists on the necessity of the consent of all Local Churches, or at least the Mother Church, for the legitimacy of autocephaly. This divergence became particularly evident after the unresolved debate on autocephaly at the Council of Crete (2016) and following the granting of the Tomos to the Orthodox Church of Ukraine in 2019, which resulted in the rupture of eucharistic communion between Moscow and Constantinople²⁵.

The question of whether a Tomos granted by the Ecumenical Throne requires subsequent confirmation by other Local Churches remains a subject of active discussion among contemporary scholars of canonical law. Some authors, including Aristotelis Vavoustos, raise the issue of whether other autocephalous Churches must formally endorse such acts of autocephaly. However, no established rule mandating obligatory “ratification” of Tomoi has ever existed within the Orthodox canonical tradition²⁶. Therefore, the subsequent recognition of each particular Tomos develops individually and often depends on the configuration of inter-Church relations and the broader ecclesiastical-political context.

In summary, the canonical tradition provides several legitimate mechanisms for the alteration of ecclesiastical jurisdiction: decisions of Ecumenical and local Councils, Tomoi and charters issued by the Mother

²⁵ Кобетяк А. Автокефальний устрій як основоположний чинник структури Вселенського Православ'я. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії*. 2019. Вип. 24. С. 47-58. DOI: <https://doi.org/10.30970/2307-1664.2019.24.6>

²⁶ Вавускос А. Должны ли Томосы об автокефалиях, выданные Вселенским Патриархатом, ратифицироваться поместными церквями? / пер. И. Бей. URL : <https://cerkvarium.org/ru/publikatsii/monitoring-smi/dolznyli-tomosy-ob-avtokefaliyakh-vydannye-vselskim-patriarkhatomratifitsirovatsya-pomestnymi-tserkvami.html>

Church, bilateral agreements between the primates of Local Churches, and, at times, the intervention of secular authority (formerly emperors, later governments) when carried out with the consent of the Church. Each of these mechanisms – when accepted by the other Churches – is ultimately aimed at establishing the new status of a given territory as canonically lawful and, insofar as possible, universally recognized. The theological justification for such changes consistently seeks to demonstrate that the alteration does not contradict the spirit of the canons but, on the contrary, serves the “benefit of the Church” (ὠφέλεια, *salus animarum*) and promotes ecclesial peace. Frequently, appeals are made to *oikonomia* – the principle according to which strict canonical norms may be mitigated or temporarily suspended for the sake of the greater good of the Church. Indeed, a significant portion of historical jurisdictional transformations was carried out according to *oikonomia*, that is, as exceptional measures dictated by specific circumstances. Over time, however, such exceptions – having endured the test of ecclesiastical practice – acquired a stable place within canonical consciousness and began to be perceived as the appropriate and natural order of things.

3. Historical Development of Ecclesiastical Jurisdictions and Their Transformations

The history of the Orthodox Church contains numerous examples of jurisdictional change – both peaceful and conflict-driven. Let us consider the most significant stages and cases that illustrate the various factors shaping such transformations.

Already in the first centuries of Christianity, the ecclesial order expanded from the local eucharistic community to broader forms of ecclesiastical organization. At the early stage, the structure of the Church was determined by the coexistence of distinct urban communities, each headed by a bishop, whose unity was sustained primarily through the common dogmatic tradition and eucharistic communion. This stage is well attested in the letters of Ignatius of Antioch, who describes the bishop as the center of the visible unity of every local community²⁷. The development of this structure is confirmed by Eusebius of Caesarea, who provides numerous testimonies to the gradual consolidation of episcopal sees in the major cities of the Roman Empire²⁸.

²⁷ Ignatius of Antioch. *Epistulae. The Apostolic Fathers* / Ed. M. W. Holmes. Grand Rapids: Baker Academic, 2007. 173 p. URL: <https://ru.scribd.com/document/920701075/The-Apostolic-Fathers-Greek-Texts-and-English-Translations-3rd-Edition-Michael-W-Holmes-Ready-to-Read#page=2>

²⁸ Eusebius of Caesarea. *Historia Ecclesiastica*. Ed. G. A. Williamson. London: Penguin Books, 1989. 838 p. ecll. II–III. URL: https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0265-0339,_Eusebius_Caesariensis,_Historia_ecclesiastica_%5BSchaff%5D,_EN.pdf

In the 2nd–3rd centuries, ecclesial life began to take shape around distinct regional centers, which gradually acquired the significance of local Churches Alexandria, Antioch, and Rome²⁹. By the pre-Nicene period, this “pre-conciliar” structuring led to the emergence of three senior sees, whose status was formally affirmed by the First Ecumenical Council (325). The 6th canon of Nicaea confirms ancient customs: the bishop of Rome is recognized as holding traditional primacy in the West; the Alexandrian bishop is affirmed in his authority over Egypt, Libya, and Pentapolis; and the Antiochian bishop retains his “ancient rights” in the East. The rise of Constantinople as the new imperial capital necessitated a rethinking of ecclesiastical hierarchy. The Second Ecumenical Council (381) placed Constantinople in the second position after Rome as the “New Rome” (canon 3)³⁰, while the Council of Chalcedon (451) expanded its jurisdictional prerogatives, granting real authority over the dioceses of Thrace, Asia Minor, and Pontus, as well as among “the barbarians” (canon 28). It was precisely Chalcedon that first systematically delineated the sphere of influence of Constantinople, marking a decisive turning point in the development of the later concept of the pentarchy.

In the 6th–7th centuries, these canonical decisions were incorporated into the broader Byzantine legal tradition, including the *Novellae* of Justinian. The gradual recognition of a balance among the five patriarchates Rome, Constantinople, Alexandria, Antioch, and Jerusalem reflected both in conciliar acts and in subsequent canonical literature, particularly in the works of John Scholasticus, Nilus Doxopates, and Theodore Balsamon³¹. Thus, the pentarchical system did not arise from a single conciliar act but through a long historical process, during which regional prerogatives were progressively standardized and achieved universal ecclesiastical acceptance.

However, even in this early era, jurisdictional boundaries were not immune to revision. A striking example is the case of Cyprus, already discussed above. Initially, the Church of Cyprus fell under the jurisdiction of Antioch, which seemed natural from both geographical and administrative perspectives. Yet the Cypriots insisted on the apostolic origin of their Church (from the Apostle Barnabas) and on the ancient custom of electing their own archbishop independently. When Antioch attempted to impose its jurisdictional authority, the Third Ecumenical Council (431) sided decisively

²⁹ Chadwick, Henry. *The Early Church*. London: Penguin Books, 1991. 301 p. P. 45-62. URL: <https://archive.org/details/20200507-early-church/page/n1/mode/2up>

³⁰ Книга правил святих апостолів, Вселенських і Помісних соборів, і святих Отців / Пер. С. Чокалока. Київ: Видання Київської Патріархії УПЦ КП, 2008. 367 с.

³¹ Meyendorff, John. *Imperial Unity and Christian Divisions: The Church 450–680 A.D.* Crestwood, NY: St. Vladimir’s Seminary Press, 1989. 448 p. URL: <https://archive.org/details/imperialunitychr0000meyer/page/n3/mode/2up>

with Cyprus. The 8th canon of the Council of Ephesus decreed: “No bishop shall extend his authority over a province which was not previously under him or his predecessors. Should anyone attempt this, let it be invalid. Let not the rights of any province be violated, according to the canons...”³². By this ruling, the Council not only protected Cyprus but also established the broader principle of inviolability of the boundaries of historical ecclesiastical regions without conciliar consent. From that time onward, the Orthodox Church of Cyprus – one of the most ancient autocephalous Churches – has preserved its independence up to the present day³³.

Another example of early jurisdictional transformation is the case of the Georgian (Iberian) Church. Here we observe one of the earliest instances of a change in jurisdictional status arising from the interaction between local ecclesiastical tradition and external canonical confirmation. The Iberian hierarchy originally emerged under the pastoral influence of the Patriarchate of Antioch. However, by the 5th century, the Georgian catholicoi were already functioning with *de facto* autonomy. In 486, the Patriarch of Antioch Peter III Fullo formally recognized their independent status and consecrated Catholicos Peter I as primate whose authority no longer required external confirmation. This became one of the earliest canonically documented cases of autocephaly granted outside the framework of the major patriarchal sees³⁴.

Thus, the fundamental canons delineated the territorial system of the Church; yet at the same time, several entirely canonical jurisdictional changes took place, approved either by Ecumenical Councils or by agreements between patriarchates. Among them were: the separation of Cyprus from Antioch (431), the granting of extensive territories to Constantinople (451), and the emergence of new autocephalous Churches (Georgia, and *de facto* also the ancient Archbishopric of Ohrid in Bulgaria, established in 879 as the successor of the earlier Bulgarian Patriarchate). These events demonstrate that although canonical territory is respected as a stable reality, it is not immutable forever. When necessary, the Universal Church sought solutions that reallocated spheres of influence among the patriarchal thrones, guided either by apostolic heritage or by the principle of ecclesial benefit (ecclesiastical *oikonomia*).

³² Книга правил святих апостолів, Вселенських і Помісних соборів, і святих Отців / Пер. С. Чокалока. Київ: Видання Київської Патріархії УПЦ КП, 2008. 367 с.

³³ Hackett J. A History of the Orthodox Church of Cyprus: From the Coming of the Apostles Paul and Barnabas to the Commencement of the British Occupation (A.D. 45–A.D. 1878). London: Methuen, 1901. 450 p.

³⁴ A Short History of the Georgian Church. London: Saunders, Otley and Co., 1866. 208 p.
URL: https://books.google.com.ua/books?id=IHlnr_DSRzIC&hl=uk&pg=PR3#v=onepage&q&f=false

4. The Middle Ages: Jurisdictional Changes under the Influence of Empires and Conquests

In the medieval era (6th–15th centuries), changes in ecclesiastical jurisdictions were often directly connected with political upheavals – the rise and collapse of empires, conquests of new lands, as well as confessional divisions. The most significant of these was, of course, the Great Schism of 1054, which formalized an already long-standing estrangement between the Roman See and the Eastern patriarchates. It led to the definitive rupture of eucharistic communion and the formation of two parallel ecclesial spheres – the Catholic and the Orthodox.

Within the Orthodox world, the second millennium witnessed both the loss of autocephalies and the emergence of new ecclesiastical centers. During the Arab conquests, many ancient patriarchates found themselves in extremely difficult circumstances. Portions of Orthodox lands in the Balkans and the East fell into schism (Monophysitism), forming alternative hierarchies. Yet from the perspective of the Byzantine “official” Church, jurisdictional changes took place primarily within the framework of the Ecumenical Patriarchate: Constantinople assumed oversight of extensive territories that had once belonged to other patriarchates but, due to historical cataclysms, were left without effective governance. Based on the high status of Constantinople as defined by the canons, in subsequent centuries the Ecumenical Patriarch effectively took under his omophorion those dioceses where the Chalcedonian hierarchy had collapsed.

Significant changes occurred in the Slavic lands. For example, in the case of the Bulgarian Church: when the Bulgarian people embraced Christianity in the 9th century, Rome and Constantinople engaged in a struggle for influence over it. Eventually, Constantinople prevailed, but the Bulgarians soon sought ecclesiastical independence. In 927, Byzantium recognized the autocephaly of the Bulgarian Archbishopric, and in 1235 elevated it to the rank of a patriarchate. However, after the Ottoman conquest of the 1390s, the Bulgarian Patriarchate was abolished, and its territories again came under the direct omophorion of Constantinople. Only in the 19th century, in entirely different historical circumstances, did the Bulgarian autocephaly revive³⁵.

The Serbian Church underwent a similar historical trajectory. It received autocephaly from Constantinople in 1219 (its first archbishop being St. Sava of Serbia), and in 1346 the Serbs even proclaimed the elevation of their Church to the rank of a patriarchate. This act was not immediately recognized by Constantinople, but after several decades – in 1375 – the Ecumenical

³⁵ Nikolov A. The Bulgarian Church in the 9th-10th century. *Autocéphalies. L'exercice De l'indépendance Dans Les Églises Slaves Orientales* / edited by Marie-Hélène Blanchet et al., Publications de l'École française de Rome, 2021, <https://doi.org/10.4000/books.efr.11752>.

Patriarch reconciled with the Serbs and recognized their patriarch, providing an example of post-factum legalization of an autocephaly initially obtained unilaterally. Under the Ottoman Empire, however, the Serbian Patriarchate was abolished in 1459, later briefly restored in 1557, and then abolished again in 1766. Each time, the Serbian dioceses were reintegrated under the authority of Constantinople. The Serbian Church regained its autocephaly only in the modern era, in 1879, when Constantinople issued a Tomos to the newly established Kingdom of Serbia³⁶.

Thus, over the centuries, the jurisdiction of the Serbian Church changed multiple times – autocephaly → subordination → renewed autocephaly – in accordance with shifting political circumstances and the strength of national movements.

A particularly illustrative situation unfolded across the vast territories of Eastern Europe and the North. In 1448, the Moscow Metropolis unilaterally proclaimed autocephaly, justifying its action by claiming that Constantinople had entered union with Rome after the Council of Florence. By 1589, Moscow succeeded in obtaining official recognition of its new status: the Ecumenical Patriarch Jeremiah II, having traveled to Moscow, agreed to elevate the Moscow metropolitan to the rank of patriarch. The Moscow Patriarchate was then entered into the diptychs as fifth in honor, receiving jurisdiction over the vast territories of northeastern Europe. However, the Metropolis of Kyiv remained formally under Constantinople and was not included in the newly created Moscow Patriarchate. Only in 1686, under complex historical circumstances, did the Ecumenical Patriarch Dionysius IV issue a charter granting the Moscow Patriarch the right to ordain the Metropolitan of Kyiv³⁷. For centuries this act was treated as equivalent to a transfer of the entire Kyiv Metropolis under Moscow's authority. Yet, from a canonical perspective, the charter contained specific conditions – such as preservation of Kyiv's special status, commemoration of the Ecumenical Patriarch, etc. – which Moscow soon violated. In any case, by the end of the 17th century a major jurisdictional shift occurred: the Orthodox dioceses of Ukraine, which had been under the Ecumenical Patriarchate for over 300 years, passed under the omophorion of the Moscow Patriarchate. This example is crucial because the disputed nature of this transfer continues to resonate today. In 2018, the Ecumenical Patriarchate re-examined the validity of the 1686 act, declaring it a purely administrative authorization (not a permanent transfer of territory) and, accordingly, restored its jurisdiction over

³⁶ Pavlovich P. *The History of the Serbian Orthodox Church*. Toronto: Serbian Heritage Books, 1989. 363 p. URL: <https://books.google.com/books?id=1hzZAAAAMAAJ>

³⁷ 1686 рік: Матеріали до історії підпорядкування Київської митрополії московським патріархам. *Інститут історії України*: веб-сайт. URL: <http://resource.history.org.ua/item/0014076>

the Kyiv Metropolis in order to grant it autocephaly (details to follow). The case of Kyiv demonstrates how ambiguous historical arrangements regarding jurisdictions can, centuries later, become subject to differing interpretations and even lead to the reassessment of ecclesiastical borders.

In the Ottoman period (15th–19th centuries), the ecclesiastical landscape of the Orthodox East underwent profound transformation shaped by the new political configuration. After the fall of Constantinople in 1453, the sultans, relying on the millet system, granted the Ecumenical Patriarch the status of ethnarch—the religious head of all Orthodox subjects of the empire (rum millet). This status did not alter the internal canonical principles of the Church, but it created conditions in which the Ecumenical Throne was compelled to assume a much broader administrative burden, since many other Orthodox centers found themselves in far more vulnerable circumstances or lost the capacity to function independently.

As a result of these developments, several ancient Churches—notably the Serbian Patriarchate of Peć and the Bulgarian Archbishopric of Ohrid—ceased to exist in the years 1766–1767. From the viewpoint of the Ecumenical Patriarchate, these decisions were essentially administrative acts of the imperial authorities, and Constantinople found itself in the position of having to integrate the corresponding dioceses to ensure the continuity of pastoral ministry. Throughout this period, the Ecumenical See, retaining its status as first throne of the Eastern Church, effectively served as the guarantor of ecclesiastical order across the Ottoman Empire, coordinating the life of many dioceses that had lost their own governing centers³⁸.

At the same time, this model—although contributing to a certain structural cohesion—inevitably generated tensions. The desire of various Orthodox peoples to restore or obtain their own ecclesiastical self-governance grew steadily as modern national identities began to take shape. By the 19th century, these processes became explicit: the Bulgarian church movement, the Serbian revival, and broader national programs in the Balkans enabled the emergence of new autocephalies, each of which was, in due time, canonically recognized by the Ecumenical Patriarchate—though in different ways and through different procedures. Thus, this period may be understood as one of forced historical centralization, dictated by the geopolitical context rather than by theological norm. It should not be regarded as a model reflecting the perennial ecclesiology of the Orthodox Church. On the contrary, in subsequent history, the Ecumenical Throne repeatedly acted as the initiator of restoring national ecclesiastical self-governance, including the

³⁸ Frazee, C. A. *Catholics and Sultans: The Church and the Ottoman Empire, 1453–1923*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. 396 p. URL: <https://ru.scribd.com/document/253836930/Catholics-and-Sultans-The-Church-and-the-Ottoman-Empire-1453-1923-1983>

autocephaly of the Serbian Church (1879), Romanian Church (1885), and Bulgarian Church (1945) a pattern consistent with Constantinople's long-standing role as the coordinating Church within global Orthodoxy.

5. 19th – Early 20th Century: The “Parade of Autocephalies” and the National-State Factor

In the 19th century, the Orthodox world entered a phase of profound transformation, driven by the political liberation of the Balkan peoples from Ottoman rule. This period is rightly described as an era in which national movements, seeking to restore statehood, simultaneously gave rise to aspirations for ecclesiastical independence.

The first example of modern autocephaly was the Church of Greece. During the Greek Revolution (1821–1829), the question arose whether the Church of a people fighting for political independence could remain under the authority of Constantinople, which still existed within the borders of the Ottoman Empire. In 1833, the Greek hierarchy, supported by the secular authorities, proclaimed autocephaly – a move that Constantinople initially did not recognize as canonical. Only seventeen years later, after the normalization of church–state relations and the full consolidation of the Greek Kingdom, the Ecumenical Patriarch Anthimus VI issued a Tomos in 1850, recognizing the Greek Church as autocephalous. In this document, particular emphasis was placed on the fact that recognition of autocephaly was granted “out of the love of the Mother Church” and for the spiritual benefit of the Orthodox Greeks who had organized their own state life³⁹. This case demonstrated a pattern that would be repeated many times: first, a de facto separation (often under pressure from the government or the people), and later canonical legitimization through a Tomos.

A similar dynamic can be observed in the case of the Romanian Church. After the unification of the principalities of Moldavia and Wallachia in 1859, the question of ecclesiastical autocephaly naturally emerged as a continuation of the state-building process. The unilateral proclamation of autocephaly in 1865 was viewed by Constantinople as premature; however, in 1885, Patriarch Joachim IV issued a Tomos, explaining that recognition was justified by the emergence of a new state that required an appropriate structure of ecclesiastical governance. Scholars note that the Romanian example closely reflects the general model in which the political formation of a nation leads to the desire to organize its ecclesiastical life accordingly⁴⁰.

³⁹ Papacosma S. V. The Orthodox Church and Independent Greece, 1821-1852. *Slavic Review*. 1970. Vol. 29(3). P. 511–512. DOI: 10.2307/2493173

⁴⁰ Stamatini L. N. Romanian Orthodox Church in the First Decades of Carol I's Reign (1866-1885). *Codrul Cosminului*. 2011. Vol. 17(1). P. 95-115 URL: https://codrulcosminului.usv.ro/wp-content/uploads/2022/12/Article.8.Vol_17-1.pdf

The Serbian Church demonstrates a different historical logical return to an earlier canonical status. Its autocephaly, originally granted by St. Sava in 1219⁴¹, was repeatedly abolished and restored over the centuries, depending on the political fate of the Serbian lands. After Serbia gained international recognition of its statehood in 1878, the Ecumenical Patriarchate issued a Tomos in 1879, confirming the full autocephalous status of the Serbian Church⁴². The final unification of all Serbian dioceses—both those that had been under Constantinople and those functioning within the Austro-Hungarian Empire—was formalized by the Tomos of 1922, which recognized the restored Patriarchate of Peć. Thus, the political unification of the Serbian lands brought about their ecclesiastical unification as well.

The Bulgarian church movement of the 19th century remains one of the most complex examples of jurisdictional transformation⁴³. The national aspirations of the Bulgarian people in the 1820s–1860s resulted in a demand for their own ecclesiastical hierarchy and liturgical language, which led to sharp conflict with the Greek hierarchy in Constantinople. The establishment of the Bulgarian Exarchate by the Sultan's firman of 1870, and the proclamation of autocephaly in 1872, precipitated a profound rupture.

The Council of the Ecumenical Patriarchate in 1872 condemned the Bulgarian actions as “phyletistic”, meaning subjecting ecclesial unity to ethnic principles⁴⁴. Only in 1945, amid sweeping political changes in the region, did Constantinople lift the condemnation and recognize the autocephaly of the Bulgarian Church. Later, in 1953, the Bulgarian Synod restored the patriarchal status, which the Ecumenical Patriarchate confirmed in 1961. This experience demonstrated that the national factor can both facilitate the acquisition of autocephaly (through popular support and national conviction) and harm it if it takes the form of ethnic antagonism toward other Churches. The accusation of phyletism remains a permanent warning: Orthodoxy does not endorse autocephaly as a manifestation of nationalism; it must be justified by pastoral necessity and canonical norms, not solely by ethnic arguments.

⁴¹ Vranich V. The Autocephaly of the Serbian Church in 1219 as a Paradigm of Canonical Acquisition of Autocephaly. *Orthodox Christian Laity*. веб-сайт. URL: <https://ocl.org/autocephaly-of-the-serbian-church-in-1219>

⁴² Слијепчевић, Боко. Историја српске православне цркве. Т. 2: Од почетка XIX века до краја Другог светског рата. Минхен: Искра, 1966. 718 с.

⁴³ Kalkandjieva D. The Bulgarian Orthodox Church. *Orthodox Christianity and Nationalism in Nineteenth-Century Southeastern Europe*. New York: Fordham University Press, 2014. P. 164-202. <https://doi.org/10.1515/9780823256099-007>

⁴⁴ Dionysiy (Shlënov). The Condemnation of Phyletism/Ethnophyletism at the 1872 Council of Constantinople: Critical Notes. *Theological Herald*. 2023. Vol. 50(3). P. 245-283. DOI: 10.31802/GB.2023.50.3.012

In the 20th century, the map of autocephalies expanded again under the influence of newly formed state borders in Europe. The Georgian Church, which separated from the Russian Church in 1917, was recognized by Constantinople only in 1990. The Polish Orthodox Church received autocephaly from the Ecumenical Patriarchate in 1924, with the Tomos emphasizing that its canonical status was restored because the Kyiv Metropolis, from which it historically derived, had been “unlawfully placed” under Moscow’s control in 1686. The Albanian Church was recognized in 1937, and the Orthodox Church of the Czech Lands and Slovakia, after a series of complicated steps, received a definitive Tomos from Constantinople in 1998. In all these cases, the Ecumenical Patriarchate acted in accordance with its historical prerogative: to regularize the ecclesiastical life of new Orthodox nations by granting autocephaly when the appropriate conditions had matured.

In this same period, another important theme emerged: the issue of the Orthodox diaspora. The mass emigration of the 20th century resulted in the formation of parallel jurisdictions in many countries: parishes belonging to Constantinople, Moscow, the Serbian Church, and others. This situation contradicts the ancient canonical principle of “one bishop per city,” yet historical circumstances made strict adherence to this rule practically impossible. As researcher I. Rantsia observes, the traditional model of “territorial ecclesiology” is becoming increasingly ambiguous in the context of a globalized world, where church communities are organized not strictly according to place of residence but according to national or cultural identity⁴⁵.

A separate case that merits attention is the Russian Orthodox Church Outside of Russia (ROCOR), which emerged in the 1920s as an association of Russian émigré bishops. It declared itself autonomous from the Moscow hierarchy, which at that time was under the control of the Soviet regime. ROCOR was not recognized as canonical by the majority of the Local Orthodox Churches, yet it effectively functioned as an alternative Russian ecclesiastical jurisdiction throughout the world. This led to the formation of parallel structures within the diaspora: for example, in Paris there existed Russian parishes under the Ecumenical Patriarchate, under the Moscow Patriarchate, and under ROCOR. Such a situation became typical in the twentieth century: in the countries of Western Europe, the Americas, and Australia, various ethnic communities maintained allegiance to their respective “mother Churches” (Greek communities to Constantinople, Russian to Moscow or ROCOR, Serbian to the Serbian Church, and so forth).

⁴⁵ Рання І. Традиційна канонічна територія і нова постмодерна територіальність: дещо про сучасні геоеклезіологічні виклики. *Наукові записки УКУ: Богослов'я*. 2020. Вип. 7. С. 285–303. DOI: <https://doi.org/10.47632/2075-4817-2020-7-285-303>

As noted by I. Rantsia, the Orthodox diaspora and territories without a traditional Orthodox presence became a key arena for debates over “canonical territories” in the twentieth century. Formally, the canons demanded that this situation be regularized so that there would not be several jurisdictions within one city; yet in practice a new paradigm emerged—the parallel existence of Orthodox dioceses belonging to different patriarchates within the same country. For example, in the United States today there are jurisdictions of the Ecumenical Patriarchate, the Moscow Patriarchate, the Serbian Church, the Romanian Church, the Bulgarian Church, and others. This reality is, without doubt, a departure from the ancient canonical principle, brought about by modern historical circumstances—mass emigration and the absence of a unified political authority capable of facilitating the ecclesial unity of the Orthodox in the diaspora. Contemporary theologians speak of a crisis of territorial ecclesiology in the postmodern era. I. Rantsia observes that traditional territorial categories “dissonate with the Church’s lived reality” in a globalized, networked world, where the very notion of a canonical territory becomes increasingly blurred⁴⁶. Nevertheless, this issue goes beyond the historical question of jurisdictional change per se; rather, it concerns the coexistence of multiple jurisdictions.

6. The Contemporary Period: New Challenges and Jurisdictional Conflicts

In the late 20th and early 21st centuries, issues of ecclesiastical jurisdiction once again came to the forefront, largely due to the dissolution of the USSR and the socialist bloc, the revival of religious life, and new geopolitical realities.

Ukraine is one of the most illustrative cases. After the restoration of Ukrainian independence in 1991, three parallel Orthodox jurisdictions existed in the country: the Ukrainian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate (canonically recognized, yet a self-governing and autonomous part of the ROC), the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church (restored on the basis of the historical UAOC of the 1920s, but unrecognized), and the Ukrainian Orthodox Church of the Kyiv Patriarchate (established in 1992 under Patriarch Filaret, also unrecognized). For nearly three decades, the question of Ukrainian autocephaly remained a matter of dispute and confrontation. The Moscow Patriarchate firmly insisted that Ukraine was its canonical territory, referring to the act of 1686 and three centuries of jurisdiction. The Ecumenical Patriarchate, however, argued that it had never

⁴⁶ Рання І. Традиційна канонічна територія і нова постмодерна територіальність: децю про сучасні геоєклесіологічні виклики. *Наукові записки УКУ: Богослов'я*. 2020. Вип. 7. С. 285–303. DOI: <https://doi.org/10.47632/2075-4817-2020-7-285-303>

ceded Ukraine permanently and that the Moscow Church had failed to resolve the schism on its own. In 2018, the Holy Synod of Constantinople revoked the validity of the synodal letter of 1686 and restored communion with the hierarchs of the UOC-KP and the UAOC. At the Unification Council in Kyiv in December 2018, the united Orthodox Church of Ukraine (OCU) was proclaimed, and in early 2019 Patriarch Bartholomew granted it a Tomos of Autocephaly⁴⁷. This Tomos explicitly justified the actions of Constantinople on the basis of its historical rights and canonical prerogatives, emphasizing that the Ecumenical Patriarchate has the authority to hear appeals (canons 9 and 17 of Chalcedon) and to determine the fate of ecclesiastical territories that had historically been under its omophorion. As a result, the jurisdictional map of Ukraine changed: most bishops of the UOC-KP and the UAOC, as well as two bishops of the UOC (MP), entered the new autocephalous OCU, which has already been recognized by four local Churches (Constantinople, Alexandria, Greece, and Cyprus). The Moscow Patriarchate, however, refused to recognize the OCU and continues to claim jurisdiction over those dioceses that remain under its obedience. Moscow also broke Eucharistic communion with the Churches that recognized the OCU, accusing Constantinople of violating the canons and encroaching on foreign territory. Thus, the Ukrainian question has become a source of inter-church conflict, exposing longstanding disagreements concerning primacy of authority and the principle of canonical territory⁴⁸.

Another contemporary case is Africa. In 2020–2022, in response to the recognition of the OCU by the Patriarch of Alexandria, the Moscow Patriarchate announced the establishment of its own Exarchate in Africa, receiving under its jurisdiction several dozen clergy of the Alexandrian Church. This was an unprecedented step: for the first time, Moscow openly created a parallel structure on the traditional territory of another ancient patriarchate (Alexandria). The ROC justified its actions by citing allegedly numerous requests from African clergy and “exceptional circumstances.” Alexandria, of course, protested against what it considers a non-canonical intrusion. The conflict is still ongoing, but it reveals an important tendency: when unity between Churches is disrupted, the principle of “canonical territory” may be ignored in response to the actions of the opposing side. As Igor Rantsia already noted in 2020, the ROC, feeling increasingly estranged from Constantinople, has grown bolder in asserting new “canonical

⁴⁷ Патріарший і Синодальний Томос надання автокефального церковного устрою Православній Церкві в Україні. *Православна Церква України*: веб-сайт. URL: <https://www.pomisna.info/uk/document-post/patriarshyj-i-synodalnyj-tomos-nadannya-avtokefalnogo-tserkovnogo-ustroyu-pravoslavnij-tserkvi-v-ukrayini/>

⁴⁸ Говорун Кирило (архімандрит). Українського розколу більше немає. *Релігійна правда*. веб-сайт. URL: <https://religionpravda.com.ua/?p=40833>

territories.” Thus, in 2016, the ROC officially added Mongolia to its list of canonical countries.

Hence, a survey of history shows that changes in jurisdiction within the Orthodox Church have been conditioned by a wide range of factors: political (the fall of empires, the formation of states, wars, shifting borders), ethno-national (the desire of peoples to have their own Church), missionary (the expansion of the Church into new lands requiring distinct ecclesiastical structures), internal ecclesiastical (heresies, schisms, the need to safeguard the Church from undue dependence), as well as theological and canonical (re-evaluating ancient prescriptions in light of new circumstances, applying *oikonomia*)⁴⁹.

7. The Major Factors Behind Changes in Ecclesiastical Jurisdiction

Let us examine in more detail the factors that most frequently lay at the foundation of the revision of ecclesiastical boundaries.

The geopolitical factor in Orthodox history is particularly evident in the case of Bukovyna. After the region passed from the Ottoman Empire to the Habsburgs in 1774, the Orthodox parishes – previously belonging to the Moldavian Metropolis under the omophorion of Constantinople – were, during the reforms of Joseph II in the 1780s, removed from the jurisdiction of the Metropolitan of Iași and subordinated to the Serbian Metropolitan in Karlovci, the recognized ecclesiastical centre of the Orthodox subjects of the Habsburg Monarchy. In the mid-19th century, amid the rise of the local elite and imperial debates on “national churches,” a movement for an independent ecclesiastical centre emerged within Bukovynian Orthodoxy. Under Metropolitan Eugen Hakman the Diocese of Chernivtsi was not incorporated into the newly established Romanian ecclesiastical structure; rather, in 1873 it was elevated to the rank of the Metropolis of Bukovyna and Dalmatia. Some scholars consider that this metropolis functioned *de facto* as an autocephalous Church, although its status was never formally defined in terms of a conciliar “*tomos*”. After the incorporation of Bukovyna into the Kingdom of Romania in 1918, the Metropolis of Bukovyna and Dalmatia was integrated into the Romanian Orthodox Church, as part of the general unification of the ecclesiastical structures of the new state. However, in the 1940s, political upheavals led to a new wave of jurisdictional shifts: the Soviet annexation of Northern Bukovyna in 1940 resulted in the *de facto* incorporation of local dioceses into the structures of the Moscow Patriarchate; during the Romanian administration of 1941–1944, Romanian

⁴⁹ Рання І. Традиційна канонічна територія і нова постмодерна територіальність: децю про сучасні геоеклезіологічні виклики. *Наукові записки УКУ: Богослов'я*. 2020. Вип. 7. С. 285–303. DOI: <https://doi.org/10.47632/2075-4817-2020-7-285-303>

jurisdiction was restored, and after the final establishment of Soviet rule the region was once again included within the Russian Orthodox Church. Specialized literature emphasizes that in these transitions the decisive elements were state decisions and international treaties, while proper canonical formalization either lagged behind or was carried out post factum⁵⁰.

The national-cultural factor. Many jurisdictional changes were driven by the desire of a people to have worship in their own language, an ecclesiastical hierarchy composed of representatives of the titular nation, and to free themselves from foreign (often non-native) domination. The factor of ethnic identity became especially pronounced in the 19th century, when Slavic and other peoples, liberating themselves from the Ottoman Empire or other empires, simultaneously struggled against Greek dominance in ecclesiastical administration. Romanians, Serbs, Bulgarians – each case was rooted in a process of national revival. In the case of Bulgaria, a confessional isolation (the schism of 1872–1945) even emerged precisely because the Greeks were unwilling to yield, while the Bulgarians refused to submit – everything rested on national foundations. Kirill Hovorun characterizes autocephaly as a construct that is often filled with political and national content⁵¹. A. Kobetiak, in his research, concludes that in the 19th–20th centuries autocephaly “becomes an exclusively political superstructure,” although in its ecclesiological essence it proceeds from the very nature of the Church⁵².

The missionary factor. The development of missions also required the establishment of new jurisdictions or the modification of existing ones. A classic example is the Russian Orthodox Mission in Alaska and Japan. When the Russian Church evangelized these lands in the 19th century, they became part of its diocesan structure (Alaska even became a diocese of the Russian Church). However, after Alaska was sold to the United States in 1867, the Russian Orthodox Church remained there, eventually evolving into the independent Orthodox Church in America (OCA). The OCA received autocephaly from Moscow in 1970, but other Churches did not recognize it; thus, various jurisdictions currently coexist in North America. This produces a canonical anomaly, yet one that arose specifically from missionary history. Another dimension is the “right of the first preacher.” In missiology, there exists an unwritten principle that the territory where a particular missionary

⁵⁰ Namee M. Romanian Autocephalies & the Birth of the Modern Patriarchate of Romania. *Global Orthodoxy*, 23 June 2022. веб-сайт. URL: <https://www.orthodoxhistory.org/2022/06/23/romanian-autocephalies-the-birth-of-the-modern-patriarchate-of-romania/>

⁵¹ Говорун Кирило (архімандрит). Українського розколу більше немає. *Релігійна правда*. веб-сайт. URL: <https://religionpravda.com.ua/?p=40833>

⁵² Кобетяк А. Автокефальний устрій як основоположний чинник структури Вселенського Православ'я. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії*. 2019. Вип. 24. С. 47-58. DOI: <https://doi.org/10.30970/2307-1664.2019.24.6>

first preached may be regarded as the canonical territory of his Church. The Russian Church, for example, considered China and Japan its pastoral domain because its missionaries first reached these regions. According to I. Rantsia, contemporary Russian authors (such as Metropolitan Hilarion Alfeyev) even articulate the notion of a “missionary canonical territory” – all lands where Russian missionaries were the first to evangelize⁵³. This is, of course, a highly debatable concept, yet it illustrates that mission expands the boundaries of the Church, raising the subsequent question: to whom will the newly formed community belong? Often, the mother Church sought to retain jurisdiction, but it also happened that the emerging local Church desired independence (as in the case of the Japanese Church, which aspired to autocephaly but currently holds autonomous status within the ROC). Thus, missionary achievements may lead either to the creation of autonomous or autocephalous Churches, or to disputes among established Churches over newly evangelized territory. Internal ecclesiastical schisms and the restoration of unity. Unfortunately, history records cases in which parallel jurisdictions arose because of doctrinal schisms or political conflicts. For example, in the 5th–6th centuries, the non-Chalcedonian (“Monophysite”) Churches emerged, establishing themselves on certain territories (Egypt, Syria) alongside the Churches that accepted the Council of Chalcedon. Another example is the Union of Brest (1596) in Ukraine and Belarus: a portion of the Orthodox dioceses entered into communion with Rome, forming the Greek-Catholic Church. The Orthodox of the Kyiv Metropolis then turned to Moscow for support, which became one of the factors that reoriented Kyiv toward Moscow (and later influenced the transfer of 1686). When schisms were healed, jurisdictional restructuring could also occur. For instance, after the fall of communism, the ROC and ROCOR were reconciled, and a large part of ROCOR’s parishes entered the Moscow Patriarchate – this, too, was a change of jurisdiction, but one occurring in the context of the restoration of unity rather than the creation of something new. Similarly, when Greek “Old Calendarists” or other schismatics returned to the Church, their structures were either dissolved or incorporated into canonical Churches. In the Orthodox tradition, overcoming schism always presupposes a twofold act: the repentance of those who have lived outside canonical communion and the forgiveness and reception by the Mother Church, which possesses the prerogative of restoring canonical order (κανονική ἀποκατάστασις). For this reason, changes in jurisdictional circumstances may arise from the internal ecclesial logic of restoring communion, when a canonical rupture is healed through a synodal act. Such

⁵³ Ранця І. Традиційна канонічна територія і нова постмодерна територіальність: децю про сучасні геоєклезіологічні виклики. *Наукові записки УКУ: Богослов'я*. 2020. Вип. 7. С. 285–303. DOI: <https://doi.org/10.47632/2075-4817-2020-7-285-303>

a scenario – though in contemporary circumstances – can be observed in the case of Ukraine in 2018. The Ecumenical Patriarchate, analyzing the long-standing division within Ukrainian Orthodoxy, made a decision described as a “pastoral intervention” (οικονομική παρέμβασις) for the healing of an ecclesial wound. The synodal communiqué clearly stated that the recognition of the canonical status of the hierarchies of the former UOC-KP and UAOC was carried out “for the salvation of the faithful who had been in prolonged separation.”⁵⁴ Within this theological approach, the Ecumenical Patriarchate emphasizes that its decision is understood not as the “legitimization” of a schism but rather as its overcoming – that is, the restoration of Eucharistic unity for those seeking a return to canonical order. For this reason, the official documents of Constantinople underscore that all previous sanctions are “removed” (ἐξαλείφονται) by a conciliar act that returns the community to the fullness of the Church.

The role of the Ecumenical Patriarchate. A distinct factor that must be recognized is the involvement of the Ecumenical Patriarchate of Constantinople. Historically, it has functioned as an arbiter and “mother Church” for many local Churches. As we have seen, almost all new autocephalies were eventually formalized through Tomoi issued by the Ecumenical Patriarchate (with the exception of those Churches that separated from it, yet even they later received Tomoi – for example, Bulgaria, Serbia, and others). The Ecumenical Patriarchate often acted as a guarantor of the canonical legitimacy of such changes. However, in the 20th century an alternative position emerged – that of the Moscow Patriarchate, which held that it had the authority to grant autocephaly to parts of its own ecclesial body (as happened with the OCA in 1970, the Church of the Czech Lands in 1951, and the Georgian Church in 1943). This divergence led to a situation in which the two largest Orthodox Churches effectively compete in determining the structure of Orthodox oikonomia. The Ecumenical Throne, relying on the canons, asserts its responsibility for the entire Orthodox Church and its exclusive right to proclaim new autocephalies⁵⁵. Moscow, by contrast, appeals to the necessity of conciliarity – namely, the desirability of receiving the consent of all, or at least the majority of, the local Churches. In practice, however, no mechanism yet exists that satisfies all parties. Therefore, the factor of inter-Church politics and primacy also plays a significant role in jurisdictional changes: the autocephaly of the OCU was perceived by

⁵⁴ Communiqué of the Holy and Sacred Synod of the Ecumenical Patriarchate. 11 October 2018. *Ecumenical Patriarchate*. веб-сайт. URL: <https://ec-patr.org/en/announcement-11-10-2018>

⁵⁵ Кобетяк А. Автокефальный устрій як основоположний чинник структури Вселенського Православ'я. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії*. 2019. Вип. 24. С. 47-58. DOI: <https://doi.org/10.30970/2307-1664.2019.24.6>

Moscow as a blow to its primacy in the post-Soviet space and to its conception of “canonical territory.” Indeed, the Moscow Patriarchate’s concept of a “canonical territory” is itself a factor. The ROC declares that its exclusive canonical jurisdiction extends over 16 countries (Russia, Ukraine, Belarus, Moldova, all post-Soviet republics in Asia, as well as China, Japan, and Mongolia). This list was officially confirmed at the Council of Bishops in 2016. Any attempts by other Churches to operate in these areas are denounced as “aggression” and “schism.” However, as I. Rantsia rightly notes, Russian theologians themselves acknowledge the tenuousness of such a justification and interpret this principle inconsistently. For example, Metropolitan Hilarion (Alfeyev) simultaneously insists that the principle of canonical territory is an internal Orthodox matter, yet applies it also to relations with the Catholic Church; in one context he argues that ecclesiastical territory should coincide with state territory, while elsewhere he denies any dependence on political borders; he approves of ROC dioceses existing beyond its own canonical territory, yet protests when other Churches create structures on what he calls “the canonical territory of the ROC.”⁵⁶

In summary, changes in ecclesiastical jurisdiction occur under the influence of a complex set of causes. In each specific case, several factors operate simultaneously, yet the dominant one often proves to be either political (state-related), national, or pastoral-missionary. At the same time, the Church consistently seeks canonical and theological justification for such changes – whether by appealing to the ancient canons, to the principles of apostolic tradition, or to the idea that the Church is by nature conciliar, and therefore autocephaly represents a normative ecclesial state. On the other hand, opponents typically appeal to the very same canonical tradition, but to its literal form, emphasizing the “immutability” of ancient boundaries and condemning revisions as non-canonical.

CONCLUSIONS

Changes of jurisdiction within the canonical tradition of the Orthodox Church constitute a complex, yet by no means unprecedented, phenomenon. Although the canons insist on the stability of ecclesiastical boundaries and the inadmissibility of unilateral intrusion by one Church into the territory of another, history demonstrates a considerable flexibility within Orthodoxy in responding to the challenges of its time. Jurisdictional shifts occurred for a variety of reasons – political, national, missionary, and pastoral – and the Church developed instruments for their canonical legitimation: conciliar

⁵⁶ Ранця І. Традиційна канонічна територія і нова постмодерна територіальність: децю про сучасні геоеклезіологічні виклики. *Наукові записки УКУ: Богослов'я*. 2020. Вип. 7. С. 285–303. DOI: <https://doi.org/10.47632/2075-4817-2020-7-285-303>

decisions, tomoi, and inter-church agreements. The canonical tradition, by its very nature, has proven capacious enough to accommodate new historical realities, although each such shift required theological reflection and, at times, painful schisms before harmony was restored.

The contemporary situation indicates that the formation of ecclesiastical jurisdictions is far from complete. Certain questions – the status of the diaspora, relations among patriarchates, and the procedure for proclaiming autocephaly – remain open for pan-Orthodox deliberation. As current events show, the absence of a unified approach can lead to conflict (as in Ukraine and Africa). Modern challenges facing world Orthodoxy reveal not only the strength of geopolitical pressures but also the need for a deeper theological re-examination of the nature of ecclesial unity. Scholars rightly observe that the tensions that have emerged in the inter-Orthodox sphere are largely connected with external factors; yet they also compel a return to the primary ecclesiological intuitions of the ancient Church. Under these circumstances it becomes increasingly evident that territorial boundaries and historical administrative models cannot be regarded as absolute or immutable, for they have always been relative to a higher reality – the unity of faith and the Eucharist.

Orthodox ecclesiology consistently emphasizes that the heart of ecclesial existence is Eucharistic communion rather than external administrative form. Fr. Nikolai Afanasiev articulated this insight in a particularly profound way, stressing that each local Church, preserving the fullness of grace-filled life in the Eucharist, bears within itself the entire fullness of catholicity. From this it follows that changes in external borders – whether political or jurisdictional – do not threaten ecclesial unity so long as Eucharistic and doctrinal communion among the Churches is maintained. On the contrary, history shows that canonical structures have often been reshaped by circumstances, while the faith and the Sacraments remained the unshakable bond holding the Church together in unity.

SUMMARY

The study offers a comprehensive analysis of the determinants that condition changes in ecclesiastical jurisdictions within the canonical tradition of the Orthodox Church. It examines the historical dynamics of the formation and transformation of the borders of local Churches, from early ecclesiology to contemporary inter-Orthodox processes. Special attention is given to the interplay between canonical norms, imperial legislation, and the practice of *oikonomia*, which influenced the jurisdictional map of the Christian East in different historical periods.

It is demonstrated that jurisdictional changes most often arose as a result of political transformations, schisms, missionary needs, or pastoral necessity,

yet attained legitimacy only through their integration into the conciliar consciousness of the Church. Based on historical case studies – Cyprus, Justiniana Prima, and the Bulgarian, Serbian, Romanian, and Georgian Churches – the article traces the mechanisms through which new ecclesiastical structures received canonical recognition.

The study shows that the Ecumenical Patriarchate has played, and continues to play, a decisive role in regulating such transformations, exercising the right of appeal and initiating the restoration of canonical order. An analysis of contemporary developments demonstrates that jurisdictional processes remain dynamic and require theological reflection in the light of conciliarity, the principle of ecclesial benefit, and Eucharistic ecclesiology. The results of the study outline an approach in which canonical stability is combined with the possibility of structural renewal whenever required by the salvific mission and the unity of the Church.

REFERENCES

1. 1686 рік: Матеріали до історії підпорядкування Київської митрополії московським патріархам. *Інститут історії України*: веб-сайт. URL: <http://resource.history.org.ua/item/0014076>
2. Говорун С. М. Теоретичні засади православної еклєзіології у її історичному розвитку: дис.... д-ра філос. наук: 09.00. 14 / Нац. пед. ун-т імені М. П. Драгоманова. Київ, 2019. 623 с.
3. Говорун Кирило (архімандрит). Українського розколу більше немає. *Релігійна правда*. веб-сайт. URL: <https://religionpravda.com.ua/?p=40833>
4. Губар А. Патріарший і Синодально-Канонічний Томос Вселенської Константинопольської Патріархії від 13 листопада 1924 року та його значення в історії Української Церкви. *Київське православ'я*. веб-сайт. URL: <http://kyiv-pravosl.info/2013/05/29/patriarshyj-i-synodalno-kanonichnyj-tomos>
5. Димид М. Форми автономії у Східних Церквах. *Метров*. 2011. Ч. 7-8. С. 173-191. URL: <https://er.ucu.edu.ua/server/api/core/bitstreams/2e83fbe0-369c-43d1-8a3d-35b7a187bcdd/content>
6. Заплетнюк Є. Чому богослужіння священників на чужій парафії недійсні? *Євген Заплетнюк*: веб-сайт. URL: <https://bogoslav.org/terytoria/>
7. Книга правил святих апостолів, Вселенських і Помісних соборів, і святих Отців / Пер. С. Чокалоюка. Київ: Видання Київської Патріархії УПЦ КП, 2008. 367 с.
8. Кобетяк А. Автокефальний устрій як основоположний чинник структури Вселенського Православ'я. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії*. 2019. Вип. 24. С. 47-58. DOI: <https://doi.org/10.30970/2307-1664.2019.24.6>

9. Мельник В. Постанови Третього Вселенського Собору в Ефесі: конкретизація юридичної суб'єктності та історичного права на територію. *Юридичний вісник*. 2024. № 3. С. 174-183. DOI: <https://doi.org/10.32782/yuv.v3.2024.20>

10. Падовезе Л. Вступ до патристичного богослов'я / пер. з італ. Г. Теодорович. Львів: Свічадо, 2001. 184 с.

11. Патріарший і Синодальний Томос надання автокефального церковного устрою Православній Церкві в Україні. *Православна Церква України*: веб-сайт. URL: <https://www.pomisna.info/uk/document-post/patriarshyj-i-synodalnyj-tomos-nadannya-avtokefalnogo-tserkovnogo-ustroyu-pravoslavnij-tserkvi-v-ukrayini/>

12. Ранця І. Традиційна канонічна територія і нова постмодерна територіальність: дещо про сучасні геоеклезіологічні виклики. *Наукові записки УКУ. Богослов'я*. 2020. Вип. 7. С. 285–303. DOI: <https://doi.org/10.47632/2075-4817-2020-7-285-303>

13. Слижпчевий Ї. Історія српске православної цркве. Т. 2: Од почетка XIX века до краја Другог светског рата. Минхен: Искра, 1966. 718 с.

14. Чокалюк С. Церковна територія та питання юрисдикції. *Труди Київської духовної академії*. 2017. Т. 17. С. 368-380. DOI: <https://doi.org/10.35332/2411-4677.2017.17.31>

15. Юстиніанови права на Охридска архиепископия, или за църковна независимост и самостоятелност на Охридско-Българско Священноначалие. Цариград: Печатница при Асма-алта у Джамла-ханъ № 8, 1873. 476 с.

16. A Short History of the Georgian Church. London, 1866. 208 p.

17. Chadwick H. The Early Church / by the Rev. S. C. Malan. London: Penguin Books, 1991. 301 p. URL: <https://archive.org/details/20200507-early-church/page/n1/mode/2up>

18. Communiqué of the Holy and Sacred Synod of the Ecumenical Patriarchate. 11 October 2018. *Ecumenical Patriarchate*. веб-сайт. URL: <https://ec-patr.org/en/announcement-11-10-2018>

19. Conciliorum Oecumenicorum decreta: edizione bilingue / a cura di G. Alberigo, G. L. Dossetti, P.-P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi, H. Jedin. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2002. XXI + 1135 p.

20. Corpus Iuris Civilis. Novellae / Ed. R. Schoell, W. Kroll. Berlin: Weidmann, 1895. 94 p. (Novella 11, §1). <https://archive.org/details/corpusiuriscivil03krueuoft/page/94/mode/2up>

21. Dionysiy (Shlěnov). The Condemnation of Phyletism/Ethnophyletism at the 1872 Council of Constantinople: Critical Notes. *Theological Herald*. 2023. Vol. 50(3). P. 245-283. DOI: 10.31802/GB.2023.50.3.012

22. Downey G. The Claim of Antioch to Ecclesiastical Jurisdiction over Cyprus. *Proceedings of the American Philosophical Society*. 1958. Vol. 102, No. 3. P. 224-229.

23. Eusebius of Caesarea. *Historia Ecclesiastica* / Ed. G. A. Williamson. London: Penguin Books, 1989. 838 p. URL: https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0265-0339,_Eusebius_Caesariensis,_Historia_ecclesiastica_%5BSchaff%5D,_EN.pdf

24. Frazee C. A. *Catholics and Sultans: The Church and the Ottoman Empire, 1453-1923*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. 396 p. URL: <https://ru.scribd.com/document/253836930/Catholics-and-Sultans-The-Church-and-the-Ottoman-Empire-1453-1923-1983>

25. Hackett J. *A History of the Orthodox Church of Cyprus: From the Coming of the Apostles Paul and Barnabas to the Commencement of the British Occupation (A.D. 45–A.D. 1878)*. London: Methuen, 1901. 450 p.

26. Ignatius of Antioch. *Epistulae. The Apostolic Fathers* / Ed. M. W. Holmes. Grand Rapids: Baker Academic, 2007. 173 p. URL: <https://ru.scribd.com/document/920701075/The-Apostolic-Fathers-Greek-Texts-and-English-Translations-3rd-Edition-Michael-W-Holmes-Ready-to-Read#page=2>

27. Kalkandjieva D. The Bulgarian Orthodox Church. *Orthodox Christianity and Nationalism in Nineteenth-Century Southeastern Europe*. New York: Fordham University Press, 2014. P. 164-202.. <https://doi.org/10.1515/9780823256099-007>

28. Meyendorff J. *Imperial Unity and Christian Divisions: The Church 450-680 AD*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1989. XV + 402 p. URL: <https://archive.org/details/imperialunitychr0000meyer/page/n3/mode/2up>

29. Namee M. Romanian Autocephalies & the Birth of the Modern Patriarchate of Romania. *Global Orthodoxy*, 23 June 2022. веб-сайт. URL: <https://www.orthodoxhistory.org/2022/06/23/romanian-autocephalies>

30. Nikolov A. The Bulgarian Church in the 9th-10th century. *Autocéphalies. L'exercice De l'indépendance Dans Les Églises Slaves Orientales* / édité par Marie-Hélène Blanchet et al., Publications de l'École française de Rome, 2021. P. 139-157. <https://doi.org/10.4000/books.efr.11752>.

31. Oikonomides N. *Les listes de préséance byzantines des IXe et Xe siècles*. Paris: CNRS, 1972. 398 p.

32. Pavlovich P. *The History of the Serbian Orthodox Church*. Toronto: Serbian Heritage Books, 1989. 363 p. URL: <https://books.google.com/books?id=1hzZAAAAMAAJ>

33. Stamatin L. N. Romanian Orthodox Church in the First Decades of Carol I's Reign (1866-1885). *Codrul Cosminului*. 2011. Vol. 17(1).

P. 95-115. URL: https://codrulcosminului.usv.ro/wp-content/uploads/2022/12/Article.8.Vol_.17-1.pdf

34. Vranich V. The Autocephaly of the Serbian Church in 1219 as a Paradigm of Canonical Acquisition of Autocephaly. *Orthodox Christian Laity*. веб-сайт. URL: <https://ocf.org/autocephaly-of-the-serbian-church-in-1219>

35. Papacosma, S. V. The Orthodox Church and Independent Greece, 1821-1852. *Slavic Review*. 1970. Vol. 29(3). P. 511–512. DOI: 10.2307/2493173

Information about the author:

Semanchuk Pavlo Sviatoslavovych (Archbishop Herman),

Master of Theology,

Archbishop of Kamianets-Podilskyi and Novoushytsia

Khmelnyskyi Region, Ukraine

4, Virmenskyi Rynok Sq., Kamianets-Podilskyi, 32301, Ukraine

FAITH, FREEDOM, AND MORAL DIALOGUE: THE CHURCH'S ADAPTIVE ROLE IN DIGITAL DEMOCRACIES

Țoca C. V., Pázmány-Jianu S. E.

INTRODUCTION

Every aspect of human existence is being constantly reshaped by technological progress, from altering the way people work, interact, and connect with others. Researchers have noticed through time how conventional labor frameworks and social engagement is being transformed by automation, artificial intelligence, and digital advancements, with implications reaching far beyond economic spheres.¹ In this evolving environment—from families to educational and faith-based organizations—are experiencing the effects of technological progress, requiring new structures of thought and action.² In ‘The Death of Distance 2.0’ by Frances Cairncross, one of the most impactful forces shaping the contemporary society is the decline of geographical barriers to communication, expediting the affordable spread of knowledge, which was once restricted to a select group.³ The Church is, also, part of this communication revolution: over 85% of churches worldwide are active on social media, while more than half of practicing Christians are currently engaging in worship online, and a third discover their communities for the first time digitally.⁴ According to the ‘Catholic Pastoral Constitution *Gaudium et Spes*’, the Church's mission—“*to form the family of God's children...and to keep increasing it until the Lord returns*”⁵, although unchanged, has been significantly altered in the way it is carried.⁶ The Church is thus faced with a new moral discourse and

¹ G. Ugboh, “The Church and Techno-Theology: A Paradigm Shift of Theology and Theological Practice to Overcome Technological Disruptions,” *Journal of Ethics in Entrepreneurship and Technology* 3, no. 2 (2023): 59–78, pp. 66-67, <https://doi.org/10.1108/JEET-02-2023-0004>.

² *Ibidem*.

³ F. Cairncross, *The Death of Distance: How the Communications Revolution Will Change Our Lives*, 2nd ed. (The Orion Publishing Group Limited, 1997), 303 p., pp. 1,4, <https://www.scribd.com/doc/160895887/The-Death-of-Distance-pdf>.

⁴ M. Kimanzi, *The Future of Social Media for Churches in 2025 and Beyond*, in Africads Agency (blog), April 28, 2025, <https://africadslive.com/the-future-of-social-media-for-churches-in-2025-and-beyond/>; S. Anderson, *Social Media for Churches: A Complete Guide in 2025*, in Social Champ (blog), September 23, 2024, <https://www.socialchamp.com/blog/social-media-for-churches/>.

⁵ Pope Paul VI, “Pastoral Constitution on the Church in the Modern World ‘*Gaudium et Spes*,’” The Holy See, 1965, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html.

⁶ *Ibidem*.

technological engagement paradigm, where humanity's envisionment of its relationship with God as well as how believers connect with others and the world have been revolutionized.⁷

This research explores the interaction between prominent Christian traditions—specifically the Catholic, Orthodox, and Evangelical Protestant (particularly Pentecostal, Charismatic and Baptist streams) branches—and democracy in the digital age, analyzing their adaptation of ecclesial authority, moral discourse, and evangelizing presence. Concentrating on the global spread of this phenomenon and the timeframe from around 2020 to 2025, the article examines on the changes in communication models from conventional pulpit-centered frameworks to online network platforms.

This article aims to address the following research questions: Q1. How is ecclesial authority being redefined in the digital era? Q2. How can the Church share its message and values online, respecting democratic pluralism? Q3. In what ways does digital evangelization contribute to civic dialogue and the formation of moral conscience in democratic societies?

1. Methodology

This research incorporates three analytical fields. Firstly, it utilizes a qualitative case study methodology to delve into how the Catholic, Orthodox, and Evangelical Protestant Christian branches are adapting their ecclesial authority in the digital environment. Secondly, a comparative analysis was essential to comprehensively understand the modus operandi behind every denomination, specifically the platforms they use, the content they create on social media, while also respecting democratic principles. Thirdly, using a diachronic analysis, it ascertains a clear timeframe of the way authority and communication models change over time.

The sources mentioned in this document were meticulously chosen from scholarly databases—ResearchGate, Scribd, SCIRP etc., adjacent to official documents from diverse organizations and institutions—Vatican Press, Harvard Divinity Bulletin, Konrad-Adenauer Stiftung, Pew Research Center etc., and veridic news outlets—Vatican News, CNN, The Independent etc.

2. From Pulpit to Platform: Redefining Ecclesial Authority in the Digital Decade

Religion represents both a moral compass and a community, being a guiding voice in the public affairs of democratic societies. With the advent of technological advancements, civic engagement has inevitably shifted towards

⁷ A. Le Duc, “The Church’s Mission of Dialogue in the Digital Age,” *SSRN Electronic Journal*, Asia Pacific Mission Studies, vol. 4, no. 2 (2022): 31–56, pp. 32-33, <https://doi.org/10.2139/ssrn.4356082>.

the digital space, shaped by sophisticated algorithms, which influence visibility and interactions. The Church's online presence is more than a modernization effort; it is a new model of engaging in the public sphere. As a result of recent developments – particularly during the pandemic – the digital era favors the platform model of communication – media networks, livestreaming, social media engagements – as opposed to the classic, centralized pulpit-based structure.⁸

Recent global statistics reveal that the total world population around 8.2 billion by 2025, with approximately 2.65 billion individuals – roughly 32.3% – identifying themselves as Christian. Additionally, Muslims represent about 25.2% of the world population, followed by Hindus with 13.8%. Within Christianity there is considerable diversity (see Figure 1), which indicates the denominational complexity present in contemporary Christianity.⁹

Table 3. Global Christianity by Tradition, 1900–2050.

	1900	1970	2000	2020	% p.a.*	mid-2025	2050
Total Christians, % of world	34.5	32.9	32.3	32.1	0.10	32.3	34.1
Affiliated Christians	522,440,000	1,112,204,000	1,886,371,000	2,383,436,000	0.91	2,493,823,000	3,161,041,000
Catholics	265,756,000	656,431,000	1,024,932,000	1,235,323,000	0.60	1,272,775,000	1,480,094,000
Protestants ¹	134,196,000	251,902,000	429,289,000	586,193,000	1.42	628,862,000	864,317,000
Independents	8,859,000	89,480,000	284,420,000	384,757,000	1.25	409,425,000	610,002,000
African	40,000	16,782,000	71,897,000	114,252,000	1.88	125,394,000	199,192,000
Asian	1,906,000	15,370,000	95,856,000	122,619,000	1.06	129,233,000	170,425,000
European	185,000	6,571,000	13,640,000	18,473,000	1.31	19,717,000	30,610,000
Latin American	33,000	8,963,000	27,949,000	42,889,000	1.42	46,014,000	81,293,000
Northern American	6,673,000	41,438,000	74,339,000	85,386,000	0.57	87,838,000	126,669,000
Oceanian	22,000	356,000	740,000	1,138,000	1.53	1,228,000	1,813,000
Orthodox	116,199,000	139,037,000	257,602,000	290,107,000	0.10	291,580,000	317,365,000
Unaffiliated Christians	35,906,000	103,927,000	101,533,000	136,069,000	2.17	151,494,000	151,163,000
Evangelicals ²	80,912,000	108,841,000	270,707,000	390,532,000	1.47	420,040,000	620,970,000
Pentecostals/Charismatics ³	981,000	57,631,000	442,643,000	623,844,000	1.25	663,863,000	1,031,503,000
Denominations	2,000	13,100	31,000	44,700	2.27	50,000	64,000
Congregations	400,000	1,330,000	3,000,000	4,180,000	1.03	4,400,000	5,500,000

Note: Categories below do not add up to affiliated Christians because of double affiliation (between traditions).

¹Including Anglicans. Past tables have listed Anglicans separately.

²Churches and individuals who self-identify as evangelicals by membership in denominations linked to evangelical alliances (e.g., World Evangelical Alliance) or by self-identification in polls.

³Church members involved in the Pentecostal/Charismatic/Independent Charismatic renewal in the Holy Spirit, also known collectively as “Renewalists.”

*Column % p.a. trend. Average annual rate of change, 2020–2025, as % per year.

Source: Gina A. Zurlo and Todd M. Johnson, eds., *World Christian Database* (Leiden: Brill, accessed August 2024).

Fig. 1. Global Christianity by Tradition. 1900–2050

Source: G. A. Zurlo et al., *op. cit.*

⁸ C. Mihai, “Media, Religion, and the Public Sphere,” *Religions* 14, no. 10 (2023): 1253, <https://doi.org/10.3390/rel14101253>; M. Andok, “The Impact of Online Media on Religious Authority,” *Religions*, Contemporary Religion, Media and Popular Culture, vol. 15, no. 9 (2024): 1103–1117, <https://doi.org/10.3390/rel15091103>.

⁹ G. A. Zurlo et al., “World Christianity 2025: Regional Perspectives,” *International Bulletin of Mission Research* 49, no. 1 (2024): 62–74, SageJournals: London, <https://doi.org/10.1177/23969393241283291>.

Furthermore, José Casanova outlines in his work how religion hasn't been limited by modernity. On the contrary, it pushed it in the public sphere, where faith is no longer an outside authority, but a link between moral identity and civic participation.¹⁰ Religious communities built on common convictions and goals encourage their members to embody those convictions through concrete actions (e.g. volunteering, voting etc.) within their everyday lives.¹¹ Based on Jeremiah 29:5-11, God instructs His people to prosper in the land they inhabit, promoting the welfare of their city because their existence is neither coincidental but directed by God's will, who is capable of using every situation for His glory.¹² Expanding on the premise of Casanova, Jürgen Habermas views communicative action as the pillar of democracy, where inclusive, rational dialogue fosters truth. The communicative sphere has been broadened by digital media, wherein the Church's pastoral voice became a contributor in global democratic discussions.

In light of this, Heidi Campbell's networked religion theory is extremely useful because authority, community, and practice are transformed reformed through online connections, where authentic relationships are replacing institutional status as the basis of legitimacy. This represents a shift from conventional to charismatic or relational authority.¹³ Along the same lines, Stewart Hoover notes that media shapes religion not just transmits it; building a theological environment where believers explore meaning in online communities. In the digital era, ecclesial authority—from popes to parish priests, from Orthodox patriarchs to evangelical pastors—is now addressing a participatory congregation capable of giving feedback, adapting, and criticizing.¹⁴

¹⁰ J. Casanova, *Public Religions in the Modern World* (University of Chicago Press, 1994), 340 p., pp. 40-74, <https://www.scribd.com/document/560290409/Jose-Casanova-Public-Religions-in-the-Modern-World-University-of-Chicago-Press>.

¹¹ S. Sunil and S. K. Verma, "Moral Identity and Its Links to Ethical Ideology and Civic Engagement," *SAGE Publications*, *Journal of Human Values*, vol. 24, no. 2 (2018): 1–10, <https://doi.org/10.1177/0971685818754547>; M. Tatala et al., "Personal Aspects of Religiosity and Civic Engagement: The Mediating Role of Prayer," *Religions*, *The Concept of Spirituality and Its Place in Contemporary Societies*, vol. 15, no. 2 (2024): 192, <https://doi.org/10.3390/rel15020192>.

¹² NAE staff, *For the Health of the Nation. An Evangelical Call to Civic Responsibility* (National Association of Evangelicals, 2018), 56 p., p. 9, <https://www.nae.org/for-the-health-of-a-nation/the-basis-for-christian-civic-engagement/>.

¹³ H. A. Campbell and R. Tsuria, *Digital Religion: Understanding Religious Practice in Digital Media*, 2nd ed. (Routledge, 2022), 308 p., pp. 23-103, <https://www.scribd.com/document/576021433/Heidi-A-Campbell-Ruth-Tsuria-eds-Digital-Religion-Understanding-Religious-Practice-in-Digital-Media>.

¹⁴ R. Horwitz, "Religion in the Digital Age," *ResearchGate*, *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 46, no. 2 (2007): 281–285, https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2007.00357_1.x.

In the following section of this chapter, the research turns its focus on the leadership adaptation of each of the three denominational branches, succeeding with a comparative analysis of their unique approaches and directions.

The Digital Diplomacy Structure developed by the Catholic Church

The Catholic ecclesiastical authority has a threefold structure—Scripture, Tradition and the Magisterium – commonly known as the ‘three-legged stool’ of faith. Scripture represents the Word of God revealed to us; Tradition represents the oral teachings passed down from Christ to the apostles and their bishop successors—better known as the apostolic succession; and the Magisterium, exerted by the pope and bishops under Christ’s authority, which protect and interpret both. In this context, the institutional framework lays a clear distinction between the clergy and laity.¹⁵

Despite this, the hierarchical structure is being reenvisioned by the new dawning age of digital technology and diplomacy. In accordance with Pope Benedict XVI speech from 2009, new media must go beyond merely connecting people, it should be a proponent for a culture founded on ‘respect, dialogue, and friendship’. On a similar note, Pope Francis asserted that the digital realm has merged with our daily lives, changing the ways in which humanity connects, communicates, and learns. Hence, digital platforms have become venues for encounter, moral discourse, and evangelization, to which the Church has to adapt.¹⁶

A prominent illustration is the Vatican’s involvement on digital platforms. In January 2019, Pope Francis had announced the launch of ‘Click to Pray’—the official multilingual app and platform of the Pope’s ‘Worldwide Prayer Network’ and its youth division, the ‘Eucharistic Youth Movement’. The platform quickly garnered global appeal: in only three days, over 167,000 users have downloaded the app, resulting in more than a million prayer interactions from between January 20-22.¹⁷ Additionally, the Pope broadened his social media reach by posting on Instagram—attracting 5.8 million

¹⁵ G. R. Allison, *How a Roman Catholic View of Church Authority Compares to a Protestant View*, in 9Marks (blog), 2016, <https://www.9marks.org/article/how-a-roman-catholic-view-of-church-authority-compares-to-a-protestant-view/>.

¹⁶ P. Ruffini, *Towards Full Presence. A Pastoral Reflection on Engagement with Social Media*, The Holy See Press Office, May 29, 2023, <https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2023/05/29/230529g.html>.

¹⁷ Vatican News staff, *Pope Launches His Click to Pray App Profile*, Vatican News (Vatican), January 20, 2019, <https://www.vaticannews.va/en/pope/news/2019-01/pope-launches-click-to-pray-app.html>.

followers by 2020—and on Twitter—where he received an average of 36,750 likes per tweet and 7,998 retweets.¹⁸

The shift in the Church's stance towards digital platforms is due to its universal mission (*catholicitas*) to reach as many people as possible. The 'Pontifical Council for Social Communications' states that "*the Church herself is a communio, a communion of persons and eucharistic communities*"¹⁹, with ecclesiastical authority reflecting pastoral care, authenticity, and open communication, resulting in a better model of "*the propagation and consolidation of the kingdom of God.*"²⁰ José Casanova's public religion theory—supporting this change of course—highlights that religion maintains its importance in democratic societies when it addresses public matters and participates in moral discourse instead of remaining in the private domain.²¹ Heidi Campbell's idea of networked religion, captures how institutional legitimacy now co-exists with legitimacy based on networks—where genuine relationships becoming vital for digital media.²²

Orthodox Churches—from Slower Adaptation to Rising Authenticity

The Eastern Orthodox Church comprises of fourteen autocephalous (self-governing) and six autonomous churches, with each administering its internal affairs independently within specific geographical boundaries. Ecclesiastical authority is shared among equals, and although, the Patriarch of Constantinople serves as *primus inter pares*—first among equals—there is no such thing as centralized papal role as the Catholic structure, hence his primacy is one of prestige rather than jurisdictional power. Historically, Orthodoxy originated from Eastern Europe, the Balkans, and the Middle East, expanding into North America only in the eighteenth century through missionaries.²³ Structurally, Orthodoxy embodies a tripartite community—clergy, monastics, and laity—though distinct, they complement each other. The clergy—bishops, priests, and deacons—are considered as spiritual leaders responsible for maintaining the doctrine and conducting the ceremonies; whereas, the monastics—monks and nuns—lead a life of prayer and spiritual

¹⁸ C. Wooden, *Resource Not Risk: Pope Reflects on Using Social Media for Good*, in The Catholic Sun (blog), January 24, 2019, <https://thecatholicsun.com/resource-not-risk-pope-reflects-on-using-social-media-for-good/>.

¹⁹ J. P. Foley, *The Church and Internet*, The Holy See, February 22, 2002, https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_20020228_church-internet_en.html.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ J. Casanova, *op. cit.*

²² H. A. Campbell, "Religion and the Internet," *Scholar Commons*, Communication Research Trends, vol. 25, no. 1 (2006): 1–44, <https://doi.org/10.1111/J.1083-6101.2007.00362.X>.

²³ J. Turner, "Orthodox Christianity in the Digital Age," *Praeger*, Religion online: How digital technology is changing the way we worship and pray, vol. 2 (January 2019): 111–125, pp. 112–113, https://www.academia.edu/36698690/Orthodox_Christianity_in_the_Digital_Age.

discipline based on poverty, chastity, and obedience, yet unlike the Roman Catholic framework, they are not part of fixed religious order. The laity, on the other hand, represent the believers, who actively engage in worship and parish life, having no part in the leadership structure.²⁴

According to the Church's ecclesiology—founded on New Testament texts, early canons, and the teachings of the Church Fathers—the Body of Christ is completely manifested through each local Eucharistic assembly led by its bishop. The protector of apostolic belief and center of sacramental existence—namely the bishop—represents the apostolic continuity through the unbroken passage of faith rather than institutional hierarchy. Consequently, Orthodox authority—being primarily conciliar and sacramental—concentrates on unity in both doctrine and physical worship instead of centralized control.²⁵

With the rise of digital platforms—which alter how believers experience faith—Orthodox churches have slowly begun to embrace new forms of communication, by focusing on authenticity and community relations over rapid institutional restructuring. Some scholars have notes that even though lay members utilize technology similarly to their non-Orthodox counterparts, institutional approval is more often cautious and ambivalent. The COVID-19 pandemic has intensified this polemic in the midst of religious leaders, wherein they have to rethink how to balance expressing faith online authentically and its sacramental nature. Chad Houk's argument rests on theoretical principles formulated by Kaft and Cook, where he highlights how technologies—having lost their neutral stance—play an active role in molding religious experiences.²⁶ Meanwhile, Birgit Meyer claims that since faith heavily relies on mediation, new media must be deemed as an extension of religious expression instead of a disruption.²⁷ Jeffers Engelhardt makes a clear distinction between unmarked media—conventional conduits like icons, the Eucharist, and incense—and marked media made up of livestreams, digital liturgies, and apps, which turn the sacred into digital format.²⁸ This

²⁴ C. Scroope, *Christianity: Eastern Orthodox – Social Structure and Institutions*, in Cultural Atlas (blog), January 1, 2022, <https://culturalatlas.sbs.com.au/religions/christianity-eastern-orthodox/resources/christianity-eastern-orthodox-social-structure-and-institutions>.

²⁵ J. Meyendorff, ed., *Eastern Orthodoxy – Church Structure, Canon Law, Sacraments*, Britannica, November 2, 2025, <https://www.britannica.com/topic/Eastern-Orthodoxy/The-structure-of-the-church>.

²⁶ C. Houk, "Toward an Understanding of the Role of Digital Technology in Orthodox Life and Practice," *Journal of the International Society for Orthodox Church Music*, Journal of the International Society for Orthodox Church Music, vol. 6, no. 1 (2025): 167–176, pp. 167–171, <https://doi.org/10.57050/jisocm.113100>.

²⁷ B. Meyer, "Religion as Mediation," *ResearchGate*, Entangled Religions, vol. 11, no. 3 (2020): 1–31, <https://doi.org/10.46586/er.11.2020.8444>.

²⁸ C. Houk, *op. cit.*

adjustment is best illustrated by the Orthodox Christian Network (OCN), a ministry in the U.S. that disseminates its messages in more than 190 countries through podcasts, livestreams, and online radio. Fundamental democratic values, such as transparency, conversation, and accessibility; are adopted in the everyday institutional engagements—found in the ‘Social Media Guidelines for Clergy and Lay Leaders of the Diocese of New York and New Jersey’ and ‘Utilizing Facebook for Your Parish Ministries’ of the Greek Orthodox Archdiocese of America.²⁹ The shift of ecclesiastical authority reflects Bauman’s argument of liquid modernity, where institutions must be both flexible and engaging, rather than rigid and hierarchical—their voices being heard globally.³⁰

Evangelical Protestant Churches as Digital Pioneers

Protestantism denotes the reform movements started by Martin Luther in 1517, after criticizing the indulgences of the Roman Catholic Church, becoming official at the Diet of Worms (1521) when Luther declined to recant. The Reformation’s widespread influence was possible due to the invention of the press, which produced and disseminated quickly numerous Bibles, catechisms and pamphlets around the German territories, Swiss cities, England and Scotland.³¹ The fundamental doctrines of classic Protestantism are the ‘Five Solas’: ‘Sola Scriptura (Scripture as the supreme authority)’, ‘Sola Fide (justification by faith)’, ‘Sola Gratia (salvation through grace, not works)’, ‘Solus Christus (Christ alone is mediator)’, and ‘Soli Deo Gloria (all for God’s glory)’.³² Several streams have been arisen from the sixteenth century—each with its own theological and institutional norms—such as, Lutherans, Reformed (Calvinists and Presbyterians), Anglican, Anabaptists (Mennonites, Quakers, and Brethrens), and the Free-Church movements after the seventeenth century (Baptists, Methodists, Adventists, Pentecostals, and Charismatics). Evangelicalism emerged in the eighteenth century through the revitalized movements within Protestantism—led by prominent figures like

²⁹ *Utilizing Facebook for Your Parish Ministries – Greek Orthodox Archdiocese of America*, Greek Orthodox Archdiocese of America, accessed November 7, 2025, <https://www.goarch.org/-/utilizing-facebook-for-your-parish-ministries>; Archbishop of New York Michael and The Council of Presbyters of the Diocese of New York and New Jersey, *Social Media Guidelines for Clergy and Lay Leaders of the Diocese of New York and New Jersey* (The Diocese of New York and New Jersey, 2020), 12, <https://www.nynjoca.org/files/Social-Media-Guidelines-final-2020-06-19.pdf>.

³⁰ Z. Bauman, *Liquid Modernity*, 1st ed. (Polity Press, 2000), 232 p., pp. 14-50, <https://giuseppicapograssi.wordpress.com/wp-content/uploads/2014/01/bauman-liquid-modernity.pdf>.

³¹ Britannica Editors, *Reformation. Christianity*, in Britannica, 2025, <https://www.britannica.com/event/Reformation>.

³² G. J. Williams, “The Five Solas of the Reformation: Then and Now,” *Unio Cum Christo* 3, no. 1 (2017): 13-34, <https://doi.org/10.35285/ucc3.1.2017.art1>.

George Whitefield and John Wesley from the Britain and North America.³³ David Bebbington came up with the four defining qualities of evangelical faith: ‘conversionism (new birth)’, ‘activism (evangelization through missionaries)’, ‘biblicism (high regard for Scripture’s authority)’, and ‘crucicentrism (Christ’s atoning work)’. While maintaining the quadrilateral qualities, Pentecostals and Charismatics incorporate their own pneumatology (Spirit baptism, charisms).³⁴

Evangelical Protestants (Baptists, Pentecostals, Charismatics) have rapidly adapted to the digital age, by embracing new practices, from creating Bible apps and platforms for their ministries to incorporating livestreams, podcasts and short videos in their mission to spread the Gospel. This rapid transition from pulpit to platform is possible because faith and leadership is regarded as personal and their mission is proactive, where digital platforms and tools become a setting for outreach.³⁵ A new phenomenon taking place in evangelical Protestantism—particularly in the megachurch settings (average attendance of more than 2,000 persons in its weekly worship services)—is the rise of ‘pastor-influencers’. These megachurches make use of secular social media techniques—personal branding, curating their identity for various platforms, livestreamed discussions, glimpses from behind-the-scenes, anecdotes, interactive Q&A sessions etc.—to engage with their online communities.³⁶ Notable examples are Steven Furtick (Elevation Church), Bill Johnson (Bethel Church), Craig Groeschel (Life.Church), and T.D. Jakes (The Potter’s House).

This transition is consistent with Hoover’s research on mediatizing religion through different media formats, together with Campbell’s idea of religious authority becoming relational networks as opposed to formal structures. A 2025 joint research by Barna Group and ‘National Religious Broadcasters’ (NRB) discovered that 64% of Gen Zs and 58% of Millennials

³³ Britannica Editors, “Great Awakening. American Religious Movement,” in *Britannica*, 2025, <https://www.britannica.com/event/Great-Awakening>.

³⁴ A. Atherstone and D. C. Jones, *The Routledge Research Companion to the History of Evangelicalism*, Routledge Studies in Evangelicalism (Routledge, 2019), 312 p., pp. 1-20, https://api.pageplace.de/preview/DT0400.9781317041535_A37589166/preview-9781317041535_A37589166.pdf.

³⁵ Grey Matter Research and Infinity Concepts, *Media Matters: Evangelicals and the Media* (Grey Matter Research, Infinity Concepts, 2022), 26 p., <https://www.infinityconcepts.com/wp-content/uploads/2022/03/Media-Matters-FINAL-Compressed.pdf>.

³⁶ S. Scheller et al., “#MarketingFaith: The Megachurch Pastor as Social Media Influencer,” in *Research Perspectives on Social Media Influencers and Their Followers*, by Brandi Watkins (Lexington Books, 2021), 248 p., pp. 51-71 https://www.researchgate.net/publication/386104044_MarketingFaith_The_Megachurch_Pastor_as_Social_Media_Influencer.

in the U.S. engage with Christian social media accounts.³⁷ Concurrently, another survey shows that more than 60% of American adults consume Christian content—from social media to YouTube, podcasts and radio.³⁸ Moreover, some of these churches have created their own digital platforms like Life.Church’s ‘YouVersion’ Bible app—used for daily devotionals, having reached one billion downloads in 2025, with 12% more installs than 2024.³⁹ Additionally, Christian artists frequently feature on Billboard charts—Forrest Frank, CeCe Winans, Maverick City, Brandon Lake etc.—demonstrating the democratization of faith expression.⁴⁰

Throughout the second chapter, it has been made clear how the church’s authority within three significant Christian traditions has evolved in the digital era. The Catholic Church—based on hierarchical authority and sacramental mediation—has seen a shift towards a relational and connected presence on digital media. The Orthodox tradition—founded on liturgical continuity, conciliar governance, and cautious media integration—now has to find a balance between the democratization of digital platforms and its sacramental identity. The Evangelical Protestant branch—with its focus on personal growth, Scripture-driven activism, and relational participation—has become a digital pioneer out of the three traditions, by rapidly adapting to the times and swiftly redefining its leadership through connectivity, authenticity, and worldwide media presence.

Despite their doctrinal and theological differences, all three branches display the democratic language that has emerged in the digital public sphere: networked communities, participation, and availability. At present, ecclesial communication is not confined to the one-way model of clergy speaking from the pulpit to the congregation; instead, believers participate in interactive networks, actively engaging in faith discussions on online platforms.

3. Evangelization as Civic Dialogue in the Democratic Public Sphere

This section examines how evangelization—once regarded as a unilateral declaration of the Gospel—has transformed in the digital age to a networked public sphere, where faith transmission is considered as civic participation.

³⁷ NRB staff, *Christian Media Reaches Digitally Engaged, Spiritually Committed Younger Demographic*, in NRB (blog), May 1, 2025, <https://nrb.org/christian-media-reaches-digitally-engaged-spiritually-committed-younger-demographic/>.

³⁸ *Idem*, *Most Americans Engage with Christian Media, NRB and Barna Report*, in NRB (blog), April 24, 2025, <https://nrb.org/most-americans-engage-with-christian-media-nrb-and-barna-report/>.

³⁹ *YouVersion, Creator of the World’s Most Popular Bible App, Reaches One Billion Installs*, YouVersion, October 28, 2025, <https://www.youversion.com/news/bible-app-reaches-one-billion-installs>.

⁴⁰ M. Cusson, *Top Christian Artists*, Billboard, 2024, <https://www.billboard.com/charts/year-end/top-christian-artists/>.

As a result, the Church strengthens democratic diversity and moral understanding by re-humanizing digital engagement.

The Great Commission of the Church to spread the Gospel—“Now wherever you go, make disciples of all nations, baptizing them in the name of the Father, the Son, and the Holy Spirit” (e.g., Matthew 28:19; Mark 16:15, TPT)—has transcended geographical, cultural, and linguistic barriers. Thus, the rise of digital technologies, just as the invention of the press, support this mission, by creating a worldwide, interconnected, and participatory space.⁴¹ Moreover, evangelism can be considered, theologically, as a collection of diverse actions that introduces individuals into God’s kingdom for the first time by the public declaration of God’s goodness made known in Jesus Christ. As noted earlier, digital evangelization—purposeful exercise of the Internet, mobile and social media channels to spread the message and address personal needs—becomes a form of civic dialogue.⁴² In this regard, the congregation is no longer just a local structure but it includes the wider digital space, with younger generations that engage with it daily, as well as those who are confined at home or isolated can be reached. Because believers are now actively involved in digital activities—livestreamed services, interactive devotionals, online small groups—they become participants in the Church’s life and propagation of its mission. This change signifies the evolution of the public sphere within digital circumstances. Based on Renate Fischer’s findings on platformization and authorization, which collectively mold the contemporary media public sphere: digital platforms circumvent traditional gatekeepers and allow users to create content. The transformation in digital spaces, shifts thereby the believer’s stance from mere bystanders in a program to involved participants. Therefore, a new religious culture is emerging, marked by civic virtues—transparency, openness, and moral presence—in place of the conventional unidirectional communication shared from the pulpit.⁴³

In democratic societies, civic engagement is defined by the American Psychological Association as “individual and collective actions designed to identify and address issues of public concern”.⁴⁴ On this account, digital evangelization and civic virtues intertwine, since Christians participate in digital networks to share their faith, help communities, and engage with diverse audiences. The moral and social mission of the Church is to love,

⁴¹ B. G. Nsereka and T. Nwanze, “Evangelism in the Era of New Media,” *International Journal of Research and Innovation in Social Science* 05, no. 08 (2021): 643–648, <https://doi.org/10.47772/IJRIS.2021.5834>.

⁴² *What Is Digital Evangelism?*, The Methodist Church, 2020, 6 p., pp. 2–4, https://media.methodist.org.uk/media/documents/what-is-digital-evangelism_.pdf.

⁴³ R. Fischer and O. Jarren, “The Platformization of the Public Sphere and Its Challenge to Democracy,” *Sage Journals, Philosophy & Social Criticism*, vol. 50, no. 1 (2023): 200–215, <https://doi.org/10.1177/01914537231203535>.

⁴⁴ S. Sunil and S. K. Verma, *op. cit.*, p. 3.

pursue unity, and promote peace (e.g., Romans 12:9-18), but also to influence both governments and citizens to ensure justice (e.g., Romans 13:1-7; 1 Peter 2:13-17).⁴⁵ Although, these digital platforms foster a greater outreach, there are certain drawbacks that have been noticed online—impersonal content, algorithmic prejudice, misinformation, disinformation, false teachings, and fragmented audiences. Therefore, there is a need for ethical principles and digital discernment for both clergy and laity—being mindful, accountable, and relational in their interactions on online platforms. Accordingly, the Church assumes the role of a moral compass, offering a re-humanizing presence within a chaotic digital landscape characterized by individualism and disunity.⁴⁶

Throughout the three religious traditions, the paradigm shift is represented by a new wave of spiritual leaders who use doctrine in their dialogue. Within the Catholic Church, as previously mentioned in Chapter II, Pope Francis symbolized the pastoral movement closer to sincerity and proximity—with his Twitter (now X) and Instagram posts. Correspondingly, Father Mike Schmitz and influencer Lila Rose from the U.S., make Scripture more approachable for daily implementation through their podcasts (e.g., *The Bible in a Year* podcast, *The Lila Rose Show*).⁴⁷ Furthermore, the work of Orthodox Christian Network (OCN), Father Andrew Stephen Damick (U.S.), and Father George Frangos (Australia) highlight the way liturgical depth and theological contemplation can maintain their sacramental nature on digital platforms.⁴⁸ In the meantime, Evangelical Protestant churches act as digital pioneers, such as Craig Groeschel and Steven Furtick’s congregations with worldwide audiences following them on various platforms (e.g., YouTube, TikTok, Instagram).⁴⁹ Conclusively, digital evangelization is about sanctifying screens rather than dominating them; it’s about molding consciences, not about building a loyal following.

⁴⁵ NAE staff, *For the Health of the Nation. An Evangelical Call to Civic Responsibility* (National Association of Evangelicals, 2018), 56 p., pp. 8-10, <https://www.nae.org/for-the-health-of-a-nation/the-basis-for-christian-civic-engagement/>.

⁴⁶ C.Fuchs, “The Digital Commons and the Digital Public Sphere: How to Advance Digital Democracy Today,” *Westminster Papers in Communication and Culture* 16, no. 1 (2021): 9-26, <https://doi.org/10.16997/wpcc.917>.

⁴⁷ L. H. Griffin, *Social Media Influencers and the Rise of a Platform Catholicism*, in *Political Theology Network* (blog), October 24, 2025, <https://politicaltheology.com/social-media-influencers-and-the-rise-of-a-platform-catholicism/>.

⁴⁸ *Top 40 Orthodox Influencers in 2025*, FeedSpot for Influencers, September 8, 2025, https://influencers.feedspot.com/orthodox_instagram_influencers/.

⁴⁹ *Top 100 Christian Influencers in 2025*, FeedSpot for Influencers, December 24, 2020, https://influencers.feedspot.com/christian_lifestyle_instagram_influencers/.

CONCLUSION

This article has traced the evolution of ecclesiastical authority from pulpit to platform across Catholic, Orthodox, and Evangelical Protestant traditions. Therefore, the shift goes beyond technological aspects, it also involves theological, institutional, and civic. The Catholic Church's hierarchical frameworks are gradually accompanied by networked digital presence; while, the Orthodox Church is confronted by incorporating digital technologies within their liturgies and sacraments. Evangelical Protestantism—rooted in personal conversion, activism, and Scripture—has swiftly adapted their ministry to social media developments. Moreover, evangelization presently utilizes various tools like social media platforms, podcasts, apps, livestreaming; besides their classic Sunday service activities. As a result, the congregation functions as co-agents and digital citizens in the democratic public sphere. The Church thus becomes a dialogue partner, rather than just a distant entity; acting as a moral compass, supporting civic virtues in a society. Hence, in the digital environment, discernment has to be cultivated—moral knowledge, theological contemplation, community building. In this manner, the Church maintains its mission, but it also supports the welfare of the community. The Gospel is no longer just unilaterally preached; it is networked and democratically lived—as the progress continues.

ABSTRACT

The article analyzes the evolution of Christian ecclesiastical authority within the digital age, revolving around Catholic, Orthodox, and Evangelical Protestant traditions and their engagement in democratic societies. Following the transition from pulpit to platform, the article focuses on how the Church now connects with believers in a relational, networked manner using media tools like apps, livestreams, podcasts, and social media dialogues. Three major changes are examined throughout the article: (1) how leadership and authority are redefined—centering more on connection and authenticity and less on position; (2) the expansion of evangelization tools with digital platforms acting as mission territories; (3) the Church's renewed social function—providing moral counsel, promoting dialogue and participation within the digital public sphere. Drawing upon theories of Campbell's networked religion—that puts an emphasis on shifting authorities in digital spaces—and Hoover's mediatization of religion, it reveals why Evangelical Protestant churches evolved into digital pioneers, while Catholic and Orthodox branches uniquely approach this transition. This article thus examines both opportunities and risks of digital platform's integration in ecclesiastical activities—from growing public engagement, global accessibility, and democratized dialogue, to algorithmic bias, impersonal content, misinformation, and fragmented audiences.

REFERENCES

1. Allison, Gregg R. “How a Roman Catholic View of Church Authority Compares to a Protestant View.” *9Marks*, 2016. <https://www.9marks.org/article/how-a-roman-catholic-view-of-church-authority-compares-to-a-protestant-view/>.
2. Anderson, Sarah. “Social Media for Churches: A Complete Guide in 2025.” *Marketing. Social Champ*, September 23, 2024. <https://www.socialchamp.com/blog/social-media-for-churches/>.
3. Andok, Mónica. “The Impact of Online Media on Religious Authority.” *Religions*, Contemporary Religion, Media and Popular Culture, vol. 15, no. 9 (2024): 1103–17. <https://doi.org/10.3390/rel15091103>.
4. Archbishop of New York Michael and The Council of Presbyters of the Diocese of New York and New Jersey. *Social Media Guidelines for Clergy and Lay Leaders of the Diocese of New York and New Jersey*. The Diocese of New York and New Jersey, 2020. <https://www.nynjoca.org/files/Social-Media-Guidelines-final-2020-06-19.pdf>.
5. Atherstone, Andrew, and David Ceri Jones. *The Routledge Research Companion to the History of Evangelicalism*. Routledge Studies in Evangelicalism. Routledge, 2019. https://api.pageplace.de/preview/DT0400.9781317041535_A37589166/preview-9781317041535_A37589166.pdf.
6. Bauman, Zygmunt. *Liquid Modernity*. 1st ed. Polity Press, 2000. <https://giuseppicapograssi.wordpress.com/wp-content/uploads/2014/01/bauman-liquid-modernity.pdf>.
7. Britannica Editors. “Great Awakening. American Religious Movement.” In *Britannica*. 2025. <https://www.britannica.com/event/Great-Awakening>.
8. Britannica Editors. “Reformation. Christianity.” In *Britannica*. 2025. <https://www.britannica.com/event/Reformation>.
9. Cairncross, Frances. *The Death of Distance: How the Communications Revolution Will Change Our Lives*. 2nd ed. The Orion Publishing Group Limited, 1997. <https://www.scribd.com/doc/160895887/The-Death-of-Distance-pdf>.
10. Campbell, Heidi A. “Religion and the Internet.” *Scholar Commons*, Communication Research Trends, vol. 25, no. 1 (2006): 1–44. <https://doi.org/10.1111/J.1083-6101.2007.00362.X>.
11. Campbell, Heidi A., and Ruth Tsuria. *Digital Religion: Understanding Religious Practice in Digital Media*. 2nd ed. Routledge, 2022. <https://www.scribd.com/document/576021433/Heidi-A-Campbell-Ruth-Tsuria-eds-Digital-Religion-Understanding-Religious-Practice-in-Digital-Media>.

12. Casanova, José. *Public Religions in the Modern World*. University of Chicago Press, 1994. <https://www.scribd.com/document/560290409/Jose-Casanova-Public-Religions-in-the-Modern-World-University-of-Chicago-Press>.

13. Cusson, Michael. “Top Christian Artists.” *Billboard*, 2024. <https://www.billboard.com/charts/year-end/top-christian-artists/>.

14. FeedSpot for Influencers. “Top 40 Orthodox Influencers in 2025.” September 8, 2025. https://influencers.feedspot.com/orthodox_instagram_influencers/.

15. FeedSpot for Influencers. “Top 100 Christian Influencers in 2025.” December 24, 2020. https://influencers.feedspot.com/christian_lifestyle_instagram_influencers/.

16. Fischer, Renate, and Otfried Jarren. “The Platformization of the Public Sphere and Its Challenge to Democracy.” *Sage Journals, Philosophy & Social Criticism*, vol. 50, no. 1 (2023): 200–215. <https://doi.org/10.1177/01914537231203535>.

17. Foley, John P. “The Church and Internet.” The Holy See, February 22, 2002. https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_20020228_church-internet_en.html.

18. Fuchs, Christian. “The Digital Commons and the Digital Public Sphere: How to Advance Digital Democracy Today.” *Westminster Papers in Communication and Culture* 16, no. 1 (2021). <https://doi.org/10.16997/wpcc.917>.

19. Greek Orthodox Archdiocese of America. “Utilizing Facebook for Your Parish Ministries – Greek Orthodox Archdiocese of America.” 2023. <https://www.goarch.org/-/utilizing-facebook-for-your-parish-ministries>.

20. Grey Matter Research and Infinity Concepts. *Media Matters: Evangelicals and the Media*. Grey Matter Research, Infinity Concepts, 2022. <https://www.infinityconcepts.com/wp-content/uploads/2022/03/Media-Matters-FINAL-Compressed.pdf>.

21. Griffin, Lauren Horn. “Social Media Influencers and the Rise of a Platform Catholicism.” *Political Theology Network*, October 24, 2025. <https://politicaltheology.com/social-media-influencers-and-the-rise-of-a-platform-catholicism/>.

22. Horwitz, Robert. “Religion in the Digital Age.” *ResearchGate, Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 46, no. 2 (2007): 281–85. https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2007.00357_1.x.

23. Houk, Chad. “Toward an Understanding of the Role of Digital Technology in Orthodox Life and Practice.” *Journal of the International*

Society for Orthodox Church Music, Journal of the International Society for Orthodox Church Music, vol. 6, no. 1 (2025): 167–76. <https://doi.org/10.57050/jisocm.113100>.

24. Kimanzi, Michael. “The Future of Social Media for Churches in 2025 and Beyond.” *Africads Agency*, April 28, 2025. <https://africadslive.com/the-future-of-social-media-for-churches-in-2025-and-beyond/>.

25. Le Duc, Anthony. “The Church’s Mission of Dialogue in the Digital Age.” *SSRN Electronic Journal*, Asia Pacific Mission Studies, vol. 4, no. 2 (2022): 31–56. <https://doi.org/10.2139/ssrn.4356082>.

26. Meyer, Birgit. “Religion as Mediation.” *ResearchGate*, Entangled Religions, vol. 11, no. 3 (2020): 1–31. <https://doi.org/10.46586/er.11.2020.8444>.

27. Mihai, Coman. “Media, Religion, and the Public Sphere.” *Religions* 14, no. 10 (2023): 1253. <https://doi.org/10.3390/rel14101253>.

28. NAE staff. *For the Health of the Nation. An Evangelical Call to Civic Responsibility*. National Association of Evangelicals, 2018. <https://www.nae.org/for-the-health-of-a-nation/the-basis-for-christian-civic-engagement/>.

29. NRB staff. “Christian Media Reaches Digitally Engaged, Spiritually Committed Younger Demographic.” *NRB*, May 1, 2025. <https://nrb.org/christian-media-reaches-digitally-engaged-spiritually-committed-younger-demographic/>.

30. NRB staff. “Most Americans Engage with Christian Media, NRB and Barna Report.” *NRB*, April 24, 2025. <https://nrb.org/most-americans-engage-with-christian-media-nrb-and-barna-report/>.

31. Nsereka, Barigbon Gbara, and Tessa Nwanze. “Evangelism in the Era of New Media.” *International Journal of Research and Innovation in Social Science* 05, no. 08 (2021): 643–48. <https://doi.org/10.47772/IJRISS.2021.5834>.

32. Pope Paul VI. “Pastoral Constitution on the Church in the Modern World ‘Gaudium et Spes.’” The Holy See, 1965. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html.

33. Ruffini, Paolo. “Towards Full Presence. A Pastoral Reflection on Engagement with Social Media.” The Holy See Press Office, May 29, 2023. https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2023/05/29/230529g.html?utm_source=chatgpt.com.

34. Scheller, Sydney, Elizabeth B. Jones, and Nathan A. Vick. “#MarketingFaith: The Megachurch Pastor as Social Media Influencer.” In *Research Perspectives on Social Media Influencers and Their Followers*, by

Brandi Watkins. Lexington Books, 2021. https://www.researchgate.net/publication/386104044_MarketingFaith_The_Megachurch_Pastor_as_Social_Media_Influencer.

35. Scroope, Chara. “Christianity: Eastern Orthodox – Social Structure and Institutions.” *Cultural Atlas*, January 1, 2022. <https://culturalatlas.sbs.com.au/religions/christianity-eastern-orthodox/resources/christianity-eastern-orthodox-social-structure-and-institutions>.

36. Sunil, Soorya, and Sunil K. Verma. “Moral Identity and Its Links to Ethical Ideology and Civic Engagement.” *SAGE Publications, Journal of Human Values*, vol. 24, no. 2 (2018): 1–10. <https://doi.org/10.1177/0971685818754547>.

37. Tatala, Małgorzata, Ryszard Klamut, and Celina Timoszyk-Tomczak. “Personal Aspects of Religiosity and Civic Engagement: The Mediating Role of Prayer.” *Religions, The Concept of Spirituality and Its Place in Contemporary Societies*, vol. 15, no. 2 (2024): 192. <https://doi.org/10.3390/rel15020192>.

38. Turner, Jack. “Orthodox Christianity in the Digital Age.” *Praeger, Religion online: How digital technology is changing the way we worship and pray*, vol. 2 (January 2019): 111–25.

39. Ugboh, Godspower. “The Church and Techno-Theology: A Paradigm Shift of Theology and Theological Practice to Overcome Technological Disruptions.” *Journal of Ethics in Entrepreneurship and Technology* 3, no. 2 (2023): 59–78. <https://doi.org/10.1108/JEET-02-2023-0004>.

40. Vatican News staff. “Pope Launches His Click to Pray App Profile.” *Vatican News* (Vatican), January 20, 2019. <https://www.vaticannews.va/en/pope/news/2019-01/pope-launches-click-to-pray-app.html>.

41. “What Is Digital Evangelism?” The Methodist Church, 2020. https://media.methodist.org.uk/media/documents/what-is-digital-evangelism_.pdf.

42. Williams, Garry J. “The Five Solas of the Reformation: Then and Now.” *Unio Cum Christo* 3, no. 1 (2017): 13. <https://doi.org/10.35285/ucc3.1.2017.art1>.

43. Wooden, Cindy. “Resource Not Risk: Pope Reflects on Using Social Media for Good.” *The Catholic Sun*, January 24, 2019. <https://thecatholicsun.com/resource-not-risk-pope-reflects-on-using-social-media-for-good/>.

44. “YouVersion, Creator of the World’s Most Popular Bible App, Reaches One Billion Installs.” *YouVersion*, October 28, 2025. <https://www.youversion.com/news/bible-app-reaches-one-billion-installs>.

45. Zurlo, Gina A., Todd M. Johnson, and Peter F. Crossing. "World Christianity 2025: Regional Perspectives." *International Bulletin of Mission Research* 49, no. 1 (2024): 62–74. Sage UK: London, England. <https://doi.org/10.1177/23969393241283291>.

Information about the authors:

Țoca Constantin Vasile,

Associate Professor,

PhD at the Department of International Relations and European Studies

University of Oradea

Strada Universității 1, 410087 Oradea, Bihor County, Romania

Pázmány-Jianu Sarah-Elissa,

MA Student in Regional Development and Institutional Communication

University of Oradea

Strada Universității 1, 410087 Oradea, Bihor County, Romania

APOCALYPSE IN COLORS: VISUAL SEMIOTICS OF THE END TIMES IN MODERN UKRAINIAN CHURCH MURALISM

Khlystun Yu. I.

INTRODUCTION

The word *Apocalypse* derives from the Greek ἀποκάλυψις, meaning “revelation,” “unveiling,” or the gaining of new knowledge. It serves as the title—taken from its opening word—of the final book of the New Testament, which describes the cataclysms and wonders that precede the Second Coming of Jesus Christ.

Apocalyptic symbols in Christian art function as complex visual signs that mediate between theological revelation and cultural imagination. These symbols—rooted in the eschatological narratives of the *Book of Revelation*—serve as semiotic condensations of ultimate meanings: divine judgment, the transfiguration of the world, and the restoration of cosmic order. While the *Revelation of St. John the Theologian* occupies a central place within Christian eschatology, it remains outside the sphere of Orthodox liturgical practice. Consequently, the apocalyptic imagery that arises from its textual tradition belongs to a distinct semiotic field: one of **theological reflection, symbolic speculation, and visual hermeneutics** rather than formal iconographic canon.

Among the most significant apocalyptic motifs represented in monumental church painting are the **Prepared Throne (Etimasia)**, the **Icon of Light**, and the **Vision of the Prophet Daniel**—images that not only embody eschatological content but also function as cultural signs, articulating the relationship between the temporal and the eternal. Within the Orthodox visual system, these symbols constitute a *metasemiosis*—a secondary layer of meaning through which theological concepts are encoded in artistic form and transmitted across generations.

In the context of **Ukrainian monumental church painting of the late twentieth and early twenty-first centuries**, the revival of apocalyptic themes reflects profound cultural and spiritual transformations. Following decades of ideological repression and the erosion of religious knowledge under Soviet rule, artists and theologians alike turned to apocalyptic imagery as a means of reasserting spiritual depth, reclaiming lost traditions, and rearticulating the sacred in a post-secular age. The renewed interest in these symbols reveals not only a search for theological meaning but also a **semiotic**

negotiation between historical memory, national identity, and contemporary religious consciousness.

This article explores the **cultural and semiotic dimensions** of apocalyptic symbols in modern Ukrainian church art, examining the reasons for their resurgence and the interpretive mechanisms through which they engage both ecclesiastical and secular audiences. By analyzing the multilayered functions of these signs—at once doctrinal, aesthetic, and existential—the study seeks to illuminate how apocalyptic imagery serves as a medium for expressing collective spiritual experience and redefining the sacred in the visual culture of post-Soviet Ukraine.

1. The Prepared Throne (Etimasia)

The *Etimasia* (from the Greek Ἐτοιμασία, meaning “preparation” or “readiness”) represents the throne prepared for the Second Coming of Christ—the righteous Judge who will return to judge the living and the dead. While its immediate theological foundation lies in the Psalms (“You have sat on the throne, O righteous Judge,” Ps. 9:5–8), the motif also carries a broader cultural resonance within the Christian imagination. Across Byzantine and post-Byzantine visual traditions, the *Etimasia* functions as a symbolic condensation of eschatological expectation: not merely a doctrinal reference, but a visual metaphor for cosmic order being readied, laid open, or “set in place” before the final revelation of divine justice.

The iconographic structure of the Prepared Throne typically features a church throne on which rests the closed Gospel—an object that mediates between text and mystery, between divine wisdom and the sealed future of the world disclosed in the Book of Revelation. This Gospel-book becomes a cultural signifier of sacred authority grounded in scripture and tradition. Instruments of the Passion, such as the crown of thorns or the cross, may be placed upon or near the throne; they embody the historical memory of Christ’s suffering and anchor the eschatological vision in the narrative of salvation history. Above the Gospel, artists often depict either a dove—symbolizing the Holy Spirit—or a royal crown, which manifests Christ’s universal sovereignty. In many regional traditions, these elements served not only as theological markers but as visual tools for instructing viewers, embedding complex doctrinal themes within the familiar symbolic language of sacred art¹.

The accompanying motifs of the sun, the moon, and two seraphim reflect Christ’s apocalyptic prophecy in the Gospel of Mark: “The sun shall be

¹ Khlystun Yu. I. The Use of Symbolic Signs in Modern Ukrainian Monumental Church Painting: Classification and Hidden Semantics. *International Journal of Humanities and Social Sciences*. World Academy of Science, Engineering and Technology. 2022. Vol. 188(8). P. 398–404. URL: <https://publications.waset.org/pdf/10012622>

darkened, and the moon shall not give her light... Then shall they see the Son of Man coming in the clouds with great power and glory” (Mark 13:24–26). Within the cultural history of Christian art, these celestial symbols articulate the idea that the entire created cosmos participates in the drama of the Last Judgment. Their presence frames the throne not simply as a liturgical object but as the axis of a transformed universe, where time, nature, and divine presence converge.

In modern Ukrainian monumental painting, the image of the *Etimasia* continues to evolve as both a theological and cultural marker. It appears as an independent composition—such as in the vault of the Church of the Resurrection in Slovyansk and in the Church of the Intercession of the Blessed Virgin in Boyove (Donetsk region)—where it functions as a visual proclamation of eschatological hope within local community identity. At the same time, the motif remains integral to more complex narrative cycles, particularly representations of the Last Judgment, as seen in the frescoes of the Assumption Cathedral in the village of Nikolskoye. Here, the *Etimasia* serves as the conceptual and compositional center around which the moral, spiritual, and cosmic dimensions of eschatology are organized. In this way, contemporary Ukrainian church art preserves the continuity of Byzantine tradition while engaging regional historical memory, cultural resilience, and modern visions of sacred space.

2. The Icon of Light

Another key symbol of the Second Coming is the Icon of Light, an abstract and cosmically oriented image that expresses not only divine illumination but also the broader cultural imagination of the Christian world, in which light functions as a metaphor for truth, revelation, and eschatological transformation². One of the earliest known examples of this motif appears in the fifth-century mosaics of the Baptistery of Albenga in Liguria, where the visual language of late antiquity blends with emerging Christian cosmology. The composition centers on a radiant disk formed by concentric circles of dark blue, blue, and white—an artistic evocation of the celestial spheres and the uncreated light of God that situates the viewer within a symbolic map of the universe³. At the core of this disk stands the *Chrismon*, one of the earliest cultural emblems of Christ, flanked by Alpha and Omega as a visual echo of His apocalyptic declaration: “I am Alpha and Omega, the beginning and the end, the first and the last” (Rev. 22:12–13). Surrounding this luminous center

² Lidov A. *Hierotopy and Iconicity. Spatial Icons versus Iconographic Devices*. International Congress of Byzantine Studies. Belgrade, 2016. P. 112–125.

³ Khlystun Yu. I. *Culturological analysis of the iconographic program of the refectory church of All Russian Saints in the Holy Dormition Nikolò–Vasilievsky convent*. *European Journal of Arts*. 2021. № 1. P. 174–183.

are twelve white birds, traditionally interpreted as the apostles who disseminate the Gospel across the world, while four six-winged seraphim at the cardinal points embody the perpetual glorification of the divine. This powerful and enduring iconographic type continues to appear in contemporary monumental painting, including in the Church of All Russian Saints in the village of Nikolskoye, Donetsk region.

3. The Vision of the Prophet Daniel

A third major apocalyptic motif in Orthodox monumental art is The Vision of the Prophet Daniel, or The Vision of the Four Apocalyptic Beasts, a subject that not only conveys theological meaning but also reflects the broader cultural imagination of societies shaped by biblical narratives. Frequently incorporated into Last Judgment compositions—as seen in the frescoes of the Assumption Cathedral in Nikolskoye—this motif bridges scriptural prophecy with the visual language of collective memory, where empires, historical cycles, and cosmic time intersect. In Orthodox interpretation, the four beasts symbolize successive earthly kingdoms—the Babylonian, Medo-Persian, Macedonian (Greek), and Roman empires—serving as cultural representations of human ambition, political power, and their inevitable decline. Through this symbolic succession, the vision articulates a worldview in which history is understood as a drama guided by divine providence, culminating in the appearance of the “Son of Man,” who receives eternal dominion. The scene thus embodies not only eschatological hope for divine justice but also a culturally rooted reflection on the impermanence of human authority and the enduring aspiration for a transcendent, divinely ordered kingdom⁴.

4. Reasons for the Popularity of Apocalyptic Symbols (Subjects) in Ukrainian Monumental Church Painting of the Late 20th – Early 21st Centuries

Among the reasons for the growing interest in apocalyptic symbols and subjects in monumental church painting of the late 20th – early 21st centuries, several key factors related to both spiritual and cultural-historical processes in Ukrainian society can be identified⁵. First of all, the semiotic polysemy of apocalyptic symbols, their combination with elements of mystery and sacred uncertainty, make such images particularly expressive in the context of

⁴ Loades A. Sacramentality and Christian Spirituality. In: *The Blackwell Companion to Christian Spirituality* / ed. by Arthur Holder. Oxford : Blackwell, 2005. P. 45–67. 254 p.

⁵ Khlystun Yu. I. The Use of Symbolic Signs in Modern Ukrainian Monumental Church Painting: Classification and Hidden Semantics. *International Journal of Humanities and Social Sciences*. World Academy of Science, Engineering and Technology. 2022. Vol. 188(8). P. 398–404. URL: <https://publications.waset.org/pdf/10012622>

contemporary religious discourse. These symbols function as complex cultural signs, capable of simultaneously conveying dogmatic content, ethical instruction, and an existential experience of the limits of human existence⁶. Secondly, the "spiritual hunger" of people in the post-Soviet space, caused by the prolonged interruption in the transmission of theological knowledge and the destruction of the traditions of spiritual education during the Soviet era, has stimulated a turn to more meaningful and profound iconographic forms. Iconic images of saints no longer satisfy the need to comprehend dogmatic truth, giving way to subjects that reveal the eschatological perspective of the Christian worldview.

Thirdly, there is a cultural desire to revive early Christian symbolism, somewhat forgotten in previous centuries. This process can be seen as a manifestation of a broader trend toward the restoration of cultural memory, in which apocalyptic imagery serves as a mediator between ancient tradition and modern religious consciousness.

Furthermore, apocalyptic themes resonate with secular perceptions of the "end of the world" phenomenon, which is actively circulating in popular culture. Popular myths and pseudo-prophecies (for example, predictions of the "end of the world" on December 12, 2012) form the backdrop against which religious symbols of the end times acquire additional cultural weight and become a tool for dialogue between the sacred and profane dimensions of culture.

An equally important reason is the conscious desire to preserve and deepen Christian iconographic traditions. Turning to apocalyptic motifs serves as an act of symbolic consolidation—an attempt to restore the sacred image to its metaphysical depth. Of particular significance is also the eschatological awareness of the finiteness of the world, which prompts ethical and spiritual reflection on human existence. Experiencing the "end times" in an iconographic context heightens attention to the present moment, where every action, thought, and choice is perceived as having ontological significance and a reflection in eternity.

Finally, the appeal to apocalyptic symbolism can be understood as a manifestation of an inner desire for spiritual development, for genuine "work of the soul," as opposed to outward piety.

5. Images of the Last Judgment

It cannot be said that apocalyptic symbols are intended to frighten people, unlike the mystical symbols on the icons of the Last Judgment.

⁶ Sonesson G. Die Semiotik des Bilds. Zum Forschungsstand am Anfang der 90er Jahre. *Zeitschrift für Semiotik*. 1993. № 15. P. 131–164.

In Christian theology, the Last Judgment refers to the final, universal judgment of God over the world, which will take place at the Second Coming of the Lord Jesus Christ (at which time all the dead will be resurrected, and the living will be changed (1 Cor. 15:51-52), and each person will be determined to have an eternal destiny according to their deeds (Matthew 25:31-46, 2 Cor. 5:10), words (Matthew 12:36), and thoughts).

Almost every icon of the Last Judgment reproduces in a generalized form an iconographic scheme that was finally formed in Byzantine art of the 10th-11th centuries. This scheme is a complex semiotic construct in which visual codes and symbolic images are correlated with theological discourse and collective ideas about the end of history. It is based on a synthesis of apocalyptic motifs from the Book of Revelation, Gospel parables, Old Testament eschatological prophecies, as well as hagiographic and apocryphal texts, led to the formation of a stable cultural archetype. Thus, the icon of the Last Judgment functions not only as an object of religious veneration but also as a sign system, enshrining and transmitting the cultural memory of the ultimate fate of the world and humanity⁷.

As a stable iconographic model, the image of the Last Judgment possesses not only a substantive but also a spatial-semiotic organization. The visual elements here function as signs, interrelated within a specific coordinate system, which makes the composition legible both at the level of theological message and at the level of cultural code. This spatial structure is not accidental: it allows the viewer to interpret the image as a holistic text, in which every detail occupies a strictly defined place and is imbued with symbolic meaning⁸.

It should be noted that the iconography of the Last Judgment experienced particular development in the 17th century, when Orthodox culture increasingly emphasized mystical and apocalyptic motifs. This period was marked by the active incorporation into the visual language of iconography of numerous symbols whose origins stemmed not so much from the canonical texts of Holy Scripture as from "folk ideas" about the afterlife, largely based on apocryphal tradition⁹. Such elements—the figure of a man at a column, the image of the "serpent of the tollhouses," the personification of the angel of death, and others—served as cultural markers through which the experience of the collective imaginary, associated with eschatological fears, was

⁷ Khlystun Yu. Vastsov's motives in the space of modern Ukrainian Orthodox churches. *European Journal of Arts*. 2023. № 2. P. 43–50. DOI: <https://doi.org/10.29013/EJA-23-2-43-50>

⁸ Maguire H. Images of the court. In: *Art and Culture of the Middle Byzantine Era A.D. 843–1261* / eds. Helen C. Evans, William D. Wixom. New York: The Metropolitan Museum of Art, 1997. P. 182–192.

⁹ Berezhnaya L., Himka J.-P. The World to Come. *Ukrainian Images of the Last Judgment. Religion and the Arts*. 2016. № 20. P. 231–249.

articulated. Semiotically, these motifs were terrifying and served not so much a theological interpretation as a pedagogical and moralizing effect: they visualized ideas about the diversity of eternal torment, thereby reinforcing in the public consciousness the idea of the need for spiritual repentance and adherence to Christian moral norms¹⁰.

The serpent of the tollhouses appears as a complex artistic image, combining the archetypal symbolism of the serpent-tempter and ideas about the path of paying spiritual "taxes"—the tollhouses—for the sins committed by the soul. Its body acts as a visual text, where each sin or passion is symbolically designated through corresponding inscriptions, transforming the image into a kind of "table" of moral categories.

The "Serpent of the Tollhouses" is the personification of personal sin. It emerges from the mouth of a huge serpent, writhing and filling the central space of the icon, its head positioned near the heel of Adam, who bows before the Throne of God. This image is based on the Old Testament curse of the serpent: "And I will put enmity... between your seed and her [wife's] seed; it shall bruise your head, and you shall bruise his heel" (Genesis 3:15).

Semiotically, this image is constructed from the overlap of several layers of meaning: the biblical symbolism of the serpent as temptation and curse, the legal and moral understanding of sin as "duty," and a visual strategy of intimidation. As a result, the "Serpent of the Tollhouses" becomes not only an element of iconography but also a powerful cultural symbol, structuring the perception of sin and retribution in the collective consciousness. In order to perceive and interpret the entire complexity of a composition as a holistic message, it is necessary that the artist and the viewer share not only common signs and symbols, but also have an equal potential for assimilating visual information¹¹.

The image of a man tied to a column has its own genealogy in the Byzantine iconographic tradition of the Last Judgment and is associated with the narrative of the "merciful sinner", common in the Middle Ages¹². From a cultural perspective, this motif reflects the persistent focus of Orthodox consciousness on the dialectic of sin and virtue, where mercy acts as a mitigating factor in the system of afterlife retribution. In semiotic terms, it can be viewed as an iconic sign, symbolically marking the intermediate space between heavenly bliss and hellish torments. "The Tale of a Certain Fornicator, Who Gave Alms, Yet Did Not Forsake Fornication" is included in the book "Prologue" under August 12 (the period of the Dormition Fast).

¹⁰ Bhalla N. *Experiencing the Last Judgement*. Routledge, 2021. 268 p.

¹¹ Khlystun Yu. Plots of the "Last Judgment" in the Monumental Church Painting as an Element of the Culture of Fear. The 13th Annual Lotman Conference at Tallinn University: Fear in Culture and Culture of Fear. Abstracts. June 15–17, 2023. P. 34–35.

¹² Свенціцкий І. Іконопись Галицької України XV–XVI віків. Львів, 1928. 256 с.

During the time of Leon the Isaurian, a certain very merciful but prodigal man lived in Constantinople. After his death, his fate in the afterlife was revealed in a vision to a pious elder: for the sake of his mercy he was spared from torment, but for the sake of fornication he was not deemed worthy to enter the Kingdom of Heaven.

CONCLUSION

Thus, apocalyptic motifs in Ukrainian monumental church painting of the late 20th and early 21st centuries not only reflect the religious mood of the era but also function as a semiotic mediator, uniting sacred knowledge, cultural memory, and the existential experience of modern man.

From a semiotic perspective, such images function as socially marked signs: they act as codes that convey a collective assessment of certain individuals and events through religious art. From a cultural perspective, this demonstrates that the iconography of the Last Judgment is not only a theological and aesthetic phenomenon, but also a tool of social pedagogy that has retained its relevance over the centuries. Through such inclusions, the visual composition not only depicts a universal eschatological narrative but also responds to specific historical challenges, becoming a kind of "mirror" of the spiritual and social life of the era.

The examples examined demonstrate that the scenes found in the iconography of the "Last Judgment" serve a multi-layered function: they not only convey theological truths but also possess didactic potential, fostering the "fear of God" as a moral and psychological category that shapes the believer's behavior. Reminding us of the punishment for sin and the fate of the soul after death, these images become tools of cultural pedagogy, addressing both individual and collective consciousness.

In its cultural dimension, the iconography of the Last Judgment reflects the worldview characteristic of each specific historical era, integrating theological teachings, apocryphal traditions, and folk beliefs about the afterlife. Originating in Byzantine art, this scene has undergone semiotic "renewal" throughout the history of the Church, enriched with new motifs and images that correspond to the cultural and social challenges of the time. Thus, the iconography of the Last Judgment appears as a living and dynamic system, uniting dogmatic, artistic, and pedagogical dimensions. It serves as a powerful mechanism of cultural memory, in which the sacred and the social, the eternal and the historical, form an inseparable unity. This is the source of its enduring relevance and value both for understanding spiritual tradition and for comprehending human cultural experience.

SUMMARY

Apocalyptic symbols in Christian art are visual signs that allude to the Second Coming of Christ and the final judgment of humankind. While the Book of Revelation of St. John the Theologian (or Apocalypse) holds a central place in Christian eschatology, it is not used in liturgical worship in the Orthodox tradition. Consequently, the visual language derived from its imagery functions primarily within the sphere of theological reflection and symbolic expression rather than in liturgical iconography proper. Among the most significant apocalyptic symbols represented in monumental church painting are the Prepared Throne (Etimasia), the Icon of Light, and the Vision of the Prophet Daniel.

Apocalyptic symbols in contemporary Ukrainian monumental church painting are often less immediately intelligible to viewers unfamiliar with the dogmatic teachings of the Church than the more traditional symbols of the Last Judgment. Their meaning does not lie on the surface; instead, it requires a deeper theological literacy and an understanding of the visual language inherited from Scripture, patristic exegesis, and the broader iconographic tradition. As a result, modern apocalyptic imagery can appear opaque or enigmatic, especially when artists reinterpret canonical motifs or introduce new semiotic layers in response to current cultural or historical contexts.

REFERENCES

1. Berezhnaya L., Himka J.-P. The World to Come. Ukrainian Images of the Last Judgment. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2014. 320 p. Berezhnaya L., Himka J.-P. The World to Come. Ukrainian Images of the Last Judgment. *Religion and the Arts*. 2016. № 20. P. 231–249.
2. Bhalla N. *Experiencing the Last Judgement*. Routledge, 2021. 268 p.
3. Khlystun Yu. I. Culturological analysis of the iconographic program of the refectory church of All Russian Saints in the Holy Dormition Nikolo–Vasilievsky convent. *European Journal of Arts*. 2021. № 1. P. 174–183.
4. Khlystun Yu. I. The Use of Symbolic Signs in Modern Ukrainian Monumental Church Painting: Classification and Hidden Semantics. *International Journal of Humanities and Social Sciences*. World Academy of Science, Engineering and Technology. 2022. Vol. 188(8). P. 398–404. URL: <https://publications.waset.org/pdf/10012622>
5. Khlystun Yu. Plots of the "Last Judgment" in the Monumental Church Painting as an Element of the Culture of Fear. The 13th Annual Lotman Conference at Tallinn University: Fear in Culture and Culture of Fear. Abstracts. June 15–17, 2023. P. 34–35.
6. Khlystun Yu. Vasntsov's motives in the space of modern Ukrainian Orthodox churches. *European Journal of Arts*. 2023. № 2. P. 43–50. DOI: <https://doi.org/10.29013/EJA-23-2-43-50>

7. Lidov A. Hierotopy and Iconicity. Spatial Icons versus Iconographic Devices. International Congress of Byzantine Studies. Belgrade, 2016. P. 112–125.
8. Loades A. Sacramentality and Christian Spirituality. In: The Blackwell Companion to Christian Spirituality / ed. by Arthur Holder. Oxford: Blackwell, 2005. P. 45–67. 254 p.
9. Maguire H. Images of the court. In: Art and Culture of the Middle Byzantine Era A.D. 843–1261 / eds. Helen C. Evans, William D. Wixom. New York: The Metropolitan Museum of Art, 1997. P. 182–192.
10. Sonesson G. Die Semiotik des Bilds. Zum Forschungsstand am Anfang der 90er Jahre. Zeitschrift für Semiotik. 1993. № 15. P. 131–164.
11. Свенціцький І. Іконопись Галицької України XV–XVI віків. Львів, 1928. 256 с.

Information about the author:

Khlystun Yuliia Ihorivna,

PhD in Cultural Studies

Researcher,

SA Narva Museum

7, Pectri plats, 20308, Narva, Estonia

PROSPECTS AND OPPORTUNITIES FOR UKRAINE'S EUROPEAN INTEGRATION FOR RELIGIOUS ORGANISATIONS

Tselkovsky G. A., Vasylenko V. S., Skladan A. A.

INTRODUCTION

European integration in public discourse is becoming ambivalent. On the one hand, politicians and officials present it as a technical process – the implementation of a package of regulatory and legal norms, which will automatically lead to Ukraine’s accession to the EU. On the other hand, a whole palette of perceptions of European integration has been formed, ranging from the cultural slogan “to become Europeans” to the religious narrative about European integration as a historical mission of the Ukrainian nation, “a return to the historical highway from which the Muscovite horde knocked down Ukraine.” In religious discourse, European integration is often contrasted with the biblical image of the Babylonian division of languages and peoples. Historical parallels are usually drawn with empires (such as the Persian and Roman empires) and the modern project of the “Russian World,” which claims to restore the unity of humanity under the auspices of a sacred language or religion. Such imperial models – assimilating or hierarchical – by definition could not be. The new integration formation – the Soviet Union, which had a dual nature – was a federation of equal peoples and the dominance of Russians in shaping a new community, the Soviet people, which claimed justice. In fact, this ambivalence became one of the primary factors in the collapse of this quasi-empire.

The European Union has set an ambitious goal – “to be united, but not one”, preserving diversity. Identity, culture, and religion within the framework of a united Europe become both a private matter of the individual and a common heritage of Europe, ensuring prosperity, peace, and justice for all peoples. Thus, European integration for Ukraine is not only a technical implementation of the *acquis communautaire*, but also a civilizational choice that has a spiritual dimension.

The analytical approach of this article considers the problem in two dimensions: first, what benefits do religious organisations in Ukraine derive from European integration; second, what can they contribute to the European integration process.

The methodological basis of the study is the provisions of Article 17 of the Treaty on the Functioning of the EU, which institutionalises an open,

transparent and regular dialogue between the EU institutions and churches¹. This norm, on the one hand, guarantees respect for the autonomous status of religious organisations in the Member States, and on the other hand, obliges the EU to maintain a permanent dialogue with them. In practical terms, this means establishing formalised channels of communication among the European Commission, the European Parliament, and church representatives.

In the theoretical dimension, the typology of models of "state-church" interaction in the European context, proposed by the Romanian researcher Lucian, was used. Leusztian². He identifies several formats of church representation in Brussels: diplomatic missions to the EU (for example, the mission of the Holy See), official confessional representations to institutions, inter-confessional offices (such as the Commission of the EU Episcopal Conferences – COMECE, or the Conference of European Churches – CEC), and religious organisations of a social orientation. This typology outlines possible trajectories of the institutional presence of Ukrainian churches in the European space.

A crucial theoretical basis is also the evolution of the status of the religious factor in the founding treaties of the EU. While the 1957 Treaty of Rome completely ignored the spiritual sphere, the Lisbon Treaty, through its preamble, has already explicitly recognised the "cultural, religious and humanistic heritage of Europe" as a source of universal values of the EU³. This suggests a growing awareness among European elites of the role of religious communities in shaping European identity and policies.

To understand the practical aspects of churches' involvement in European integration, the experience of neighbouring countries, in particular Romania, is essential. After joining the European Union, the Romanian Orthodox Church (BOR) demonstrated a complex and multi-level dynamics of adaptation to the European normative and value space. At the official level, the church hierarchy actively supported the country's integration into the EU, establishing a permanent representation at the European institutions in Brussels and participating in the dialogue structure provided for in Article 17 of the TFEU. At the same time, sociological and political-religious studies reveal the presence of noticeable resistance among the clergy and parish communities, who find certain aspects of European policies – particularly in

¹ Perchoc P. Religion and the EU's external policies. In-Depth Analysis. European Parliamentary Research Service. December 2017. PE 614.612. doi:10.2861/518909

² Leustean, Lucian N. "Representing religion in the European Union: a typology of actors." *Politics, Religion and Ideology*, Vol. 12 No. 3 (2011): 295-315. DOI:10.1080/21567689.2011.596415

³ Consolidated version of the Treaty on the Functioning of the European Union. Article 17 TFEU.

URL: https://eur-lex.europa.eu/eli/treaty/tfeu_2016/art_17/oj

the fields of human rights, gender equality, and secular social norms – to be controversial. This tension between the official pro-European line and more conservative public expectations has created a specific trajectory of BOR adaptation, combining the desire for an institutional presence in the EU with the need to preserve traditional identity and legitimacy among believers⁴. At the same time, the church is actively involved in implementing social projects with the support of the EU, which demonstrates the possibility of productive cooperation while preserving its doctrinal principles. For example, with the support of the EU, a program was launched in Romania to enhance the capacity of the Orthodox Church to provide social services. This initiative was co-financed by the Romanian government and the European Union. Within the framework of this program, more than 1,200 priests and almost 1,000 catechists were trained to work with young people in the fields of HIV/AIDS prevention and domestic violence, which helped the church become a key partner in social services⁵. Such experience suggests that European integration presents new opportunities for churches to serve society.

Therefore, the methodology combines an analysis of EU legal norms, a comparison of institutional models of church representation, and an examination of the empirical experience of European integration of religious communities in Central and Eastern European countries.

1. Opportunities for European integration for religious organisations in Ukraine

Legal protection and recognised status. Integration into the European legal field provides Ukrainian religious organisations with a qualitatively new level of legal protection and institutional recognition. Article 17 of the TFEU not only confirms the autonomy of churches in the member states but also formalises their participation in EU consultative processes⁶. If the dialogue between the authorities and churches was previously mainly informal or situational in nature, it is now becoming systematic. European integration transforms the interaction between the “state-church” from ad hoc contacts to institutional cooperation.

⁴ Guglielmi, M. The Romanian Orthodox Church, the European Union and the Contention on Human Rights. *Religions* 2021, 12, 39. <https://doi.org/10.3390/rel12010039>

⁵ New Grant Broadens Romanian Orthodox Church's Social Services. *International Orthodox Christian Charities / Orthodox Church in America*. 2009. URL: <https://www.oca.org/news/archived/new-grant-broadens-romanian-orthodox-churchs-social-services>

⁶ Consolidated version of the Treaty on European Union (TEU). Official Journal of the European Union. 2016.

URL: https://eur-lex.europa.eu/eli/treaty/teu_2016/pbl_1/oj

Practical mechanisms for implementing this dialogue include regular high-level meetings between representatives of the European Commission and leaders of religious communities, thematic consultations in European Parliament committees, and working groups on ethical and social issues. Religious organisations are granted the right to submit their position papers, participate in parliamentary hearings, and influence the agenda on the problems affecting society. An illustrative example is the Commission of the EU Bishops' Conferences (COMECE), which regularly provides expert opinions on the initiatives of the European Commission. After Ukraine acquired candidate status, it became possible to include Ukrainian churches in such structures. By integrating into this system, Ukrainian churches will receive institutional channels of influence on European policy – especially on issues that directly concern Ukraine (peacekeeping initiatives, humanitarian programs, cultural heritage, etc.).

It is also worth considering the interfaith dimension of representation. The degree and format of involvement in European structures may vary among different faiths. For example:

The Orthodox Churches of Ukraine (OCU, UOC) could potentially establish permanent representations to the EU, analogous to other Local Churches, raise the issue of calendar reform in dialogue with European partners, and strengthen cooperation in resolving refugee issues and peacemaking efforts. The experience of the latest autocephaly of the OCU has already attracted attention in Europe as a contribution to freedom of conscience and counteraction to Kremlin influence.

The Roman and Greek Catholic Churches of Ukraine are already integrated into pan-European Catholic institutions through the Holy See. This allows them to convey the Ukrainian agenda at the highest level directly. They participate in programs, agreements, and networks operating within the European Catholic community.

Protestant churches, with their extensive ties to European and American co-religionists, can benefit from institutional platforms such as the Community of Protestant Churches in Europe (CPCE). This allows them to make joint statements, share resources, and coordinate humanitarian efforts at the European level.

Thus, European integration actually institutionalises the presence of Ukrainian religious organisations in the European public space, providing them with a formal status of stakeholder in decision-making. For Ukrainian churches, this is a transition to a new level of legal protection and subjectivity.

Access to EU financial instruments. Joining the single European market opens up access to significant financial resources for religious organisations, including EU funds and grant programs. In particular, the European Regional Development Fund (ERDF) and the European Social Fund Plus (ESF+)

provide funding for projects in the fields of community development, education, and social entrepreneurship, which can be implemented by religious organisations or in collaboration with them. The Creative Program Europe supports projects in the field of culture and creative industries. For churches, this presents an opportunity to receive grants for the preservation of sacred cultural heritage, digitisation of archives, and hosting cultural events at the European level.⁷ Interreg cross-border cooperation tools enable, together with partners from neighbouring EU countries, the development of tourist routes between monasteries, the organisation of youth exchanges, and conferences, among other activities.

In Central European countries, there are successful examples where, with EU funding, restored monasteries and temples have been transformed into cultural and educational centres with tourist infrastructure, while maintaining their original religious purpose. Provided that the project demonstrates a contribution to regional development, including job creation, tourist influx, and educational impact, the amount of grant support can reach several million euros. Thus, Ukrainian shrines and religious communities will have the opportunity to attract resources for their development, without relying solely on donations.

An auspicious direction is cross-border cooperation projects. For example, a joint initiative of Ukrainian and Polish churches to restore wooden churches in the Lemko region could qualify for funding under the Poland-Ukraine line⁸. Such projects not only improve the material base (restoration of churches, construction of shelters, and hostels for pilgrims) but also integrate Ukrainian churches into European cooperation networks, contributing to the establishment of lively contacts between clergy and believers from different countries.

Cultural integration and inter-church networks. The full participation of Ukrainian churches in pan-European religious organisations opens up opportunities for their representation at the continental level. There are long-standing pan-European structures for inter-church dialogue: the already mentioned Conference of European Churches (CEC), which unites Protestants, Orthodox, and Old Catholics, and the Council of Bishops' Conferences of Europe (CCEE), which coordinates the bishops of the Roman Catholic Church. Active membership in these organisations will provide Ukrainian churches with platforms to articulate their position, exchange experiences, and take solidarity actions in response to social challenges.

⁷ 25. Русаков С. С. Європейська інтеграція як ціннісно-культурний виклик воєнного часу. Культурологічний альманах. 2025. № 2. С. 463–470. DOI: <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.2.56>

⁸ UNESCO. Wooden Church of the Carpathian Region in Poland and Ukraine. URL: <https://whc.unesco.org/en/list/1424/>

Formal accession is only the first step. It is essential to continue getting involved in the work by sending representatives to specialised commissions and working groups. For example, the CEC has working groups on bioethics, ecology, education, and migration. Ukrainian delegates, by participating in the development of joint declarations on these issues, will have the opportunity to influence European opinion and policies. The voice of Ukrainian churches is already being heard at international forums on war, human rights, and humanitarian aid – integration will enhance its resonance.

Special mention should be made of ecumenical platforms. Documents like the Charta Oecumenica, adopted in 2001, outline the principles of cooperation between European churches of different traditions⁹. The accession of Ukrainian churches to similar charters or the signing of bilateral agreements on mutual recognition and co-operation (for example, the Porvoo Agreement of 1992 between the Anglican and Lutheran churches¹⁰) would be a symbol of deep involvement in the European spiritual space. This does not mean renouncing one's own identity, relatively, on the contrary, contributing one's gift to the common treasury of European Christianity.

Thus, European integration provides Ukrainian religious organisations with a “pass” into the pan-European church environment, where they can freely convey their values and beliefs, find like-minded people and partners in other countries, jointly defend moral principles, and respond to social problems.

2. Challenges of adapting to European norms

Despite the apparent benefits, integration into the EU legal framework poses several significant challenges for Ukrainian churches and religious organisations. European standards necessitate a review of some traditional approaches to church activities, particularly in terms of internal organisation and public communication.

Employment relations and non-discrimination. One of the most sensitive issues is the alignment of religious organisations' human resources policies with EU anti-discrimination law. Directive 2000/78/EC on employment equality prohibits discrimination, including on the grounds of religion, in the

⁹ Charter Oecumenica : Guidelines for the Growing Cooperation among the Churches in Europe. 2001. Conference of European Churches (CEC) & Council of European Bishops ' Conferences (CCEE). URL: <https://ceceurope.org/storage/app/media/uploads/2015/07/ChartaOecumenica.pdf>

¹⁰ Porvoo Common Statement. Conversations between the British and Irish Anglican Churches and the Nordic and Baltic Lutheran Churches. Porvoo, Finland, 1992. URL: https://www.anglicancommunion.org/media/102178/porvoo_common_statement.pdf

workplace¹¹. This challenges the traditional practice of churches requiring lay employees to belong to a particular denomination or adhere to the rules of church life. The Court of Justice of the EU in the Vera cases *Egenberger v. Evangelical Church of Germany* (C-414/16)¹² and *IR v. JQ* (C-68/17) established criteria for the admissibility of such requirements. The Court ruled that a requirement of church membership or compliance with its ethical standards must be objectively justified and proportionate to the nature of the position¹³. In other words, for clergy or theological teachers, religious loyalty may be considered a necessary occupational requirement. However, for administrative or technical staff in general church institutions, such a requirement must be individually justified and, in many cases, is inappropriate from a legal perspective.

This obliges Ukrainian churches to review established approaches to personnel selection. It is necessary to clearly define a list of positions where the requirements of religious affiliation or lifestyle are justified by the very nature of the work (for example, clergy, catechists, educators in religious educational institutions). For other categories, it is desirable to develop transparent criteria for hiring and firing that are based on professional qualities, rather than relying solely on informal recommendations from "their own". In other words, it will be necessary to gradually move from a patron-client model of personnel management to transparent procedures that will withstand the test of non-discrimination in court.

Value conflict and social consensus. The second set of challenges concerns the differences in values between traditional Christian teachings and the secularised society of Western Europe. Many ethical norms that have become widespread in EU countries contradict the official positions of most Ukrainian churches. These include, in particular, the following issues: legalisation of same-sex marriages and partnerships, gender equality in the LGBT+ aspect, liberalisation of legislation on abortion and reproductive technologies, secularisation of education, etc. While in most Western European countries there has been a significant shift in public opinion towards accepting these phenomena, the church hierarchies of Ukraine

¹¹ Council Directive 2000/78/EC of 27 November 2000 establishing a general framework for equal treatment in employment and occupation. URL: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=CELEX%3A32000L0078>

¹² Butler G., Meling M. Horizontal Direct Effect of the Charter in EU Law : Ramifications for the European Economic Area. Vol. 3 No. 2 (2020): Nordic Journal of European Law Issue 2020(2) <https://doi.org/10.36969/njel.v3i2.22389>

¹³ Case C-68/17. *IR v JQ*. Judgment of the Court (Grand Chamber) of 11 September 2018. Reference for a preliminary ruling from the Bundesarbeitsgericht. Directive 2000/78/EC – equal treatment in employment – ethos of religious organizations – occupational requirements – dismissal due this second civil marriage. URL: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=CELEX%3A62017CJ0068>

(Orthodox, Catholic and Protestant) mostly take a conservative position, considering them unacceptable from the point of view of Christian ethics.

The conditions of European integration pose a dilemma for churches. On the one hand, they are called upon to bear witness to moral principles without adapting to the fashion of the time. On the other hand, too confrontational and judgmental rhetoric can lead to the isolation of churches from society, especially from young people, who are more tolerant of these phenomena. The example of Poland demonstrates that aggressive rhetoric against abortion or the LGBT community, supported at the state level, has caused mass protests and alienation of some believers from the church.¹⁴ In Ireland, in a 2018 referendum on abortion, the vast majority of citizens voted against the church's urgings¹⁵, legalising it – showing the limited influence of traditional religious arguments even in a country with a once strong Catholic tradition.

For Ukrainian churches, the lesson is the need to find a balanced strategy. They will have to learn to articulate their traditional values positively, through the prism of universal concepts such as love, mercy, dignity, support for families and vulnerable groups, rather than in the language of prohibitions and condemnation. For example, instead of simply condemning same-sex relationships, emphasise the beauty and significance of the traditional family, help young couples, and develop programs for responsible parenthood. Instead of fighting against abortion, create support networks for mothers and promote the value of life. In this way, it is possible to avoid using language that promotes hatred or discrimination, without compromising your beliefs.

Communication strategies in a secular society. The third challenge is adapting the language and style of public communication to the predominantly secular European environment. In the EU public space, appeals that exclusively cite the Bible or church authority may not always be heard or understood by the general public. To effectively influence public debate, religious figures will need to translate their ethical positions into the language of universal categories, such as human rights, human dignity, social justice, sustainable development, and inclusion. In fact, this is a requirement to speak to society in a language that is understandable not only to believers but also to secular people and those of other faiths.

For example, when speaking about environmental issues, instead of focusing only on the theological concept of "preserving God's creation", it is advisable to use the terminology of sustainable development and responsibility to future generations. When defending the traditional family,

¹⁴ Kulczycki A. "Between a Rock and a Hard Place : Abortion, Catholicism, the Populist Right and Public Health Threats in Poland." *Religions*, 2023, 14(10), 1271. DOI:10.3390/rel14101271

¹⁵ Turpin H. Factsheet : The Irish abortion referendum 2018. Religion Media Center. 24 May 2018. URL: <https://religionmediacentre.org.uk/factsheets/abortion-in-ireland-guide/>

discuss the social capital of the family, its demographic stability, and the well-being of children. Such rhetoric will find more resonance among European partners and in the media.

In addition, it is necessary to consider the high standards of discussion in the European environment, including the inadmissibility of hate speech, respect for diverse groups and minorities, and the etiquette of political correctness. The churches of Ukraine already have some experience in conducting correct dialogue (for example, the All-Ukrainian Council of Churches and Religious Organisations has developed a balanced tone of communication with the authorities and society). However, at the European level, the challenges are more subtle – it will be necessary, in essence, to become understandable “to outsiders” without losing its own identity.

Freedom of Speech and Religious Media in the European Information Space. An essential component of Ukraine's integration into the EU is the harmonisation of the information space – in particular, ensuring freedom of speech, pluralism and non-discrimination in the media. For religious media, especially Orthodox, this opens up new horizons for development, while requiring compliance with European standards of journalism.

The European Union considers media freedom and pluralism to be fundamental principles of a democratic society. Article 11 of the EU Charter of Fundamental Rights guarantees everyone the right to hold opinions freely and to receive information without interference from public authorities¹⁶. The EU has consistently stressed that independent media and diversity of opinion are prerequisites for free public debate. During the accession process, Ukraine will implement these principles, creating favourable conditions for the activities of religious media. As a result, they will be able to convey their messages more freely to their audiences, benefiting from the protection of freedom of expression.

At the same time, European norms also impose requirements on the content of the media. In particular, the EU has a zero-tolerance rule for hate speech and incitement to hatred. The European Audiovisual Media Services Directive directly obliges member states to ensure that media content does not contain incitement to hatred on grounds of religion or other grounds, and prohibits covert propaganda and information that degrades human dignity or promotes discrimination¹⁷. This means that any Ukrainian religious media –

¹⁶ Media freedom and pluralism. Shaping Europe's Digital Future. European Commission. URL: <https://digital-strategy.ec.europa.eu/en/policies/media-freedom>

¹⁷ Directive 2010/13/EU of the European Parliament and of the Council of 10 March 2010 on the coordination of certain provisions laid down by law, regulation or administrative action in Member States concerning the provision of audiovisual media services (Audiovisual Media Services directive). 2010.URL: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/PDF/?uri=CELEX%3A32010L0013>

whether TV channels, radio, printed publications, or news websites – intending to broadcast in the EU or cooperate with European partners must adhere to tolerance standards. Offensive statements against other faiths or groups, anti-Semitism, incitement to hatred against certain minorities, etc., are unacceptable. Thus, integration will encourage Ukraine's religious media to improve the culture of broadcasting and journalistic ethics.

A separate aspect is countering disinformation and propaganda under the guise of religious narratives. It is no secret that the Russian Orthodox Church and its related media (including in Ukraine) have long been relayers of Kremlin messages designed to undermine Ukraine's pro-European aspirations. Moscow, appealing to the “common Orthodox culture” and the myth of the “Russian world,” used religion as a tool of information warfare to sow scepticism about NATO and the EU in Ukraine and other countries of Eastern Europe. An entire media ecosystem (TV channels, websites, Telegram channels) affiliated with the Moscow Patriarchate has been created, which, under the guise of protecting “traditional values,” spread Kremlin theses. Such a merger of the church, media, and state propaganda is one of the pillars of the Kremlin's hybrid aggression¹⁸.

Ukraine's European integration involves resolute counteraction to such influences. Several measures have been adopted at the EU level to protect information sovereignty. In particular, the European Media Freedom Act (EMFA) came into force in 2025 – an innovative regulatory act that strengthens the independence of the media and introduces mechanisms to counter disinformation.¹⁹ The European Media Council was established within the framework of the EMFA, which, among other things, is authorised to coordinate the actions of national regulators to prevent foreign propaganda. Suppose media services originating from outside the EU pose a serious risk to public order and security. In that case, the Media Council can develop standard criteria and take measures to mitigate their adverse impact. This is an obvious response to situations where a third country (such as Russia) is trying to use Europe's media space for subversive purposes. By integrating into these mechanisms, Ukraine will be able to more effectively filter information flows, close hostile propaganda channels, and expose fake “Orthodox” media funded by the Kremlin.

¹⁸ Odarchenko K. How the Russian Orthodox Church Became a Weapon of Political Warfare. Foreign Policy Research Institute. 2025. URL: <https://www.fpri.org/article/2025/10/how-the-russian-orthodox-church-became-a-weapon-of-political-warfare/>

¹⁹ European Commission. «A new era for media regulation in Europe as the European Media Freedom Act's main obligations become applicable ». Press release, Directorate-General for Communications Networks, Content and Technology (DG CONNECT). 8 August 2025. URL: https://media-board.europa.eu/news-0/new-era-media-regulation-europe-european-media-freedom-acts-main-obligations-become-applicable-2025-08-08_en

In addition to prohibitive measures, the EU is committed to supporting high-quality journalism. The Creative Europe program and democracy-building funds provide funding for independent media projects, training for journalists, and initiatives aimed at increasing the media literacy of the population²⁰. Ukrainian religious media can apply for such grants to develop their editorial offices, for example, to launch a multimedia platform about Ukraine's historical and spiritual heritage in multiple languages, or to create a series of programs on interreligious dialogue in collaboration with European colleagues. This will contribute to their professional growth and integration into the European media market.

Studies of Orthodox media in Ukraine show that the information space has become a field of competition between different religious interpretations of the war. Analysis of official communications from the UOC (MP) and the OCU reveals the formation of two distinct value narratives – pacifist and conciliatory on the one hand, and patriotic and humanistic on the other. The UOC (MP) constructs a rhetoric of peace, forgiveness, and “supranational unity,” often sidestepping the issue of the aggressor's responsibility. At the same time, the OCU consistently emphasises justice, dignity, truth, and freedom as key spiritual guidelines for society²¹. This competition between the two approaches highlights the significant role the media space plays in shaping public morality during war. Also, it demonstrates the proximity of Ukrainian patriotic-Christian discourse to European humanistic values, particularly respect for human dignity, freedom, and justice. This experience suggests that, with the advancement of European integration, religious media can become a vital platform for strengthening democratic practices and promoting social resilience.

Thus, European integration will help Orthodox and other religious media in Ukraine reach a qualitatively new level. They will receive guarantees of freedom of activity and protection from censorship (no official or oligarch will be able to close down media that abides by the law arbitrarily). In return, they will have to adhere strictly to journalistic standards, avoid hate speech, verify facts, and transparently disclose their editorial policy. Ultimately, a society with a pluralistic media space will prevail – one that accommodates a religious voice, but one that is heard responsibly and with respect for human rights.

It is no less important that in the European information field, Ukrainian religious media will be able to convey the truth about persecution and war,

²⁰ Media freedom and pluralism. Shaping Europe's Digital Future. European Commission. URL: <https://digital-strategy.ec.europa.eu/en/policies/media-freedom>

²¹ Skladan AA Orthodox Media and the War in Ukraine : Competing Religious Narratives of Peace and Justice. Cultural Almanac. 2025. No. 3. pp. 36–43. DOI: <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.3.5>

become part of the pan-European conversation about morality, faith and justice. And integration into the common digital market (roaming, platform accessibility) will enable their content to reach millions of viewers across Europe with ease. This is an opportunity to shed the label of “provinciality” and become full-fledged players on the European media scene.

3. The contribution of religious organisations of Ukraine to the process of European integration

As active participants in civil society, Ukrainian churches and religious organisations can bring their unique potential to the European integration process. Their experience, connections, and moral authority can serve as a "soft power" to advance Ukraine's interests and enrich the European community with spiritual meanings.

Religious diplomacy as a tool of "soft power". Ukrainian religious leaders have extensive transcontinental connections that can complement official state diplomacy. Through church channels, it is often easier to reach the hearts and minds of people in other countries, as they usually share common spiritual values. This is especially valuable against the backdrop of Russian aggression, where Ukraine is interested in conveying its truth to the broadest possible audience.

International inter-church cooperation has a long tradition in Europe. There are multilateral agreements between churches of different countries that build bridges of understanding. For example, the aforementioned Porvoo Agreement (1992) united the Anglican and Lutheran churches of Northern Europe based on mutual recognition and common ministry. The Leuenberg Agreement (1973, later known as the Community of Protestant Churches in Europe) united the Reformed and Lutheran communities. Charta Oecumenica declared the principles of cooperation between Christian churches in Europe. If Ukrainian churches, predominantly Orthodox and Greek Catholic, can join such initiatives or conclude bilateral agreements with EU churches, this will significantly increase their subjectivity in the European space. After all, then they will act not as supplicants, but as equal partners in pan-European Christianity.

The Ukrainian Greek Catholic Church, using the global network of Vatican diplomacy, has already proven its ability to raise Ukrainian issues at the highest levels. Protestant communities, thanks to their connections with European co-religionists and international charitable organisations (such as ADRA), have mobilised significant humanitarian resources for the victims of the war. This clearly demonstrates that the religious dimension of international relations is a powerful asset for Ukraine.

Thus, Ukrainian churches can become ambassadors of goodwill. They are able, through personal contacts with foreign religious leaders, joint prayer

actions, conferences, and statements, to convey the truth about the events in Ukraine, debunk the myths of Kremlin propaganda, and build understanding and support for Ukrainian aspirations in the European public.

Russian full-scale aggression caused mass forced migration of Ukrainians to EU countries. In these conditions, Ukrainian religious communities abroad – including Orthodox, Greek Catholic, and Protestant parishes – have become centres of support and integration for our fellow citizens. Churches have taken on a significant role in social functions, helping people settle in a new place while maintaining their roots.

Volunteer hubs are being established at parishes, where humanitarian aid is collected, language courses are offered for newcomers, Sunday schools are run for the children of Ukrainian refugees, legal advice is provided on status and documentation, and psychological support is organised for those who have survived the trauma of war. For example, the Ukrainian Greek Catholic community in Munich has been actively involved in supporting refugees, particularly through pastoral initiatives and cooperation with charitable foundations²². Such activities contribute to the social integration of Ukrainians into European societies and the preservation of their national and cultural identity through the community.

European municipalities and governments generally have an upbeat assessment of the contribution of churches in working with refugees. Partnership agreements are often concluded at the local level between city authorities and religious communities to jointly implement social projects (for example, providing temporary housing, employment or care for people with disabilities). Such a state-church partnership in the social sphere is beneficial to all parties: the state, because it attracts additional resources and trust; the church, because it realises its mission of serving its neighbour and receives support; and people, because they receive a more humane and pastoral approach.

As a result, Ukrainian churches abroad become a kind of “islands of Ukraine” in Europe, carriers of Ukrainian spiritual culture. This gently, unobtrusively introduces Europeans to our traditions and values. In the long term, such communities can serve as a bridge for deeper mutual understanding between Ukraine and the EU, contributing to the unity of the European family of nations.

Actualisation of Europe's Christian heritage. Ukraine's European integration is occurring at a time when discussions about the role of religion in public life and identity are taking place in Europe itself. On the one hand,

²²22. Благодійники з Папського благодійного фонду відвідали парафію УГКЦ у Мюнхені. Матеріали. Українська Греко-Католицька Церква. 27 лютого 2023. URL: <https://ugcc.ua/data/blagodiynyky-z-papsjkoho-blahodijnogo-fondu-vidvidaly-parafiyu-uhkc-v-mjunheni-2261/>

the EU officially proclaims its commitment to the shared cultural, religious, and humanistic heritage of Europe²³. On the other hand, secularisation and a decline in church attendance are observed in many European countries. Ukrainian religious figures can contribute to the reactualization of Christian values, demonstrating their contemporary relevance.

Ukrainian churches have a unique historical experience of preserving faith under brutal totalitarian regimes. The Ukrainian Greek Catholic Church operated underground for over 40 years (1946-1989), and even though it was the most persecuted religious community in the USSR, it managed to survive and be reborn. Orthodox and Protestant communities were repressed during the Soviet era, but they also preserved their traditions, often risking their freedom and lives. This experience of the steadfastness of faith in inhuman circumstances is a strong testimony to the secular world about the depth of spiritual foundations. European partners, who are currently preoccupied with the crisis of identity and the search for moral guidelines, can draw inspiration from the example of Ukrainians who preserved their dignity and humanity through religion, even under the pressure of Soviet atheism.

Additionally, Ukrainian churches can highlight the connection between Christianity and contemporary human rights and democracy. The concepts of human rights, the rule of law, and equality, on which the EU is primarily founded, evolved from the Christian understanding of human dignity as the image of God. Pope John Paul II once emphasised that Europe “breathes with two lungs” – Western and Eastern Christianity, meaning the unity of spiritual foundations.²⁴ Ukrainian religious leaders, by combining Eastern (Orthodox-Byzantine) and Western (Latin) traditions, can become a kind of bridge between Eastern and Western Europe in the spiritual dimension.

Experience of resilience in the face of crises. The last decade has been a period of severe trials for Ukraine – the Revolution of Dignity in 2013-2014, war, occupation of territories, the COVID-19 pandemic, and the full-scale invasion of 2022. In all these situations, religious organisations have shown a fantastic ability to mobilise and serve people. Churches became platforms for public dialogue during the Maidan, spiritually supporting soldiers and civilians in the war, organising a volunteer movement to aid the army and displaced people, and providing hospitals and hospices during the pandemic. This practical experience of solidarity is extremely valuable and may be of

²³ Consolidated version of the Treaty on European Union. Official Journal of the European Union, C 326/13, 26 October 2012. URL: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=CELEX%3A12012M%2FTXT>

²⁴ John Paul II. Ut. Unum Sint : On Commitment this Ecumenism. Encyclical Letter. Vatican City, 25 May 1995.

URL: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html

interest to other European countries facing new challenges – whether epidemics, migration crises, or social polarisation.

Ukrainian religious figures can share their experiences in crisis management: how to quickly deploy a network of volunteers, how to coordinate interfaith mutual assistance (after all, during the war, the Ukrainian Orthodox Church united all faiths in helping victims regardless of their faith), and how to speak to people who have experienced trauma in the language of hope and support. Such an exchange of experience will strengthen the resilience of the entire European civil society in the face of possible future crises.

4. Practical steps of state policy in the religious sphere

Understanding the aforementioned opportunities and challenges, the Ukrainian state, in collaboration with the religious community, has already begun implementing practical measures to achieve successful European integration in the field of freedom of conscience. In July 2025, the State Service of Ukraine for Ethnopolitics and Freedom of Conscience (DESS) held an all-Ukrainian seminar-meeting on the topic: “European integration processes and steps of the state. The path to the spiritual sovereignty of Ukraine”²⁵. It presented a comprehensive program for adapting religious organisations to European standards.

An inventory of national legislation related to freedom of conscience, religious organisations, non-discrimination, media, and other relevant areas is underway to ensure its compliance with EU law. The identified gaps and outdated norms have been included in the National Program for Adapting Ukrainian Legislation to EU Law. In particular, in the area of protecting the rights of religious minorities and religious organisations representing national minorities, the Cabinet of Ministers approved an Action Plan ²⁶developed in consultation with experts from the Council of Europe. This plan takes into account the results of the screening of Ukrainian legislation on human rights and non-discrimination.

European integration processes require improving mechanisms for monitoring and evaluating state policy in the field of freedom of conscience and interaction with religious organisations. The introduction of digital tools,

²⁵Державна служба України з етнополітики та свободи совісті. «Нарада ДЕСС–ОВА: “Євроінтеграційні процеси та кроки держави. Шлях до духовного суверенітету України”. День перший». 23 липня 2025. URL: <https://dess.gov.ua/narada-dess-ova-yevrointehratsiyni-protsesty-ta-kroky-derzhavy-shliakh-to-dukhovnoho-superenitetu-ukrainy-den-pershyy/>

²⁶Кабінет Міністрів України. Розпорядження № 475-р від 14 травня 2025 р. “Деякі питання забезпечення переговорного процесу про вступ України до Європейського Союзу за кластером І “Основи процесу вступу до ЄС””. Київ. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/475-2025-%D1%80#Text>

such as the Accession Pulse platform²⁷, which is already used to track the implementation of government commitments under Cluster 1, demonstrates the potential for developing similar tools in the religious sphere. Such an approach would ensure transparency in policy implementation, facilitate the prompt identification of problems, and enhance feedback between the state and religious communities.

Promising steps that logically follow from the general architecture of European integration reforms include updating the Law of Ukraine “On Freedom of Conscience and Religious Organisations” in accordance with EU standards on self-government of religious communities, financial transparency, non-discrimination and good governance. It seems advisable to establish a permanent advisory body on European integration of the spiritual sphere under the DESS, which would ensure the systematic participation of churches in policy development, its adaptation to EU law, and the assessment of the impact of new norms. Such a format would enable the integration of religious organisations – one of the most institutionally stable components of civil society – into the mechanisms of democratic participation, which is an integral part of the EU accession process. Training of personnel – both civil servants and representatives of religious organisations – capable of working effectively in the European legal and cultural space remains critically important.

CONCLUSIONS

European integration presents a new dimension of opportunities for religious organisations in Ukraine, while also posing demands for change. On the one hand, churches gain access to EU institutions, legal guarantees, and resources of a united Europe. They become part of a broad dialogue about the continent's future, have the opportunity to influence decisions regarding the moral guidelines of society, and receive support for their social and cultural initiatives. On the other hand, European standards test churches for maturity. It is necessary to bring internal orders up to the standards of transparency and non-discrimination, learn to communicate with the world in the universal language of values, and withstand the competition of ideas in a pluralistic environment.

Ukrainian religious organisations have something to offer Europe. They can become channels of popular diplomacy, spreading the truth about Ukraine and strengthening solidarity in Europe. They can help integrate hundreds of thousands of Ukrainian refugees, transforming them from

²⁷Державна служба України з етнополітики та свободи совісті. «Нарада ДЕСС–ОВА: “Євроінтеграційні процеси та кроки держави. Шлях до духовного суверенітету України”. День перший». 23 липня 2025. URL: <https://dessa.gov.ua/narada-dess-ova-yevrointehratsiyni-protsesty-ta-kroky-derzhavy-shliakh-to-dukhovnoho-superenitetu-ukrainy-den-pershyy/>

burdens to active participants in the life of their host countries. They bring a spiritual experience that confirms the inviolability of human dignity – an experience that is relevant for rethinking European identity. Their ability to self-organise in crises can serve as a model for their European colleagues.

At the same time, the success of Ukrainian churches in European integration depends on their readiness for transformation. A delicate balance is required between preserving their religious identity and embracing European norms and values. This balance is quite achievable; an example can be the churches of Central Europe, which managed to fit into the European space without losing their distinct identity. Moreover, they enriched this space with their contribution.

For Ukraine, European integration in the religious sphere is a path to spiritual sovereignty, when no external force (such as Russian influence) will be able to manipulate people's faith, and at the same time, a path to partnership in a large European family, where everyone is different but equal in dignity and rights. Religious organisations, relying on their mission to serve their neighbours, can become leaders in this historical process, giving it depth and humanity.

SUMMARY

The paper examines the transformation of the role of religious organisations in Ukraine in the context of the European integration process and the adaptation of national legislation to the norms of the European Union. European models of state-church interaction are analysed, and the possibilities of their institutional application in Ukrainian conditions are outlined. Particular attention is paid to the practice of protecting the rights of religious minorities, freedom of conscience, non-discrimination and compliance with human rights standards enshrined in EU law. It is demonstrated that European integration provides additional opportunities for Ukrainian churches to engage in public life, international representation, and social service. The importance of interfaith dialogue and the involvement of religious communities in the implementation of state policies related to minority rights and national security is highlighted. Examples of European experiences are highlighted, particularly in Romania, Poland, and Ireland, which demonstrate both the opportunities and challenges of interaction between the state and religious institutions in a democratic environment. It has been proven that the implementation of the EU *acquis* in the field of fundamental rights promotes transparency, accountability, and harmonisation of relations between the state and religious organisations. The study's results include the identification of key areas where Ukrainian churches can enhance their contribution to democratic reforms, as well as an outline of institutional steps to deepen their engagement with European structures.

REFERENCES

1. Butler G., Meling M. Horizontal Direct Effect of the Charter in EU Law: Ramifications for the European Economic Area. Vol. 3 No. 2 (2020): *Nordic Journal of European Law Issue* 2020(2) <https://doi.org/10.36969/njel.v3i2.22389>
2. Case C-68/17. IR v JQ. Judgment of the Court (Grand Chamber) of 11 September 2018. Reference for a preliminary ruling from the Bundesarbeitsgericht. Directive 2000/78/EC – equal treatment in employment – ethos of religious organisations – occupational requirements – dismissal due to this second civil marriage. URL: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=CELEX%3A62017CJ0068>
3. Charter Oecumenica: Guidelines for the Growing Cooperation among the Churches in Europe. 2001. Conference of European Churches (CEC) & Council of European Bishops' Conferences (CCEE). URL: <https://ceceurope.org/storage/app/media/uploads/2015/07/ChartaOecumenica.pdf>
4. Consolidated version of the Treaty on European Union (TEU). Official Journal of the European Union. 2016. URL: https://eur-lex.europa.eu/eli/treaty/teu_2016/pbl_1/oj
5. Consolidated version of the Treaty on European Union. Official Journal of the European Union, C 326/13, 26 October 2012. URL: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=CELEX%3A12012M%2FTXT>
6. Council Directive 2000/78/EC of 27 November 2000 establishing a general framework for equal treatment in employment and occupation. URL: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=CELEX%3A32000L0078>
7. Directive 2010/13/EU of the European Parliament and of the Council of 10 March 2010 on the coordination of specific provisions laid down by law, regulation or administrative action in Member States concerning the provision of audiovisual media services (Audiovisual Media Services directive). 2010. URL: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/PDF/?uri=CELEX%3A32010L0013>
8. European Commission. «A new era for media regulation in Europe as the European Media Freedom Act's main obligations become applicable». Press release, Directorate-General for Communications Networks, Content and Technology (DG CONNECT). 8 August 2025. URL: https://media-board.europa.eu/news-0/new-era-media-regulation-europe-european-media-freedom-acts-main-obligations-become-applicable-2025-08-08_en
9. European Commission. European Media Freedom Act. 2024. URL: https://commission.europa.eu/strategy-and-policy/priorities-2019-2024/new-push-european-democracy/protecting-democracy/european-media-freedom-act_en

10. Guglielmi, M. The Romanian Orthodox Church, the European Union, and the Controversy over Human Rights. *Religions* 2021, 12, 39. <https://doi.org/10.3390/rel12010039>

11. John Paul II. Ut. Unum Sint: On Commitment to this Ecumenism. Encyclical Letter. 25 May 1995. URL: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html

12. Kulczycki A. “Between a Rock and a Hard Place: Abortion, Catholicism, the Populist Right and Public Health Threats in Poland” *Religions*, 2023, 14(10), 1271. DOI:10.3390/rel14101271

13. Leustean, Lucian N. “Representing religion in the European Union: a typology of actors” *Politics, Religion and Ideology*, Vol. 12 No. 3 (2011): 295-315. DOI:10.1080/21567689.2011.596415

14. Media freedom and pluralism. Shaping Europe's Digital Future. European Commission. URL: <https://digital-strategy.ec.europa.eu/en/policies/media-freedom>

15. New Grant Broadens Romanian Orthodox Church's Social Services. International Orthodox Christian Charities. Orthodox Church in America. 2009. URL: <https://www.oca.org/news/archived/new-grant-broadens-romanian-orthodox-churchs-social-services>

16. Odarchenko, K. How the Russian Orthodox Church Became a Weapon of Political Warfare. Foreign Policy Research Institute. 2025. URL: <https://www.fpri.org/article/2025/10/how-the-russian-orthodox-church-became-a-weapon-of-political-warfare/>

17. Perchoc P. Religion and the EU's external policies. In-Depth Analysis. European Parliamentary Research Service. December 2017. PE 614.612. doi:10.2861/518909.

18. Porvoo Common Statement. Conversations between the British and Irish Anglican Churches and the Nordic and Baltic Lutheran Churches. Porvoo, Finland, 1992. URL: https://www.anglicancommunion.org/media/102178/porvoo_common_statement.pdf

19. Skladan AA Orthodox Media and the War in Ukraine: Competing Religious Narratives of Peace and Justice. *Cultural Almanack*. 2025. No. 3. pp 36–43. DOI: <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.3.5>

20. Turpin H. Factsheet: The Irish abortion referendum 2018. Religion Media Centre. 24 May 2018. URL: <https://religionmediacentre.org.uk/factsheets/abortion-in-ireland-guide/>

21. UNESCO. Wooden Church of the Carpathian Region in Poland and Ukraine. URL: <https://whc.unesco.org/en/list/1424/>

22. Благодійники з Папського благодійного фонду відвідали парафію УГКЦ у Мюнхені. Матеріали. Українська Греко-Католицька Церква. 27 лютого 2023. URL: <https://ugcc.ua/data/blagodiynuky-z-papsjko-hlahodijnego-fondu-vidvidaly-parafiyu-uhkc-v-mjunheni-2261/>

23. Державна служба України з етнополітики та свободи совісті. «Нарада ДЕСС–ОВА: “Євроінтеграційні процеси та кроки держави. Шлях до духовного суверенітету України”. День перший». 23 липня 2025. URL: <https://dess.gov.ua/narada-dess-ova-yevrointehratsiyni-protsesty-ta-kroky-derzhavy-shliakh-to-dukhovnoho-superenitetu-ukrainy-den-pershyu/>

24. Кабінет Міністрів України. Розпорядження № 475-р від 14 травня 2025 р. “Деякі питання забезпечення переговорного процесу про вступ України до Європейського Союзу за кластером 1 “Основи процесу вступу до ЄС””. Київ. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/475-2025-%D1%80#Text>

25. Русаков С. С. Європейська інтеграція як ціннісно-культурний виклик воєнного часу. *Культурологічний альманах*. 2025. № 2. С. 463–470. DOI: <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.2.56>

Information about the authors:

Tselkovsky Gennadii Anatoliiovych,

Candidate of Philosophical Sciences,

Associated Professor at the Department of Culturology,

Theology and Religious Studies

Mykhailo Dragomanov Ukrainian State University

9, Pyrohova Str, Kyiv, 01601, Ukraine

Vasylenko Victoria Stanislavivna,

Senior Lecturer at the Department of Culturology,

Theology and Religious Studies

Mykhailo Dragomanov Ukrainian State University

9, Pyrohova Str, Kyiv, 01601, Ukraine

Skladan Andrii Anatoliiovych,

Postgraduate Student at the Department of Theology

and Religious Studies

Mykhailo Dragomanov Ukrainian State University

9, Pyrohova Str, Kyiv, 01601, Ukraine

ПРАВОВЕ ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ ДІЯЛЬНОСТІ РЕЛІГІЙНИХ ОРГАНІЗАЦІЙ І ПРОХОДЖЕННЯ АЛЬТЕРНАТИВНОЇ НЕВІЙСЬКОВОЇ СЛУЖБИ В УКРАЇНІ

Шопіна І. М.

ВСТУП

Під час правового режиму воєнного стану в Україні посилюється вплив численних ризиків у сфері національної і воєнної безпеки. Держава-агресор намагається різноманітними способами розколоти українське суспільство, знизити довіру до органів державної влади та місцевого самоврядування, поширити депресивні, панічні або агресивні настрої серед населення.

Велику роль в консолідації українського суспільства відіграють релігійні організації. Разом з тим не всі їх представники поділяють позицію щодо необхідності захищати суверенітет та незалежність України. Тривалий деструктивний вплив на громадян України агресивної імперської політики, що проводиться Російською православною церквою та підлеглими їй релігійними організаціями на території України, створили загрозу національній та громадській безпеці, правам і свободам громадян України¹. Це має враховуватися у процесах пошуку оптимальних засобів забезпечення національної безпеки в сфері релігійних відносин.

Крім того, наша держава є багатоконфесійною, а серед різноманіття існуючих віровчень деякі забороняють віруючим брати до рук зброю, проходити службу у силових структурах. В умовах загальної мобілізації це актуалізує питання про проходження альтернативної невійськової служби. Наразі її правовий механізм не працює, однак комплекс міжнародних та внутрішніх чинників обумовлює сьогодні необхідність створення її правової моделі, яка відповідала б загрозам і викликам тривалого збройного конфлікту високої інтенсивності.

У сукупності вказане обумовлює актуальність дослідження правового забезпечення діяльності релігійних організацій і проходження альтернативної невійськової служби в Україні.

¹ Про захист конституційного ладу у сфері діяльності релігійних організацій: Закон України від 20 серпня 2024 року № 3894-IX. *Відомості Верховної Ради України*. 2024. № 49. Ст. 290.

1. Особливості правового забезпечення діяльності релігійних організацій в Україні

Введення в Україні правового режиму воєнного стану внаслідок широкомасштабної російської збройної агресії змінило сталі соціальні зв'язки у суспільстві. Низка обмежень правового, економічного, психологічного та організаційного характеру обумовлює зміни обсягу реалізації прав і свобод громадян в різних сферах. Однією з проблемних зон є нині сфера діяльності релігійних організацій.

Прогресивна світова спільнота з особливою увагою відноситься до прав, свобод і гарантій, пов'язаних із задоволенням релігійних потреб людини і громадянина. Право людини сповідувати свою релігію або переконання під час богослужіння, навчання, виконання та дотримання релігійної практики і ритуальних обрядів як одноособово, так і спільно з іншими, як прилюдно, так і приватно, знайшло своє відображення у ст.9 Конвенції про захист прав людини і основоположних свобод, а також у низці інших міжнародних правових актів. Рівень додержання релігійних прав громадян є предметом міжнародного моніторингу: так, за даними американського дослідницького центру Pew Research Center, глобальний середній рівень державних обмежень щодо релігії підвищився до 3,0 у 2021 році з 2,8 у 2020 році за Індексом державних обмежень, 10-бальною шкалою з 20 показників. Це був найвищий глобальний середній показник за всю історію моніторингу, починаючи з 2007 року².

Питання, пов'язані з адміністративно-правовим статусом релігійних організацій, давно привертають увагу науковців. Однією із фундаментальних наукових праць в цій сфері є робота американського вченого Т. Парсонса «Модель релігійної організації в Сполучених Штатах» (1958 р.), в якій автор визначає соціальне призначення релігії у суспільстві. Вчений вважає, що релігія в першу чергу орієнтована на дорослі фази життя і проблеми сенсу, пов'язані з його основними обмеженнями, зокрема, з конечністю тривалості життя і сенсом смерті. Вона включає в себе такі питання: Що, зрештою, є я? Чому я існую? Який сенс моїх стосунків з іншими? Чому я повинен померти і що відбувається зі мною під час і після смерті? Пізнавальний сенс існування, сенс щастя і страждання, сенс добра і зла – це центральні проблеми рефлексії. Екзистенційний характер релігії обумовлює особливості регулювання релігійних відносин. Як вважає Т. Парсонс, в сфері організації політичної влади релігія перестала бути предметом

² Globally, Government Restrictions on Religion Reached Peak Levels in 2021, While Social Hostilities Went Down. URL: <https://www.pewresearch.org/religion/2024/03/05/globally-government-restrictions-on-religion-reached-peak-levels-in-2021-while-social-hostilities-went-down/>

«публічної» турботи і була віднесена до сфери приватних справ, за винятком політичної опіки над свободою віросповідання. Саме у такому порядку вчений вбачає запоруку тривалої стабільності відносин у досліджуваній сфері³.

Запропонований Т. Парсонсом поділ суспільних відносин, що виникають у зв'язку з реалізацією релігійних прав громадян, на публічні і приватні, а також пошук критеріїв такого розмежування, справив вплив на дослідження ролі та місця релігійних організацій в системі державного устрою. В дослідженнях українських науковців такий поділ традиційно розглядається в контексті принципу автономії релігійної організації як необхідної складової свободи віросповідання через виокремлення таких його елементів: а) можливість вільного створення релігійних організацій; захист від необґрунтованої заборони діяльності з боку державних органів; б) можливість вільно, на основі власних критеріїв вибирати духовних лідерів; в) можливість вільного, без отримання додаткових дозволів від державних органів проведення релігійних обрядів і церемоній; г) свобода у вирішенні внутрішньо-організаційних питань; г) вільне вирішення питання членства в релігійних організаціях⁴.

В. Новіков розмежування між приватним і публічним в досліджуваній сфері розглядає в контексті принципу відокремлення релігійних організацій від держави, до проявів якого він відносить наступні: не втручаються у внутрішні справи законно діючих релігійних організацій, включаючи питання їх внутрішнього ієрархічного устрою, не делегують їм державно-владні повноваження і не покладають на них функцій органів державної влади та інших державних органів; не фінансують їх діяльності, але здійснюють правове регулювання і надання їм податкових і інших пільг, фінансової, матеріальної і іншої допомоги, наприклад, в реєстрації, утриманні та охороні будівель і об'єктів, які є пам'ятками історії і культури; не втручаються в питання визначення громадянами свого ставлення до релігії; ніякі дії або рішення органів державної влади, які здійснюються в межах їх повноважень, не узгоджуються і не затверджуються релігійними організаціями; діяльність органів державної влади і органів місцевого самоврядування не супроводжується публічними релігійними обрядами і ритуалами; в державній судовій системі відсутні будь-які духовні або релігійні суди; релігійні організації та їх органи управління не включаються до системи органів державної влади і органів місцевого

³ Parsons T. The pattern of religious organization in the United States. Daedalus. 1958. №87(3). С. 65-85.

⁴ Радченко А.Ю. Правовий статус релігійних об'єднань як інституту громадянського суспільства: Автореферат дис. ... канд. юрид. наук. Харків, 2016. 20 с. С. 6.

самоврядування, не втручаються в їх діяльність; не беруть участі у виборах в органи державної влади і органи місцевого самоврядування, а значить, не мають права висувати кандидатів у депутати і на виборні посади, вести передвиборну агітацію, брати участь в діяльності політичних партій і політичних рухів, надавати їм матеріальну або іншу допомогу; не мають права законодавчої ініціативи⁵. Цей перелік уявляється нам вельми корисним для подальших досліджень правового статусу релігійних організацій, хоча не всі його елементи повністю відповідають українській політико-правовій реальності (наприклад, балотування священиків в якості кандидатів в депутати різного рівня неодноразово фіксувалося незалежними дослідженнями⁶).

Надзвичайний інтерес уявляє собою ознаки правового статусу релігійної організації як учасника адміністративних правовідносин, які виокремлює В. Чернописька: невідприємницький характер діяльності та неприбутковість організаційна єдність, державна реєстрація, майнова відокремленість, можливість захищати свої права у публічно-правовій сфері, оскаржувати дії та рішення органів публічного управління, бути позивачем в суді, здійснювати діяльність задля задоволення релігійних прав та інтересів віруючих та поширення релігійних переконань та учень⁷. Однак правове регулювання статусу релігійних організацій в умовах воєнного стану ще не здобуло достатнього висвітлення на теоретико-методологічному рівні, що визначає вектори подальших наукових розвідок.

Україна займає 11 місце за релігійністю серед 34 країн Європи⁸. За даними соціологічних досліджень Українського центру економічних та політичних досліджень ім. О. Разумкова, станом на частка громадян, які визнають себе віруючими, спочатку зросла з 68% наприкінці 2021 року до 74% у листопаді 2022 року, але у 2023-2024рр. вона знижувалася (до 70,5% у 2023р. і 68% у 2024р.). (від 85% жителів Заходу країни до 55% жителів Сходу). Захід країни традиційно характеризується найвищим рівнем релігійності (85% тут вважають себе віруючими), Схід – найнижчим (55%). Однак, порівняно з 2000 р., частка тих, хто вважає

⁵ Новіков В. В. Правовий статус релігійних організацій в Україні. Порівняльно-аналітичне право. 2015. №4. С.28-31.

⁶ Тернопільщина: участь священнослужителів у місцевих виборах. URL: <https://www.oporaua.org/vybory/ternopilshchyna-uchast-sviashchennosluzhiteliv-u-mistsevikh-viborakh-21547>

⁷ Чернописька В. Адміністративно-правовий статус релігійних організацій в Україні: структура та особливості його елементів. Науковий вісник Ужгородського національного університету. Серія: Право. 2021. № 68. С. 209.

⁸ Соціологи: Україна посідає 11-е місце за релігійністю серед країн Європи. URL: <https://web.archive.org/web/20181211010210/https://www.religion.in.ua/news/vazhливо/41968-sociologi-ukrayina-posidaye-11-e-misce-za-religijnistyu-sered-krayin-yevropi.html>

себе віруючими, у Центральному, Південному та Східному регіонах зросла, тоді як у Західному регіоні вона порівняно з 2000 р. не змінилася. Отже різниця між регіонами у частці тих, хто вважає себе віруючим, зменшується. Традиційно рівень релігійності є вищим у старших вікових групах порівняно з молодшими (у 2024р. найменше віруючих серед 18–24-річних – 52%, тоді як в інших вікових групах – від 61% до 76%). Серед жінок віруючих більше порівняно з чоловіками (76% і 58%, відповідно). Частка віруючих є вищою серед жителів сіл (76,5%), ніж серед жителів міст (63,5%). Церкві довіряє більшість громадян України. Разом з тим, порівняно з 2010 р., коли рівень суспільної довіри до Церкви досяг максимуму (72,5%), наразі цей показник є нижчим – 62,5%. Найбільшою мірою довіряють Церкві жителі Західного регіону (78% респондентів). У Південному регіоні довіряють 62%, у Центральному – 61%, а найнижчий рівень довіри до Церкви зафіксований у Східному регіоні, де їй висловили довіру лише відносна більшість респондентів (47%), що лише на 8% перевищує частку тих, хто їй не довіряє⁹.

Стосовно конфесійного розподілу соціологами було встановлено існування після 2014 р. тенденції зниження числа тих, хто відносить себе до православних¹⁰ (частка таких зменшилася із 70% у 2014р. до 55% у 2024 р.). За цей час дещо більшою стала частка греко-католиків (вона зросла з 8% до 12%). 10% назвали себе «просто християнами», а 18% відповіли, що не відносять себе до жодного з релігійних віросповідань. Так само як з віком зростає число віруючих, частка православних зростає від 41% серед молодих людей віком 18–24 роки до 61% серед тих, кому 60 і більше років. Чим молодші респонденти, тим більшим серед них стає число тих, хто не належить до жодного з віросповідань (від 13% серед тих, кому 60 і більше років, до 33% серед тих, кому менше 25 років)¹¹. Інші конфесії і релігійні напрями

⁹ Рівень релігійності, довіра до Церкви, конфесійний розподіл та міжцерковні відносини в українському суспільстві (жовтень 2024р.). URL: <https://razumkov.org.ua/napriamky/sotsiologichni-doslidzhennia/riven-reliiynosti-dovira-do-tserkvy-konfesiinyi-rozpodil-ta-mizhtserkovni-vidnosyny-v-ukrainskomu-suspilstvi-zhovten-2024r>

¹⁰ Рівень релігійності, довіра до Церкви, конфесійний розподіл та міжцерковні відносини в українському суспільстві (листопад 2023р.). URL: <https://razumkov.org.ua/napriamky/sotsiologichni-doslidzhennia/riven-reliiynosti-dovira-do-tserkvy-konfesiinyi-rozpodil-ta-mizhtserkovni-vidnosyny-v-ukrainskomu-suspilstvi-lystopad-2023r>

¹¹ Рівень релігійності, довіра до Церкви, конфесійний розподіл та міжцерковні відносини в українському суспільстві (жовтень 2024р.). URL: <https://razumkov.org.ua/napriamky/sotsiologichni-doslidzhennia/riven-reliiynosti-dovira-do-tserkvy-konfesiinyi-rozpodil-ta-mizhtserkovni-vidnosyny-v-ukrainskomu-suspilstvi-zhovten-2024r>

(протестантизм, римо-католицизм, іслам, іудаїзм та ін.) представлені меншим числом прихильників¹².

Протягом останніх років відбуваються істотні зміни в церковному самовизначенні православних вірян, що зумовлене як зміною організаційного оформлення православ'я в Україні, так і впливом повномасштабної агресії Росії на громадську свідомість. До 2018 р. в Україні юридично і фактично діяли три найбільші православні деномінації – Українська автокефальна церква (УАПЦ), Українська православна Церква в юрисдикції Московського патріархату (УПЦ (МП)), Українська православна церква-Київський патріархат (УПЦ-КП). Упродовж 2010–2018 рр. число вірних УПЦ (МП) постійно зменшувалося (з 24% у 2010 р. до 12% у 2018 р.), а вірних УПЦ-КП – навпаки, зростало: з 15% у 2010р. до 29% у 2018р.). У грудні 2018 р. УПЦ-КП та УАПЦ об'єдналися у Православну Церкву України (ПЦУ), яка у січні 2019 р. отримала від Вселенського Патріархату Томос про автокефалію. Після початку повномасштабної війни Росії про України істотно менше стало тих, хто відносить себе до вірних УПЦ (МП) (з 13% у 2021р. до 5,5% у 2024 р.). У 2024 р. констатовано, що найбільша частка вірних у ПЦУ – у Центральному регіоні (тут вони становлять 45% усіх опитаних). На Півдні та Заході – 28%, на Сході – 29,5%. Вірні УПЦ (МП) у Західному, Центральному і Східному регіонах становлять 5% опитаних, у Південному – 10%. Найменше «просто православних» у Західному регіоні (4%), в інших регіонах – 17-18%¹³.

Вказані статистичні дані свідчать, що у житті українського суспільства релігія відіграє важливу роль. В умовах функціонування різних конфесій і відправлення різноманітних релігійних культів великого значення набуває правове забезпечення діяльності релігійних організацій. Це було усвідомлено ще у період, що передував набуттю Україною незалежності, за п'ять років до прийняття Конституції України, в якій релігійні права громадян знайшли своє відображення. Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» було затверджено 23 квітня 1991 року, і його завдання більше тридцяти років залишаються практично незмінними: гарантування права на свободу совісті та здійснення цього права; забезпечення соціальної

¹² Рівень релігійності, довіра до Церкви, конфесійний розподіл та міжцерковні відносини в українському суспільстві (листопад 2023р.). URL: <https://razumkov.org.ua/napriamky/sotsiologichni-doslidzhennia/riven-reliiginosti-dovira-do-tserkvy-konfesiinyi-rozpodil-ta-mizhtserkovni-vidnosyny-v-ukrainskomu-suspilstvi-lystopad-2023r>

¹³ Рівень релігійності, довіра до Церкви, конфесійний розподіл та міжцерковні відносини в українському суспільстві (жовтень 2024р.). URL: <https://razumkov.org.ua/napriamky/sotsiologichni-doslidzhennia/riven-reliiginosti-dovira-do-tserkvy-konfesiinyi-rozpodil-ta-mizhtserkovni-vidnosyny-v-ukrainskomu-suspilstvi-zhovten-2024r>

справедливості, рівності, захисту прав і законних інтересів громадян незалежно від ставлення до релігії; визначення обов'язків держави щодо релігійних організацій; визначення обов'язків релігійних організацій перед державою і суспільством; подолання негативних наслідків державної політики щодо релігії і церкви; гарантування сприятливих умов для розвитку суспільної моралі і гуманізму, громадянської злагоди і співробітництва людей незалежно від їх світогляду чи віровизнання¹⁴.

Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» не містить визначення поняття релігійної організації, обмежуючись наведенням їх переліку. Вказане слугувало причиною заповнити термінологічну прогалину шляхом доктринальних тлумачень вказаного терміну. Слід сказати, що у правовій науці склалося декілька підходів до виокремлення базових ознак релігійних організацій. Деякі вчені концентруються на невідповідності характеру діяльності релігійних організацій як їх визначальній ознаці. Так, В. Борисова формує поняття релігійної організації (за винятком релігійних об'єднань та окремих релігійних громад) як самостійний функціональний вид підприємницьких організацій – юридичних осіб¹⁵. Вказана ознака є основоположною і у визначенні В. Піддубної, яка вважає, що релігійна організація – це вид підприємницької юридичної особи, яка має конкретне функціональне призначення – сумісне задоволення релігійних потреб фізичних осіб сповідувати і поширювати віру¹⁶.

Інші вчені концентруються на рисах релігійної організації, які характеризують її як громадське об'єднання (як відомо, Закон України «Про громадські об'єднання» згадує релігійні організації, обмежуючи свою дію на їх функціонування, що дозволяє зробити припущення про спорідненість деяких ознак громадського об'єднання та релігійної організації, втім, така спорідненість не означає повну тотожність). На думку Ю. Кривенко, релігійна організація – це добровільне, організаційно оформлене, постійно діюче об'єднання віруючих, що базується на єдності віросповідання, культовій, обрядовій практиці, створене ними для задоволення своїх релігійних і пов'язаних з ними потреб, інтересів та проведення необхідної для нього відповідної

¹⁴ Про свободу совісті та релігійні організації: Закон України від 23 квітня 1991 року N 987-XII. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/987-12/ed19910423#Text>

¹⁵ Борисова В.І. Релігійна організація – самостійний функціональний вид підприємницьких організацій. *Юрист України*. 2013. № 2. С. 52.

¹⁶ Піддубна В.Ф. Релігійні організації як суб'єкти цивільних правовідносин: автореф. дис... канд. юрид. наук: 12.00.03. Харків, 2008. 20 с.

діяльності¹⁷. А. Ковбан надає розгорнуте визначення релігійної організації як об'єднання віруючих громадян, якому властиві, як і іншим громадським організаціям, певні правові ознаки: 1) ця організація створюється для задоволення потреб і релігійних інтересів громадян; 2) це добровільне утворення і визначається добровільністю участі громадян у його діяльності; 3) це самоврядне об'єднання, в якому його члени створюють органи управління та необхідні для їх діяльності фонди; 4) члени об'єднання мають окремі права і обов'язки, передбачені законодавством; 5) члени організації діють згідно із своїми статутами; 6) релігійні організації діють відповідно до своєї ієрархічної та інституційної структури; 7) вони мають на меті задоволення релігійних потреб своїх членів і одночасно задовольняють релігійні потреби своїх одновірців; 8) релігійна організація забезпечує порядок і правила поведінки своїх членів внутрішніми засобами¹⁸. Добровільність, самоврядність і локальне регулювання своєї діяльності виступають базовими ознаками громадських об'єднань, однак кожна з наведених ознак у контексті діяльності релігійних організацій має свої особливості. Так, нижня вікова межа членів дитячих громадських організацій складає 6 років, інших громадських об'єднань – 14 років, що передбачає хоча б загальне уявлення особистості про зміст певної громадської діяльності та можливість висловити свою незгоду у разі її неприйнятності. Натомість, залучення до релігійних обрядів не передбачає наявності нижньої вікової межі і здійснюється людьми, від яких дитина повністю залежить фізично, фізіологічно, матеріально та емоційно – її батьками. Тобто релігійна свідомість особистості зазвичай формується не на основі її вільного вибору, а у процесі сімейного виховання. Самоврядність релігійних організацій, на відміну від громадських об'єднань, не передбачає суттєвого впливу релігійних громад на призначення вищих органів управління церквами та іншими релігійними організаціями, пересічний парафіянин звичайно не має правових та організаційних механізмів для зміни вищого церковного керівництва. Елементи церковної демократії у вигляді включення мирян до складу учасників помісних соборів та аналогічних структур звичайно поєднуються з незначною кількістю парафіян порівняно з часткою духовенства, що не може не впливати на результати голосувань. Локальне регулювання діяльності релігійних організацій також не носить абсолютний характер – у більшості правовідносин, які виникають у межах релігійних громад, провідну роль відіграють акти

¹⁷ Кривенко Ю. В. Релігійні організації як суб'єкти приватного права України. *Актуальні проблеми держави і права*. 2005. № 25. С. 226.

¹⁸ Ковбан А. В. Поняття елементарних складових механізму реалізації свободи людини на світогляд та віросповідання. *Актуальні проблеми держави і права*. 2009. №49. С. 404.

цивільного, кримінального, адміністративного, і, протягом останніх років – військового законодавства.

Слід також звернути увагу на визначення релігійної організації, запропоноване С. Місевичем з позиції канонічного права: релігійна організація – це спільнота однодумців, які самим фактом належності до певної релігійної групи потверджують свою згоду з рядом догматично-моральних постулатів¹⁹. Наведене визначення, на нашу думку, носить скоріше ідеалістично-світоглядний, ніж правовий характер, втім, далі автор звертається до термінології правової науки і будує на вказаній дефініції своє розуміння доктрини «соборноправності» і впливу церковної громадськості на зміну канонічних приписів за допомогою процедури рецесії, що знову-таки повертає нас до ознак добровільності та локального правового регулювання релігійних правовідносин.

На нашу думку, визначення поняття релігійної організації може здійснюватися у межах різних галузей права з урахуванням їх методології, інструментального арсеналу та загальних для цієї галузі цілей правового регулювання²⁰. Адміністративне право є публічною галуззю права (хоча наявність в ньому механізмів захисту суб'єктивних приватних інтересів особливо не заперечується). Базуючись на підході до розмежування приватного та публічного в діяльності релігійних організацій, сформульованому Т. Парсонсом, можна виокремити як критерій публічного характеру окремих, пов'язаних з функціонуванням релігійних організацій, відносин, захист державою права на свободу віросповідання²¹. Однак не лише адміністративно-правові механізми захисту вказаного права обумовлюють, на нашу думку, публічний характер відносин у досліджуваній сфері. Ми виокремили декілька ознак адміністративно-правового характеру регулювання в сфері діяльності релігійних організацій.

По-перше, це існування механізмів адміністративної превенції негативного впливу відправлення релігійних культів на формування особистості дитини. Сюди можна віднести визнання протиправним залучення дитини до екстремістських релігійних психокультових угруповань та течій, заборону створення дитячих організацій

¹⁹ Місевич С.В. Живе право церкви: проблема змінності церковних канонів. *Ерліхівський збірник*. 2012. Випуск 6. С.187-191.

²⁰ Шопіна І.М. Функціонування релігійних організацій в умовах воєнного стану: адміністративно-правові проблеми. *Академічні візії*. 2024. №33. DOI:<https://doi.org/10.5281/zenodo.13240385>

²¹ Шопіна І.М. Поняття релігійної організації та особливості її правового статусу. *Інтернаука. Серія: "Юридичні науки"*. 2024. № 7. <https://doi.org/10.25313/2520-2308-2024-7-10158>.

релігійного спрямування²², наявність адміністративної відповідальності за невиконання батьками або особами, що їх замінюють, обов'язків щодо виховання дітей, у тому числі з-за релігійних переконань батьків. Так, постановою Шевченківського районного суду м. Чернівці у справі № 727/9501/13-п від 29 жовтня 2013 року було встановлено, що Особа_1 ухиляється від виконання передбачених законодавством обов'язків щодо виховання своїх семи неповнолітніх дітей, «які не відвідують навчальні заклади у зв'язку з релігією». Особа_1 була визнана винною у вчиненні правопорушення, передбаченого за ст. 184 ч 2 Кодексу України про адміністративні правопорушення, їй було призначено адміністративне стягнення у виді штрафу²³. Основоположним постулатом для існування механізму адміністративної превенції порушення прав дитини в релігійній сфері є положення ч.3, 4 ст.3 Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» відносно права батьків або осіб, які їх замінюють, виховувати своїх дітей відповідно до своїх власних переконань та ставлення до релігії, у поєднанні з обмеженнями, які необхідні для охорони громадської безпеки та порядку, життя, здоров'я і моралі, а також прав і свобод інших громадян.

По-друге, це достатньо детальне регулювання державою забезпечення релігійних прав військовослужбовців, які знаходяться в зоні бойових дій або в інших місцях, в яких вільне відвідування військовослужбовцем молитовних приміщень для групового або індивідуального відправлення релігійних обрядів не уявляється можливим. Відповідно до ч.ч. 8, 9 ст.17 Закону України «Про Збройні Сили України» кожному військовослужбовцю та резервісту гарантується право сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, надається можливість відправляти, одноособово чи колективно, релігійні культи і ритуальні обряди, вести релігійну діяльність з додержанням вимог Конституції України та законів України²⁴. В умовах відсутності спеціальних, належним чином освячених та обладнаних відповідними предметами культу молитовних приміщень, в яких на регулярній основі здійснюються богослужіння, основоположну роль для задоволення релігійних потреб військовослужбовця відіграє священник – представник певної конфесії, наділений цією конфесією правом проводити певні релігійні обряди. Законом України «Про

²² Про охорону дитинства: Закон України від 26 квітня 2001 року № 2402-III. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2402-14#Text>

²³ Постанова Шевченківського районного суду м. Чернівці у справі № 727/9501/13-п від 29 жовтня 2013 року. URL: <https://reyestr.court.gov.ua/Review/34431358>

²⁴ Про Збройні Сили України: Закон України від 6 грудня 1991 року № 1934-XII. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1934-12#Text>

Службу військового капеланства» передбачено здійснення діяльності з метою сприяння реалізації конституційного права військовослужбовців, працівників та членів їх сімей на свободу світогляду та віросповідання шляхом задоволення їх духовно-релігійних потреб військовими капеланами, які є особами офіцерського складу і мають мандат, виданий центральним органом виконавчої влади, що реалізує державну політику у сфері міжнародних відносин, релігії та захисту прав національних меншин в Україні, а також мандат відповідної релігійної організації²⁵. Існування служби військового капеланства, яка підпорядковується безпосередньо Головнокомандувачу Збройних Сил України, Командувачу Національної гвардії України, керівникам інших утворених відповідно до законів України військових формувань, Голові Державної прикордонної служби України, у поєднанні з встановленням обов'язків військових капеланів державою, надання їм статусу військовослужбовця свідчить про адміністративно-правовий характер регулювання їх діяльності²⁶.

Розподіл квот конфесійного представництва військових капеланів здійснюється з урахуванням конфесійної приналежності особового складу відповідно Збройних Сил України, Національної гвардії України, інших утворених відповідно до законів України військових формувань та Державної прикордонної служби України, однак у березні 2024 року до вказаного Закону було внесено правку, відповідно до якої не може бути військовим капеланом особа, яка належить до релігійної організації, що визнана такою, що входить до структури (є частиною) релігійної організації, керівний центр (управління) якої знаходиться в державі, визнаній такою, що здійснила збройну агресію проти України та/або тимчасово окупувала частину території України. З одного боку, бажання убезпечити військовослужбовців від деструктивного впливу релігійної складової пропаганди «руського міру» є цілком зрозумілим. З іншого боку, така заборона стосується найбільшої за кількістю релігійних громад конфесії, яка продовжує легально здійснювати відправлення релігійних культів на території України.

По-третє, це пов'язаний із визначеними у попередньому абзаці тенденціями особливий механізм заборон, пов'язаний із діяльністю організацій, у тому числі релігійних, що мають тісні зв'язки з державою-агресором. Ми підтримуємо науковців і практиків, які

²⁵ Про Службу військового капеланства: Закон України від 30 листопада 2021 року № 1915-IX. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1915-20#Text>

²⁶ Шопіна І.М. Функціонування релігійних організацій в умовах воєнного стану: адміністративно-правові проблеми. Академічні візії. 2024. №33. DOI:<https://doi.org/10.5281/zenodo.13240385>

вважають функціонування Української Православної Церкви (в єдності з Московським патріархатом) загрозою для національної безпеки. Разом з тим, враховуючи високий рівень правового захисту релігійних організацій в міжнародному законодавстві, а також історично доведене збільшення авторитету церков, які переслідувала світська влада, ми вважаємо радикальні заходи на кшталт повної заборони цієї церкви скоріше шкідливими, ніж корисними. Разом з тим, це не означає поблажливого відношення до порушення представниками цієї конфесії вимог законодавства України. Так, наприклад, аналіз судової практики свідчить про значну диспропорційність притягнення до адміністративної відповідальності за порушення вимог законодавства про охорону культурної спадщини (ст.92 Кодексу України про адміністративні правопорушення) і кількістю незаконних перебудов, ремонтних та реставраційних робіт на об'єктах культурної спадщини, які знаходяться у власності і користуванні релігійних громад. Крім того, відповідно до ст.782 Цивільного кодексу України, недбала поведінка наймача, яка створює загрозу пошкодження речі, є підставою для розторгнення договору оренди. Однак підкреслимо, що всі дії, спрямовані на убезпечення від руйнівного впливу Української Православної Церкви (в єдності з Московським патріархатом) на свідомість українців, мають носити не політичний, а виключно правовий характер. Слід пам'ятати, що такі дії, з високою часткою ймовірності, можуть бути предметом розгляду Європейського суду з прав людини, а також використовуватися для звинувачень нашої держави у порушенні демократичних стандартів з боку міжнародних організацій.

По-четверте, адміністративно-правова складова простежується в деяких особливостях правового регулювання адміністративно-правових режимів, а саме правового режиму воєнного стану, що знаходить свій вияв у правовому регулюванні проходження альтернативної невійськової служби. Ця проблематика буде більш детально висвітлена у наступному розділі.

Правовий режим воєнного стану загострив існуючі у сфері функціонування релігійних організацій проблеми і, одночасно, гальмує їх вирішення внаслідок сприйняття потреб у вдосконаленні відповідного законодавства як другорядних. Втім, на підставі короткого аналізу наведених у цій статті даних можна зробити висновок про збільшення частки адміністративно-правового регулювання у структурі правового регулювання діяльності релігійних організацій. Це не відповідає ні традиційним уявленням про зростання автономії церкви, ні провозахисним теоріям щодо звільнення частини віруючих від

виконання деяких обов'язків²⁷. Однак ситуація, в якій перебуває зараз демократична європейська держава Україна, яка вимушена вести бойові дії на своїй території, також не відповідає традиційним уявленням про міжнародні засоби і запобіжники врегулювання міжнародних збройних конфліктів. Світ змінюється і потребує правових механізмів, які б гарантували збереження людської популяції на планеті і, одночасно, дали змогу зберегти демократичні стандарти. Тому адміністративно-правовий статус релігійних організацій потребує нині свого переосмислення і врахування в ньому наступних тенденцій:

а) необхідності захисту прав та інтересів дитини, батьки якої сповідують віроучення, додержання постулатів якого може спричинити шкоду дитячому здоров'ю або психічному розвитку (пости, відмова від необхідних для повноцінного фізичного розвитку продуктів, виснажливі паломництва, які призводять до шкоди дитячому здоров'ю, тощо);

б) встановлення зворотного зв'язку між квотами у призначенні військових капеланів та ефективності забезпечення релігійних прав військовослужбовців, що потребує проведеного незалежною соціологічною організацією опитування самих військовослужбовців;

в) посилення ролі адміністративно-правових засобів у забезпеченні додержання Українською Православною Церквою (в єдності з Московським патріархатом) вимог національного законодавства, зокрема, припинення практики nereагування на порушення вимог законодавства про охорону культурної спадщини (ст.92 Кодексу України про адміністративні правопорушення);

г) викладення Закону України «Про альтернативну (невійськову) службу» у новій редакції, яка б враховувала сучасні особливості проходження військової служби, у тому числі ліквідацію інституту строкової військової служби.

На підставі вказаного вище можна сформулювати поняття релігійної організації як відокремленого соціального інституту, базованого на ідеї про трансцендентний зв'язок людини і творця (бога, деміурга, непізнаної вищої істоти), сутність якої визначає особливості релігійних ритуалів та правил поведінки членів релігійних громад, а також їх відповідальність за недодержання встановлених релігійним вченням обмежень та заборон. Санкції за порушення релігійних норм мають свої особливості і можуть носити як моральний, так і суто сакральний характер (наприклад, постулат про неминучі страждання

²⁷ Шопіна І.М. Адміністративно-правові аспекти діяльності релігійних організацій України в умовах правового режиму воєнного стану *Аналітично-порівняльне правознавство*. 2024. №4. С.467-471. DOI <https://doi.org/10.24144/2788-6018.2024.04.77>

душі після смерті тіла для порушників релігійних приписів). Разом з описаною вище локальною відповідальністю членів релігійних спільнот існує і звична для носіїв правових статусів юридична відповідальність суб'єкта за порушення норм законодавства певної держави. При цьому заходи юридичної відповідальності застосовуються виключно за визначені законодавством делікти, тоді як санкції за порушення релігійних норм можуть застосовуватися за діяння, в яких поєднуються сакральні та законодавчі заборони (наприклад, вбивство, крадіжка, розбій та ін. в багатьох релігійних вченнях належать до засуджуваних видів поведінки).

На основі визначеного вище поняття релігійних організацій можна сформулювати дефініцію їх правового статусу. Як свідчить аналіз ознак, що містяться у наведеному вище понятті релігійної організації, важливим елементом останньої є сакральний характер джерел релігійних приписів, які обумовлюють поведінку парафіян та духовенства. Воля вищої сутності, втілена переважно у вигляді канонічних текстів (Біблія, Коран, Веди, Трипітака, Танах тощо) визначає не лише правила поведінки віруючих, а й, почасти, принципи побудови церковної ієрархії та управління. Правознавці висловлюють думку про існування як окремої галузі канонічного права, яке розуміють як «позитивне право Церкви, яке отримує формальне визнання з певними постулатами, нормами поведінки, яких необхідно неухильно дотримуватися. У позитивістському розумінні канонічне право – це система релігійних та юридичних норм, яка склалася на основі канонів, якими іменуються акти церковних влад, що мають для вірян силу закону; сукупність правових норм, установлених церковними канонами (правилами); це сукупність правомочностей і обов'язків окремих членів церковного суспільства у відношенні один до одного і до Церкви в цілому»²⁸.

Однак слід зазначити, що визнання за релігійними приписами сили закону, визнання канонічного права рівноцінною конституційному, адміністративному, цивільному праву галуззю послаблює позицію держави, спричинює шкоду публічним інтересам, створює ризики у сфері національної та воєнної безпеки. Тому, формулюючи поняття правового статусу релігійних організацій, слід прискіпливо розмежовувати релігійні та правові складові такого статусу. Ми не заперечуємо внесок релігійних культів у формування правових систем країн світу. Однак виходити у питанні про визнання правового характеру релігійних приписів слід з положень ч.3 ст.35 Конституції

²⁸ Сливка С.С. Канонічне право: проблема праворозуміння. *Ерліхівський збірник*. 2012. Вип.6. С.33-35.

України, яка визначає, що Церква і релігійні організації в Україні відокремлені від держави. Тому наявність чи відсутність віри у членів релігійних громад, відвідування чи невідвідування ними релігійних заходів не мають, на нашу думку, бути предметом правового регулювання.

Таким чином, поняття правового статусу релігійних організацій можна сформулювати як сукупність прав, обов'язків, свобод, заборон та обмежень, якими користуються релігійні організації у відносинах з державними органами та органами місцевого самоврядування, Силами безпеки та оборони, громадськими організаціями, суб'єктами підприємницької діяльності та окремими громадянами, а також юридичної відповідальності за порушення вимог законодавства України. Такі відносини регулюються не канонічними текстами, а Конституцією України, Кримінальним, Цивільним, Податковим, Господарським та іншими кодексами України, іншими законами України, у тому числі «Про військовий обов'язок і військову службу», «Про мобілізаційну підготовку та мобілізацію», «Про охорону культурної спадщини», «Про основні засади державного нагляду (контролю) у сфері господарської діяльності», «Про оренду державного та комунального майна» тощо. При цьому правове регулювання пільг та преференцій у сфері оподаткування, оренди державного і муніципального майна, контрольної-наглядової діяльності в господарській сфері, збереження культурної спадщини потребує свого удосконалення для реалізації принципу рівності релігійних організацій з іншими учасниками правовідносин.

2. Проблеми удосконалення правового механізму проходження альтернативної невійськової служби в Україні

Актуальність теми альтернативної (невійськової) служби в сучасних правових реаліях України є надзвичайно високою і обумовлена кількома чинниками. Передусім, після початку повномасштабної російської збройної агресії виникла потреба у переосмисленні і наповненні новим змістом положення ч.4 ст. 35 Конституції України, відповідно до якого у разі, якщо виконання військового обов'язку суперечить релігійним переконанням громадянина, виконання цього обов'язку має бути замінене альтернативною (невійськовою) службою²⁹. Ця тема набуває особливої значущості в умовах воєнного стану, коли від кількості військовозобов'язаних, призваних за мобілізацією, залежить збереження української державності, що

²⁹ Конституція України. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/254%D0%BA/96-%D0%B2%D1%80#Text>

створює колізію між конституційними правами окремих громадян та оборонними потребами держави і всього українського суспільства.

Безумовно, правові засади проходження альтернативної служби потребують гармонізації з міжнародними стандартами. Недостатня деталізація та адаптація законодавства до реалій воєнного часу викликає численні звернення до судів та потребує негайного юридичного врегулювання. Крім того, інститут альтернативної служби є важливим елементом демократичного суспільства, що демонструє повагу держави до індивідуальних переконань та плюралізму. Втім, не можна не звернути увагу на той факт, що міжнародні системи безпеки довели свою неспроможність стримувати російського агресора, а вимоги багатьох міжнародних правових актів, у яких закріплено права людини й громадянина, у тому числі релігійні, тривалий час грубо й безкарно порушуються російською стороною. Можна констатувати, що архітектура міжнародної безпеки показала свою неефективність, вразливість і нездатність враховувати виклики сучасного міжнародного збройного конфлікту високої інтенсивності. Тому сліпе копіювання досвіду організації військової та альтернативної служби держав, які більше 80 років не брали участі в жодній війні на своїй території, уявляється нелогічним.

Актуальність дослідження проблем альтернативної (невійськової) служби також підсилюється необхідністю розробки ефективних механізмів реалізації цього права в умовах удосконалення мобілізаційного законодавства. Вирішення цих питань є важливим не тільки з точки зору права, а й для підтримки суспільної злагоди та довіри до державних інститутів, оскільки в суспільстві існує великий запит на справедливість у сфері мобілізації. Таким чином, правові засади альтернативної служби є предметом критичного аналізу та реформування, що має на меті створити збалансовану систему, яка забезпечить як права громадян, так і національну безпеку.

Питання, пов'язані з альтернативною (невійськовою) службою, розглядали у своїх роботах І. Пирога, М. Белова та В. Фрідманська, які з'ясували, що право на альтернативну невійськову службу є важливим інститутом, що гарантує реалізацію свободи совісті та переконань у демократичних державах. Воно передбачає можливість виконувати обов'язок перед державою в альтернативній формі громадянам, чії релігійні, етичні чи моральні переконання несумісні з несенням військової служби. Це право визнається як міжнародними правовими стандартами, такими як Європейська конвенція про права людини та Міжнародний пакт про громадянські та політичні права, так і законодавством багатьох країн, зокрема України. Водночас, його

реалізація в умовах війни ставить перед правовими системами нові виклики, які потребують глибокого осмислення³⁰.

Я. Митровка звертає увагу на обмежений обсяг чинного національного регулювання, яке зводить альтернативну (невійськову) службу до заміни строкової військової служби і не створює умов для її здійснення в особливий період, що суттєво звужує обсяг гарантій свободи совісті. Автором здійснено порівняльно-правовий аналіз із законодавством Чеської Республіки, яке забезпечує можливість сумлінної відмови від військової служби у тому числі під час правового режиму воєнного стану та передбачає обов'язок виконання трудової діяльності в інтересах держави як альтернативу військовій службі. Такий підхід розглядається як приклад законодавчого балансу між свободою совісті та публічним інтересом оборони держави. У роботі Я. Митровки підкреслюється, що можливість реалізації права на альтернативну (невійськову) службу не повинна виключатися в особливий період, а її фактична відсутність в українському регулюванні суперечить загальновизнаним міжнародним стандартам. Обґрунтовано доцільність реформування національного законодавства із запозиченням кращих практик європейських держав, зокрема Чеської Республіки, в якій забезпечується реальне функціонування альтернативної (невійськової) служби як правової форми сумлінної відмови від військової служби. Запропонована модель базується на невтручанні держави у внутрішнє переконання особи, натомість спрямована на створення ефективного механізму її залучення до виконання обов'язку перед суспільством не у формі військової служби, що, на думку автора, відповідає принципам демократичної правової держави³¹.

Я. Когилко, розглядаючи досвід Естонії, у своєму дослідженні з'ясовує, що в цій державі розглядається розширення альтернативної служби за рахунок залучення осіб, які не були призвані до строкової військової служби. Зокрема, запропоновано спрямовувати працівників альтернативної служби до секторів рятувальних служб, поліції, охорони здоров'я та підтримки критичної інфраструктури. Важливим нововведенням є створення резерву альтернативної служби, що

³⁰ Пирого І. С., Белова М. В., Фрідманська В. І. Альтернативна (невійськова) служба в умовах воєнного стану. *Науковий вісник Ужгородського національного університету. Серія: Право.* 2025. Вип. 87. С. 347-352. DOI <https://doi.org/10.24144/2307-3322.2025.87.4.54>

³¹ Митровка Я. В. Альтернативна (невійськова) служба в Україні та Чеській Республіці: порівняльне дослідження. *Науковий вісник Ужгородського національного університету. Серія: Право.* 2025. Вип.89. С.22-27. DOI <https://doi.org/10.24144/2307-3322.2025.89.3.2>

забезпечує мобілізаційну готовність осіб після завершення служби. Альтернативна служба інтегрується у загальну систему національної оборони та сприяє формуванню громадянської відповідальності та підготовки до кризових ситуацій³².

Разом з тим, велика кількість питань, пов'язаних із необхідністю здійснення термінових кроків, спрямованих на пошук балансу між релігійними правами людини і збереженням української державності, залишається невирішеними.

Для громадян України, для яких виконання військового обов'язку суперечить їхнім релігійним переконанням, якщо вони належать до діючих згідно з законодавством України релігійних організацій, віровчення яких не допускає користування зброєю, встановлено можливість проходження альтернативної служби. Однак, відповідно до ч.2 ст.1 Закону України «Про альтернативну (невійськову) службу», в умовах воєнного або надзвичайного стану можуть встановлюватися окремі обмеження права громадян на проходження альтернативної служби із зазначенням строку дії цих обмежень³³. Змін, пов'язаних із забороною альтернативної служби під час правового режиму воєнного стану, до Законів України «Про правовий режим воєнного стану», «Про військовий обов'язок і військову службу», «Про мобілізаційну підготовку і мобілізацію» щодо обмеження альтернативної служби з терміном дії таких обмежень не вносилося. Неможливість проходження альтернативної служби звичайно трактується, виходячи із положень ч.1 ст.1 Закону України «Про альтернативну (невійськову) службу», відповідно до якої альтернативна служба запроваджується замість проходження строкової військової служби (під час правового режиму воєнного стану набір на строкову військову службу не проводився, а у 2024 році її проходження було скасовано за рахунок введення інших видів військової служби). Отже, в умовах мирного часу особливості релігійних переконань громадян, віровчення яких не допускає користування зброєю, є підставою для проходження ними альтернативної (невійськової) служби. Натомість, в умовах воєнного стану представники таких релігійних організацій (до них належать адвентисти-реформисти, адвентисти сьомого дня, євангельські християни, євангельські християни-баптисти, покутники, Свідки Єгови, харизматичні християнські церкви (та церкви, прирівняні до них згідно із зареєстрованими статутами), християни віри євангельської (та

³² Котилко Я. М. (Альтернативна (невійськова) служба в Естонії: досвід для вдосконалення національної безпеки України. *Економіка, управління та адміністрування*. 2025. №2 (112). С. 101-108. DOI: 10.26642/ema-2025-2(112)-101-108

³³ Про альтернативну (невійськову) службу: Закон України від 12 грудня 1991 року № 1975-XII. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1975-12#Text>

церкви, прирівняні до них згідно із зареєстрованими статутами), християни євангельської віри та Товариство Свідомості Крішні³⁴) несуть військову службу на загальних підставах, а у випадку відмови від її проходження з релігійних переконань передбачено застосування заходів юридичної відповідальності.

Такий правовий стан не є чимось специфічним для України і знайшов своє відображення та оцінку у роботах зарубіжних науковців. Американський вчений С.Д.Сміт з приводу відмови від військової служб з релігійних міркувань, аналізуючи судову практику та позиції інших науковців, аргументує, що не очевидно, що релігійні віруючі зазнають більших душевних страждань, роблячи те, що вони вважають неправильним, ніж світські опоненти, чи люди, чії глибокі переконання або зобов'язання суперечать дотриманню закону. Також, на його думку, не очевидно, що уряд повинен звільняти людей від дотримання загальноприйнятих законів лише тому, що вони зазнають душевних страждань, виконуючи їх³⁵. На жаль, проблема забезпечення права представників визначених вище конфесій, віровчення яких не передбачає використання зброї, ще не знайшла свого достатнього відображення в роботах українських науковців. Зокрема, потребує рефлексії на рівні правової доктрини практика Європейського суду з прав людини, який сформував орієнтири, за якими відмова від військової служби є переконанням, що досягає достатнього ступеня сили, серйозності, послідовності та важливості, щоб на нього поширювалися встановлені статтею 9 ЄКПЛ гарантії, у випадках, коли така відмова мотивована серйозним і непереборним конфліктом між обов'язком служити в армії та совістю людини або її щирими та глибокими, релігійними чи іншими, переконаннями (див., зокрема, рішення у справах: «Баятян проти Вірменії» (*Bayatyan v. Armenia*) від 27 жовтня 2009 року, заява № 23459/03, пункт 110; «Папавасілакис проти Греції» (*Papavasiliakis v. Greece*) від 15 вересня 2016 року, заява № 66899, пункт 36; «Мушфіг Маммадов та інші проти Азербайджану» (*Mushfig Mammadov et Autres c. Azerbaïdjan*) від 17 жовтня 2019 року, заяви № 14604/08 та 3 інших, пункт 74; «Канатли проти Туреччини» (*Kanatli v. Turkiye*) від 12 березня 2024 року, заява № 18382/15, пункт 42)³⁶. Виклики сучасності потребують переосмислення ролі держави у регулюванні суспільних відносин, пов'язаних з реалізацією релігійних

³⁴ Перелік релігійних організацій, віровчення яких не допускає користування зброєю: затверджено постановою Кабінету Міністрів України від 10 листопада 1999 р. N 2066.

³⁵ Smith S. D. What does religion have to do with freedom of conscience. *University of Colorado Law Review*. 2005. № 76. P. 911-940.

³⁶ Постанова Верховного Суду від 2 травня 2024 року у справі № 344/12021/22. URL: <https://reyestr.court.gov.ua/Review/118893514>

прав громадян. В умовах правого режиму воєнного стану таке переосмислення має, на нашу думку, передбачати досягнення двох основних цілей: по-перше, збереження рівня додержання демократичних стандартів, одним із яких є свобода віросповідання, і, по-друге, забезпечення необхідного рівня національної і воєнної безпеки.

Об'єднана палата Касаційного кримінального суду Верховного Суду у своєму рішенні від 27 жовтня 2025 року у справі № 573/838/24, розглянувши у відкритому судовому засіданні касаційну скаргу захисника ОСОБА_12, за обвинуваченням у вчиненні кримінального правопорушення, передбаченого ст. 336 Кримінального кодексу України (Ухилення від призову на військову службу під час мобілізації, на особливий період, на військову службу за призовом осіб із числа резервістів в особливий період), визначила ґрунтовних висновків, які є надзвичайно цінними для усвідомлення сутності права на альтернативну невійськову службу під час повномасштабного збройного конфлікту високої інтенсивності. ОСОБА_12 було визнано судами першої та апеляційної інстанцій винуватим у тому, що він, будучи придатним за станом здоров'я до військової служби, за відсутності передбачених ст. 23 Закону України «Про мобілізаційну підготовку та мобілізацію» підстав для відстрочки від призову, будучи попередженим про кримінальну відповідальність за ухилення від призову за мобілізацією, 08 квітня 2024 року умисно без поважних причин не прибув для направлення до військової частини з метою проходження служби, чим ухилився від призову на військову службу під час мобілізації, на особливий період. Захисник, посилаючись на істотне порушення вимог кримінального процесуального закону й неправильне застосування закону про кримінальну відповідальність, просить скасувати рішення судів першої та апеляційної інстанцій і закрити кримінальне провадження у зв'язку з відсутністю в діянні засудженого складу кримінального правопорушення. Свої доводи захисник обґрунтовує тим, що суд першої інстанції: не надав належної оцінки доказам, які підтверджують наявність у засудженого щирих релігійних переконань, несумісних із проходженням військової служби; проігнорував документи, що свідчать про його належність до релігійної організації Свідків Єгови в Україні; не врахував усталеної практики Європейського суду з прав людини (надалі – ЄСПЛ), який неодноразово

визнавав, що віровчення Свідків Єгови забороняє проходження будь-якої військової служби³⁷.

Об'єднана палата зазначає, що питання, поставлене стороною захисту в цій справі, полягає в тому, чи узгоджується кримінальна відповідальність за ухилення від призову на військову службу під час мобілізації з правом особи на свободу думки, совісті та релігії, яке закріплено в Конституції України й міжнародних договорах, ратифікованих Україною. Суд вказує, що положення статті 18 Міжнародного пакту про громадянські і політичні права не допускають відступу за будь-яких обставин. Відступ від зобов'язань, передбачених статтею 9 Конвенції про захист прав людини і основоположних свобод, допускається відповідно до статті 15 Конвенції, однак об'єднана палата враховує, що з 04 квітня 2024 року заявлений раніше Україною відступ від зобов'язань за цією статтею було відкликано³⁸. Таким чином, ці положення міжнародних договорів діють у повному обсязі³⁹.

Об'єднана палата зазначає, що призов на військову службу під час мобілізації здійснює суттєвий вплив на звичайний спосіб життя особи, оскільки вона забезпечує захист держави, а не продовжує займатися своєю попередньою діяльністю, вимушена змінити місце перебування (проживання), не може залишати військової частини, тощо. Також такий призов може мати певний вплив, в тому числі змінити, можливості особи звичним для неї способом сповідувати ту чи іншу віру, відвідувати релігійні та пов'язані з ними заходи. Однак право сповідувати свою релігію або переконання не є абсолютним. Тому об'єднаній палаті належить вирішити питання, чи є таке втручання виправданим з погляду тих положень Конституції України та міжнародних договорів, які допускають обмеження свободи сповідувати свою релігію. Частина 2 статті 35 Конституції України, частина 3 статті 18 Міжнародного пакту про громадянські і політичні права і частина 2 статті 9 Конвенції в схожих виразах допускають таке обмеження в інтересах громадського порядку або безпеки, здоров'я чи моралі, а також захисту прав і свобод інших людей. Усі ці положення вимагають, щоб таке обмеження було встановлено законом і було

³⁷ Постанова Об'єднаної палати Касаційного кримінального суду Верховного Суду від 27 жовтня 2025 року у справі № 573/838/24. URL: <https://reyestr.court.gov.ua/Review/131495382>

³⁸ Partial withdrawal of derogation contained in Note verbale No. 31011/32-119-46585 from the Permanent Representation of Ukraine, dated 4 April 2024, registered at the Secretariat General on 5 April 2024, concerning Articles 4.3, 9, 13, 14 and 16 of the Convention, <https://rm.coe.int/1680af452a>

³⁹ Постанова Об'єднаної палати Касаційного кримінального суду Верховного Суду від 27 жовтня 2025 року у справі № 573/838/24. URL: <https://reyestr.court.gov.ua/Review/131495382>

виваженим (пропорційним до заявленої мети). Як і в інших випадках, закон, який визначає застосування таких обмежень, має бути чітким, зрозумілим для відповідної особи, а його застосування має бути передбачуваним та точним, щоб захистити особу від свавілля. Об'єднана палата зазначає, що законодавець чітко відрізняє два види військової служби: строкову військову службу та військову службу за призовом під час мобілізації. Якщо в разі призову на строкову військову службу для сумлінного відмовника доступна можливість замінити таку службу альтернативною відповідно до Закону України «Про альтернативну (невійськову) службу»⁴⁰, то в разі призову під час мобілізації закон не передбачає такої можливості й, відповідно, процедури заміни⁴¹.

На думку об'єднаної палати, національне законодавство відповідає критеріям доступності і чіткості. Також не викликає сумніву, що неможливість для військовозобов'язаного відмовитися від призову під час мобілізації є свідомим й послідовним вибором законодавця. Як вважає об'єднана палата, неможливість відмовитися від військової служби на підставі переконань також має легітимну мету в ситуації, в якій перебуває держава. Українське суспільство змушене захищатися від військового нападу сусідньої держави. Військові дії агресора мають широкомасштабний характер й охопили майже всі області України, протяжність лінії оборони сягнула значної частини її кордону. Україна обороняється від нападу держави, яка значно переважає її за площею, кількістю населення, озброєння, а також володіє ядерною зброєю. Ці та інші фактори можуть характеризуватися як непередбачувана та виключна ситуація (див., наприклад, рішення у справі «Cristian-Vasile Terhes against Romania» від 13 квітня 2021 року, № 49933/20)⁴². У такій ситуації загальну військову мобілізацію оголошено з легітимною метою оборони від агресії, яка загрожує існуванню нації. Захист нації та життя її людей може розглядатися як легітимний інтерес у громадській безпеці для захисту прав і свобод інших людей, включно й цивільних осіб. Якщо існування України поставлено під загрозу, то держава повинна вжити всіх можливих заходів для самозбереження (у тому числі мобілізації військовозобов'язаних). Така легітимна мета дозволяє державі впроваджувати пропорційні обмеження, у тому числі виключати

⁴⁰ Про альтернативну (невійськову) службу: Закон України від 12 грудня 1991 року № 1975-XII. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1975-12#Text>

⁴¹ Постанова Об'єднаної палати Касаційного кримінального суду Верховного Суду від 27 жовтня 2025 року у справі № 573/838/24. URL: <https://reyestr.court.gov.ua/Review/131495382>

⁴² European Court of Human Rights. (2021). Cristian-Vasile Terhes v. Romania, no. 49933/20, Judgment of 13 April 2021. URL: <https://hudoc.echr.coe.int/eng/?i=001-210026>

можливість відмови від військової служби з міркувань, зумовлених певними переконаннями⁴³.

Об'єднана палата не залишає поза увагою посилення сторони захисту на численні рішення ЄСПЛ, що стосуються відмови від військової служби через релігійні переконання (зокрема, рішення «*Bayatyan v. Armenia*» від 07 липня 2011 року, № 23459/03⁴⁴). Погоджуючись з тлумаченням ЄСПЛ статті 9 Конвенції в контексті сумлінної відмови від військової служби, об'єднана палата, однак, вважає, що ситуація, в якій перебуває Україна внаслідок масштабної агресії з боку Російської Федерації, не дає можливості вважати висновки ЄСПЛ, які стосувалися подій в обстановці мирного часу, беззастережно застосовними до питання, яке вирішує об'єднана палата.

Об'єднана палата не бачить підстав вважати, що право на заміну виконання військового обов'язку альтернативною (невійськовою) службою, гарантоване частиною 4 статті 35 Конституції України, поширюється на ситуацію, що загрожує існуванню нації. Відповідно підхід законодавця, який виключив можливість такої заміни, відповідає статті 35 Конституції в сукупності зі статтями 17 та 65 Основного Закону України⁴⁵. За таких обставин, на думку об'єднаної палати, законодавство, яке виключає можливість сумлінної відмови від призову під час мобілізації (в тому числі стаття 336 КК України, яка слугує забезпеченню призову під час мобілізації), не суперечить статті 35 Конституції України. Тому об'єднана палата констатує, що законодавство не передбачає можливості уникнути призову за мобілізацією на підставі релігійних або нерелігійних переконань, навіть якщо їх щирість і послідовність не ставиться під сумнів, і таке обмеження свободи сповідувати свої релігійні або нерелігійні переконання має легітимну мету⁴⁶.

Щодо пропорційності такого обмеження об'єднана палата визнає, що примус до військової служби є важким тягарем для будь-якої особи, змушуючи її переглянути свої плани, погляди і переконання, стосунки з близькими і суспільством. Для особи, яка сумлінно й послідовно переконана в недопустимості застосування зброї, такий тягар має

⁴³ Постанова Об'єднаної палати Касаційного кримінального суду Верховного Суду від 27 жовтня 2025 року у справі № 573/838/24. URL: <https://reyestr.court.gov.ua/Review/131495382>

⁴⁴ European Court of Human Rights. (2011). *Bayatyan v. Armenia*, no. 23459/03, Judgment of 7 July 2011. Retrieved from <https://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-105611>

⁴⁵ Конституція України. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/254%D0%BA/96-%D0%B2%D1%80#Text>

⁴⁶ Постанова Об'єднаної палати Касаційного кримінального суду Верховного Суду від 27 жовтня 2025 року у справі № 573/838/24. URL: <https://reyestr.court.gov.ua/Review/131495382>

певний додатковий елемент. Суд не може оцінювати, який спосіб реалізації прав сумлінних відмовників і узгодження їх з легітимними інтересами суспільства є найкращим, оскільки це компетенція Парламенту. Однак суд зазначає, що ключовим є саме організація процесу такого врахування з тим, щоб особи, які є сумлінними відмовниками були залучені до виконання завдань, які не пов'язані із носінням та/або використанням зброї. Об'єднана палата визнає, що відмова від носіння і використання зброї утворює ядро певних релігійних або нерелігійних переконань, тому мотиви такої відмови не можуть бути проігноровані навіть у разі служби за мобілізацією. Хоча питання відмови від виконання наказу, який передбачав носіння або використання зброї, не є предметом цього розгляду, об'єднана палата визнає, що мотиви відмови від виконання такого наказу необхідно брати до уваги для правильного визначення співвідношення свободи совісті та легітимних обмежень. Водночас об'єднана палата вважає, що ситуація, у якій перебуває держава, позначається також і на обсязі права на сумлінну відмову, тому не погоджується з доводами захисту щодо абсолютної неможливості для сумлінного відмовника бути призваним за мобілізацією з міркувань, які виходять за межі носіння або використання зброї. Наприклад, на думку об'єднаної палати, необхідність підкоритися військовому керівництву і правилам служби, що не пов'язані з носінням і використанням зброї, не є настільки істотним втручанням у свободу сповідувати свої переконання, щоб вважати їх непропорційними за ситуації, в якій такі обмеження запроваджені⁴⁷.

Таким чином, об'єднана палата робить висновок, що законодавство не допускає відмову від призову під час мобілізації з міркувань релігійних або інших переконань, і така відмова, навіть якщо щирість і послідовність цих переконань не викликає сумніву, зумовлює відповідальність за статтею 336 КК України. Разом з тим, релігійні та інші переконання мають враховуватися під час проходження військової служби за мобілізацією й не можуть спричинювати виконання сумлінним відмовником наказів, пов'язаних з носінням або використанням зброї. З урахуванням викладених вище висновків, об'єднана палата визначила, що висновок суду про те, що призов на військову службу засудженого під час мобілізації в період воєнного стану в Україні є законним, а його дії є ухиленням від призову на військову службу під час мобілізації в розумінні статті 336 КК України, є правильним. За результатами касаційного розгляду об'єднаною

⁴⁷ Там само

палатою не встановлено підстав до задоволення касаційної скарги захисника⁴⁸.

На виконання положень ч. 4 ст. 442 Кримінального процесуального кодексу України⁴⁹ об'єднана палата формулює такий висновок щодо застосування норм права. Законодавство України не передбачає можливості відмови від виконання обов'язку проходити військову службу за призовом під час мобілізації, яка ґрунтується на релігійних або інших переконаннях. Такі переконання не можуть бути підставою для звільнення особи від кримінальної відповідальності у разі її ухилення від мобілізації у значенні статті 336 КК України. Призов на військову службу під час мобілізації не скасовує права на сумлінну відмову від носіння та/або використання зброї⁵⁰.

Правова позиція Об'єднаної палати Касаційного кримінального суду Верховного Суду ставить актуалізує питання щодо обсягу права на сумлінну відмову і щодо створення правових можливостей проходження військової служби без зброї. Як відомо, наразі такі можливості відсутні (за винятком військового капеланства, але ж зрозуміло, що всі віруючі не можуть стати військовими капеланами). Несення військової служби без зброї вимагає внесення змін та доповнень до низки актів законодавства, які регламентують проходження військової служби. Втім, на нашу думку, для досягнення цілей забезпечення релігійних прав громадян, віровчення яких заперечує використання зброї, не заперечуючи при цьому саме проходження військової служби, цей захід є цілком виправданим.

Заслугує на увагу, що Європейська Комісія з питань демократії через право (Венеційська Комісія) у своєму Меморандумі щодо альтернативної (невійськової) служби, прийнятому на її 142-му пленарному засіданні 14-15 березня 2025 року, визначає, що право на відмову з міркувань совісті охоплює не лише релігійні переконання, але й глибокі моральні або етичні переконання, які мають серйозний і переконливий характер. Європейський суд з прав людини визнав, що це право не обмежується лише членами релігійних організацій, а поширюється на будь-яку особу, яка щиро дотримується таких переконань. У справі *Paravasilakis v. Greece* (2016), Суд постановив, що держава повинна забезпечити ефективну процедуру для визнання статусу особи, яка відмовляється від військової служби з

⁴⁸ Там само

⁴⁹ Кримінальний процесуальний кодекс України. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/4651-17#Text>

⁵⁰ Постанова Об'єднаної палати Касаційного кримінального суду Верховного Суду від 27 жовтня 2025 року у справі № 573/838/24. URL: <https://reyestr.court.gov.ua/Review/131495382>

міркувань совісті, включаючи можливість індивідуального розгляду заяви. У контексті міжнародного права, Комітет ООН з прав людини також визнає, що право на відмову з міркувань совісті охоплює як релігійні, так і нерелігійні переконання, за умови, що вони є глибокими, щирими і серйозними⁵¹. Отже, однією з важливих проблем удосконалення законодавства про альтернативну (невійськову) службу є подолання дискримінації невіруючих осіб, система переконань яких виключає застосування зброї, порівняно з віруючими.

Іншою проблемою є забезпечення пропорційності зусиль між військовослужбовцями, що проходять військову службу за призовом під час мобілізації, і особами, які можуть (у разі внесення до законодавства відповідних змін) проходити альтернативну (невійськову) службу під час правового режиму воєнного стану⁵². Венеційська комісія, базуючись на практиці Європейського Суду з Прав Людини визначила, що альтернативна служба повинна бути реальною альтернативою, не каральною за характером, і відповідати переконанням особи. Вона не повинна тривати довше, ніж звичайна військова служба, і має бути організована таким чином, щоб не створювати надмірних труднощів⁵³.

Звичайна військова служба під час мобілізації триває до видання Президентом України наказу про демобілізацію, або, у разі, якщо військовослужбовець має передбачені Законом України «Про військовий обов'язок та військову службу» підстави для звільнення – до завершення процедур, передбачених вказаним Законом та іншими актами військового законодавства.

У період правового режиму воєнного стану звільнення військовослужбовців відбувається:

а) за віком – у разі досягнення граничного віку перебування на військовій службі;

б) за станом здоров'я:

на підставі висновку (постанови) військово-лікарської комісії про непридатність до військової служби або про тимчасову непридатність до військової служби з переоглядом через 6-12 місяців;

⁵¹ Amicus Curiae Brief on Alternative (Non-Military) Service Adopted by the Venice Commission at its 142nd Plenary Session (Venice, 14-15 March 2025). URL: <https://www.venice.coe.int>

⁵² Шопіна І. Альтернативна (невійськова) служба: проблеми і перспективи. *Вісник УжНУ. Серія Право*. 2025. Вип.90. Ч.5. С.374-380. DOI <https://doi.org/10.24144/2307-3322.2025.90.5.49>

⁵³ Amicus Curiae Brief on Alternative (Non-Military) Service Adopted by the Venice Commission at its 142nd Plenary Session (Venice, 14-15 March 2025). URL: <https://www.venice.coe.int>

за наявності інвалідності (якщо військовослужбовці не висловили бажання продовжувати військову службу);

в) у зв'язку з набранням законної сили обвинувальним вироком суду, яким призначено покарання у виді позбавлення волі або обмеження волі;

г) через сімейні обставини або з інших поважних причин, перелік яких визначається ч.12 ст.26 Закону України «Про військовий обов'язок і військову службу» (якщо військовослужбовці не висловили бажання продовжувати військову службу);

д) у зв'язку із звільненням з полону (якщо військовослужбовці не висловили бажання продовжувати військову службу);

е) у зв'язку із скороченням штатів або проведенням організаційних заходів – у разі неможливості їх використання на службі (для осіб вищого офіцерського складу);

з) у зв'язку із призначенням (обранням) на посаду або перебуванням на посаді судді, судді Конституційного Суду України, члена Вищої ради правосуддя, члена Вищої кваліфікаційної комісії суддів України, керівника служби дисциплінарних інспекторів Вищої ради правосуддя, його заступника, дисциплінарного інспектора Вищої ради правосуддя⁵⁴.

Отже, висловлена Венеційською комісією вимога щодо тривалості альтернативної невійськової служби, яка не повинна тривати довше, ніж звичайна військова служба, в умовах правового режиму воєнного стану означає, що проходження альтернативної служби триває до видання Президентом України указу про демобілізацію відповідно до ст.11 Закону України «Про мобілізаційну підготовку та мобілізацію»⁵⁵. Ми цілком погоджуємося з думкою Венеційської комісії щодо того, що альтернативна служба не має носити характер дискримінації, отже, для додержання принципу пропорційності тривалість альтернативної і звичайної військової служби має бути однаковою. На жаль, за умов збройного конфлікту високої інтенсивності передбачити, коли саме завершаться бойові дії і виникне можливість звільнення військовослужбовців у запас чи відставку, не уявляється можливим. Однак особи, які висловлять бажання скористатися своїм правом на проходження альтернативної служби, є такими ж громадянами нашої держави, як і військовослужбовці, що беруть участь у бойових діях. Отже, невизначеність термінів закінчення альтернативної служби не можна вважати дискримінацією, оскільки близько мільйона

⁵⁴ Про військовий обов'язок і військову службу: Закон України від 25 березня 1992 року № 2232-XII. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2232-12#Text>

⁵⁵ Про мобілізаційну підготовку та мобілізацію: Закон України від 21 жовтня 1993 року № 3543-XII. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/3543-12#Text>

військовослужбовців Збройних Сил України та інших військових формувань перебувають у такому ж саме положенні.

Що стосується висновку Венеційської комісії щодо того, що альтернативна служба має бути організована таким чином, щоб не створювати надмірних труднощів, хотілося б зауважити, що труднощі під час проходження будь-якої публічної служби мають диференціюватися залежно від віку та стану здоров'я особи. У системі військової служби для цього утворено систему військово-лікарських комісій, напрацьовано масштабний інструментарій для визначення придатності громадян до різних видів військової служби. Принципи гуманізму та людиноцентризму, застосовані у системі альтернативної невійськової служби, мають передбачати застосування для здорових осіб і осіб з певними захворюваннями можливості для проходження служби в умовах різної інтенсивності. Отже, проходженню військової служби має передувати військово-лікарська експертиза, за результатами якої буде встановлено непридатність чи повну або часткову придатність особи до різних видів альтернативної служби. Інституційна система військово-лікарських комісій вже створена, медичні та правові засади їх діяльності напрацьовані, для використання цієї системи для обслуговування потреб альтернативної служби знадобиться декілька змін до правових актів, у тому числі до Положення про військово-лікарську експертизу в Збройних Силах України, затверджене наказом Міністра оборони України від 14 серпня 2008 року № 402. У подальшому проходження альтернативної служби має відбуватися за тими ж робочими графіками, тривалістю робочого тижня і надання відпусток, що й проходження військової служби відповідними особами з повною придатністю та придатністю до служби у військових частинах забезпечення, ТЦК та СП, ВВНЗ, навчальних центрах, закладах (установах), медичних підрозділах, підрозділах логістики, зв'язку, оперативного забезпечення, охорони.

Альтернативна невійськова служба має на меті виконання обов'язку перед суспільством, що знайшло своє закріплення у ст. 1 Закону України «Про альтернативну (невійськову) службу»⁵⁶. Для забезпечення виконання громадянами України військового обов'язку шляхом проходження військової служби створено потужну законодавчу та інституційну систему, яка включає кримінальну, адміністративну та дисциплінарну відповідальність за порушення порядку проходження військової служби, правоохоронні органи, які наділені повноваженнями притягувати військовослужбовців до означених видів відповідальності.

⁵⁶ Про альтернативну (невійськову) службу: : Закон України від 12 грудня 1991 року № 1975-ХІІ. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1975-12#Text>

Виконання обов'язку перед суспільством у вигляді проходження альтернативної служби також потребує заходів забезпечення. Аналіз положень Кримінального кодексу України та Кодексу України про адміністративні правопорушення свідчить, що в них містяться численні склади деліктів, пов'язаних із порушеннями порядку проходження військової служби. На нашу думку, положення ст. 407 Кримінального кодексу України, яка має назву «Самовільне залишення військової частини або місця служби», ст. 172-11, 172-15 Кодексу України про адміністративні правопорушення «Самовільне залишення військової частини або місця служби» і «Недбале ставлення до військової служби» можуть бути взяті за основу для встановлення кримінальної та адміністративної відповідальності в сфері проходження альтернативної служби. Питання про доповнення кола суб'єктів цих деліктів особами, які проходять альтернативну службу, скоріше за все виявиться неприйнятним для юристів-деліктологів внаслідок їх усталених поглядів на загальний, родовий, видовий, безпосередній об'єкт правопорушення. Однак, який би шлях не було обрано – доповнення глави 15 Кодексу України про адміністративні правопорушення та Розділу XIX Кримінального кодексу України складами деліктів у сфері проходження альтернативної служби або доповнення ними інших глав цих Кодексів – відповідальність у цій сфері повинна бути встановлена і бути пропорційною заходам відповідальності військовослужбовців. Нині ж ситуація щодо відповідальності у сфері проходження альтернативної служби носить почасти гротескний характер. Так, Кодекс України про адміністративні правопорушення у ст. 41 передбачає адміністративну відповідальність за порушення встановлених законом гарантій та пільг працівникам, які залучаються до виконання обов'язків, передбачених законами України «Про військовий обов'язок і військову службу», «Про альтернативну (невійськову) службу», «Про мобілізаційну підготовку та мобілізацію». Тим самим законодавець прирівнює права та гарантії осіб, що проходять альтернативну службу, до прав і гарантій військовослужбовців. За умов відсутності юридичної відповідальності другої категорії осіб це виглядає щонайменш дивним.

Окремий блок проблем пов'язаний з визначенням безпосередніх місць проходження альтернативної служби. Ст. 5 Закону України «Про альтернативну (невійськову) службу» визначає, що означену службу громадяни проходять на підприємствах, в установах, організаціях, що перебувають у державній, комунальній власності або переважна частка у статутному фонді яких є в державній або комунальній власності, діяльність яких у першу чергу пов'язана із соціальним захистом населення, охороною здоров'я, захистом довкілля, будівництвом,

житлово-комунальним та сільським господарством, а також у патронажній службі в організаціях Товариства Червоного Хреста України⁵⁷. Цей перелік відповідав реаліям мирної держави зразку 2004 року, коли до цієї статті було внесено останні зміни. Так само сприймається анахронізмом Перелік видів діяльності, якими можуть займатися громадяни, що проходять альтернативну (невійськову) службу, затверджений постановою Кабінету Міністрів України від 31 грудня 2004 р. № 1795. Безумовно, кожний релігійний культ має своє розуміння прийнятності діяльності своєї пастви у воюючій державі з точки зору своїх релігійних догм. Тому визначенню безпосередніх видів діяльності, які буде охоплювати оновлена альтернативна служба, має передувати публічне обговорення за участі органів публічної влади, військових формувань, ДСНС, правоохоронних органів, медичних установ, підприємств оборонного комплексу, комунальних підприємств санітарного профілю і релігійних організацій. Предметом такого обговорення має стати визначення публічних потреб, із задоволенням яких виникають проблеми внаслідок сучасного стану ринку праці, і готовності релігійних організацій визначити роботу із задоволення таких потреб прийнятною для їх членів.

Крім того, з урахуванням постанови Об'єднаної палати Касаційного кримінального суду Верховного Суду від 27 жовтня 2025 року у справі № 573/838/24, та беручи до уваги деякі елементи досвіду таких держав, як Велика Британія, Вірменія та Фінляндія, варто було в оновленій національній моделі альтернативної служби передбачити два її види – військову та невійськову. Альтернативна військова служба має передбачати включення громадянина до списків військової частини, складання ним присяги та несення служби без зброї. Текст присяги для таких осіб має бути оновлений з урахуванням обмежень, що накладає на особу її віра. Вже існуючим прикладом альтернативної військової служби є проходження служби військовими капеланами. Варіантами застосування осіб, які проходять військову альтернативну службу, можуть бути евакуація поранених та загиблих з бойових позицій, виконання функцій водія під час ротації особового складу на лінії бойового зіткнення, управління розвідувальними БПЛА тощо. Другим варіантом альтернативної служби доцільно залишити невійськову, коли особа виконує певні функції у цивільних структурах.

Ми намагалися окреслити найбільш суттєві проблеми, що виникають нині у сфері можливого застосування практики альтернативної невійськової служби в умовах повномасштабного

⁵⁷ Про альтернативну (невійськову) службу: : Закон України від 12 грудня 1991 року № 1975-ХІІ. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1975-12#Text>

збройного конфлікту. Рішення Венеційської комісії від 14-15 березня 2025 року, відповідно до якого відсутність доступу до альтернативної служби, кримінальне переслідування за відмову з міркувань совісті, або каральний характер альтернативної служби суперечать міжнародним стандартам, а держава має позитивний обов'язок забезпечити ефективну альтернативу військовій службі для осіб, які відмовляються з міркувань совісті, з урахуванням їхніх переконань⁵⁸, є, на нашу думку, лише початком застосування масштабних міжнародних важелів впливу на нашу державу для забезпечення релігійних прав громадян. Однак слід пам'ятати, що в умовах слабкості і часткового руйнування архітектури міжнародної безпеки саме Україна виступає фундатором нової системи забезпечення прав і свобод громадян в умовах тривалих збройних конфліктів. Тому зміни у законодавстві та практиці проходження альтернативної невійськової служби будуть мати не тільки національну, а й загальноцивілізаційну цінність.

ВИСНОВКИ

Удосконалення правового статусу релігійних організацій в умовах правового режиму воєнного стану має забезпечувати поєднання двох основних вимог – по-перше, збереження захищеності релігійних прав і свобод громадян, і, по-друге, підтримку високого рівня національної та воєнної безпеки.

При цьому варто брати до уваги, що всі громадяни України, незалежно від того, сповідують вони якусь релігію чи ні, зобов'язані виконувати визначені Конституцією та законами України обов'язки і нести за їх невиконання юридичну відповідальність. Надзвичайно ліберальне до релігійного різноманіття законодавство нашої держави передбачило можливість заміни військового обов'язку у його загальному розумінні альтернативною невійськовою службою. Однак в умовах тривалої повномасштабної російської збройної агресії стали очевидними всі вади і прогалини правового механізму її проходження. Завданням юридичної науки нині має стати напрацювання нової моделі альтернативної служби, яка дозволила б максимально врахувати інтереси та потреби віруючих, але не знизила б ефективність відсічі російській збройній агресії.

Як свідчить приклад окупованих територій України, російський агресор встановлює там режим жорстокого терору місцевого населення, за якого жодні інтереси непродвідних релігійних конфесій та членів

⁵⁸ Amicus Curiae Brief on Alternative (Non-Military) Service Adopted by the Venice Commission at its 142nd Plenary Session (Venice, 14-15 March 2025). URL: <https://www.venice.coe.int>

релігійних громад не беруться до уваги, а самі віруючі репресуються. Отже, захист релігійних прав і свобод громадян України нині безпосередньо залежить від боєздатності її військових формувань, у зміцненні якого мають бути зацікавлені всі релігійні організації.

АНОТАЦІЯ

Розглянуто особливості реалізації прав, свобод і гарантій, пов'язаних із задоволенням релігійних потреб людини і громадянина. З'ясовано, що Україна є поліконфесійною державою, в якій релігійним правам і свободам з моменту набуття Незалежності приділялося багато уваги. Визначено особливості правового статусу релігійних організацій. Сформульовано поняття релігійної організації як відокремленого соціального інституту, базованого на ідеї про трансцендентний зв'язок людини і творця (бога, деміурга, непізнаної вищої істоти), сутність якої визначає особливості релігійних ритуалів та правил поведінки членів релігійних громад, а також їх відповідальність за недодержання встановлених релігійним вченням обмежень та заборон. Визначена роль адміністративного права у регулюванні функціонування релігійних організацій.

Особливу увагу присвячено проблемам удосконалення правового механізму проходження альтернативної невійськової служби. Запропоновано низку змін і доповнень до національного законодавства, які оптимізували б забезпечення права громадянина на проходження альтернативної невійськової служби, зокрема, створення двох видів альтернативної служби – військової і невійськової. Зроблено висновок, що завданням юридичної науки нині має стати напрацювання нової моделі альтернативної служби, яка дозволила б максимально врахувати інтереси та потреби віруючих, але не знизила б ефективність відсічі російській збройній агресії.

ЛІТЕРАТУРА

1. Amicus Curiae Brief on Alternative (Non-Military) Service Adopted by the Venice Commission at its 142nd Plenary Session (Venice, 14-15 March 2025). URL: <https://www.venice.coe.int>
2. European Court of Human Rights. (2011). *Bayatyan v. Armenia*, no. 23459/03, Judgment of 7 July 2011. Retrieved from <https://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-105611>
3. Globally, Government Restrictions on Religion Reached Peak Levels in 2021, While Social Hostilities Went Down. URL: <https://www.pewresearch.org/religion/2024/03/05/globally-government-restrictions-on-religion-reached-peak-levels-in-2021-while-social-hostilities-went-down/>

4. Parsons T. The pattern of religious organization in the United States. *Daedalus*. 1958. №87(3). С. 65-85.

5. Partial withdrawal of derogation contained in Note verbale No. 31011/32-119-46585 from the Permanent Representation of Ukraine, dated 4 April 2024, registered at the Secretariat General on 5 April 2024, concerning Articles 4.3, 9, 13, 14 and 16 of the Convention, <https://rm.coe.int/1680af452a>

6. Smith S. D. What does religion have to do with freedom of conscience. *University of Colorado Law Review*. 2005. № 76. P. 911-940.

7. Борисова В.І. Релігійна організація – самостійний функціональний вид невідприємницьких організацій. *Юрист України*. 2013. № 2. С. 49-56..

8. Ковбан А. В. Поняття елементних складових механізму реалізації свободи людини на світогляд та віросповідання. *Актуальні проблеми держави і права*. 2009. №49. С. 401-408.

9. Конституція України. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/254%D0%BA/96-%D0%B2%D1%80#Text>

10. Котилко Я. М. Альтернативна (невійськова) служба в Естонії: досвід для вдосконалення національної безпеки України. *Економіка, управління та адміністрування*. 2025. №2 (112). С. 101-108. DOI: 10.26642/ema-2025-2(112)-101-108.

11. Кривенко Ю. В. Релігійні організації як суб'єкти приватного права України. *Актуальні проблеми держави і права*. 2005. № 25. С. 225-228.

12. Кримінальний процесуальний кодекс України. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/4651-17#Text>

13. Митровка Я. В. Альтернативна (невійськова) служба в Україні та Чеській Республіці: порівняльне дослідження. *Науковий вісник Ужгородського національного університету. Серія: Право*. 2025. Вип.89. С.22-27. УДК DOI <https://doi.org/10.24144/2307-3322.2025.89.3.2>

14. Місевич С.В. Живе право церкви: проблема змінності церковних канонів. *Ерліхівський збірник*. 2012. Випуск 6. С.187-191.

15. Новіков В. В. Правовий статус релігійних організацій в Україні. *Порівняльно-аналітичне право*. 2015. №4. С.28-31.

16. Перелік релігійних організацій, врівнення яких не допускає користування зброєю: затверджено постановою Кабінету Міністрів України від 10 листопада 1999 р. № 2066. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2066-99-%D0%BF#Text>

17. Пирого І. С., Белова М. В. Фрідманська В. І. Альтернативна (невійськова) служба в умовах воєнного стану. *Науковий вісник Ужгородського національного університету. Серія: Право*. 2025. Вип. 87. С. 347-352. DOI <https://doi.org/10.24144/2307-3322.2025.87.4.54>

18. Піддубна В.Ф. Релігійні організації як суб'єкти цивільних правовідносин: автореф. дис... канд. юрид. наук: 12.00.03. Харків, 2008. 20 с.

19. Постанова Верховного Суду від 2 травня 2024 року у справі № 344/12021/22. URL: <https://reyestr.court.gov.ua/Review/118893514>

20. Постанова Об'єднаної палати Касаційного кримінального суду Верховного Суду від 27 жовтня 2025 року у справі № 573/838/24. URL: <https://reyestr.court.gov.ua/Review/131495382>

21. Постанова Шевченківського районного суду м. Чернівці у справі № 727/9501/13-п від 29 жовтня 2013 року. URL: <https://reyestr.court.gov.ua/Review/34431358>

22. Про альтернативну (невійськову) службу: Закон України від 12 грудня 1991 року № 1975-XII. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1975-12#Text>

23. Про військовий обов'язок і військову службу: Закон України від 25 березня 1992 року № 2232-XII. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2232-12#Text>

24. Про захист конституційного ладу у сфері діяльності релігійних організацій: Закон України від 20 серпня 2024 року № 3894-IX. Відомості Верховної Ради України. 2024. № 49. Ст.290.

25. Про Збройні Сили України: Закон України від 6 грудня 1991 року № 1934-XII. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1934-12#Text>

26. Про мобілізаційну підготовку та мобілізацію: Закон України від 21 жовтня 1993 року № 3543-XII. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/3543-12#Text>

27. Про охорону дитинства: Закон України від 26 квітня 2001 року № 2402-III. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2402-14#Text>

28. Про свободу совісті та релігійні організації: Закон України від 23 квітня 1991 року № 987-XII. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/987-12/ed19910423#Text>

29. Про Службу військового капеланства: Закон України від 30 листопада 2021 року № 1915-IX. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1915-20#Text>

30. Радченко А.Ю. Правовий статус релігійних об'єднань як інституту громадянського суспільства: Автореферат дис. ... канд. юрид. наук. Харків, 2016. 20 с. С.6.

31. Рівень релігійності, довіра до Церкви, конфесійний розподіл та міжцерковні відносини в українському суспільстві (жовтень 2024р.). URL: <https://razumkov.org.ua/napriamky/sotsiologichni-doslidzhennia/riven-religiinosti-dovira-do-tserkvy-konfesiinyi-rozpodil-ta-mizhtserkovni-vidnosyny-v-ukrainskomu-suspilstvi-zhovten-2024r>

32. Рівень релігійності, довіра до Церкви, конфесійний розподіл та міжцерковні відносини в українському суспільстві (листопад 2023р.). URL: <https://razumkov.org.ua/napriamky/sotsiologichni-doslidzhennia/riven-reliiynosti-dovira-do-tserkvy-konfesiinyi-rozpodil-ta-mizhtserkovni-vidnosyny-v-ukrainskomu-suspilstvi-lystopad-2023r>

33. Сливка С.С. Канонічне право: проблема праворозуміння. *Ерліхівський збірник*. 2012. Вип.6. С.33-35.

34. Соціологи: Україна посідає 11-е місце за релігійністю серед країн Європи. URL: <https://web.archive.org/web/20181211010210/https://www.religion.in.ua/news/vazhlivo/41968-sociologi-ukrayina-posidaye-11-e-misce-za-religijnistyu-sered-krayin-yevropi.html>

35. Тернопільщина: участь священнослужителів у місцевих виборах. URL: <https://www.oporaua.org/vybory/ternopilshchina-uchast-sviashchennosluzhriteliv-u-mistsevikh-viborakh-21547>

36. Чернописька В. Адміністративно-правовий статус релігійних організацій в Україні: структура та особливості його елементів. *Науковий вісник Ужгородського національного університету. Серія: Право*. 2021. № 68. С. 203-209. С.209.

37. Шопіна І.М. Адміністративно-правові аспекти діяльності релігійних організацій України в умовах правового режиму воєнного стану *Аналітично-порівняльне правознавство*. 2024. №4. С.467-471. DOI <https://doi.org/10.24144/2788-6018.2024.04.77>

38. Шопіна І.М. Поняття релігійної організації та особливості її правового статусу. *Інтернаука*. Серія: "Юридичні науки". 2024. № 7. <https://doi.org/10.25313/2520-2308-2024-7-10158>.

39. Шопіна І.М. Функціонування релігійних організацій в умовах воєнного стану: адміністративно-правові проблеми. *Академічні візії*. 2024. №33. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.13240385>

40. Шопіна І. Альтернативна (невійськова) служба: проблеми і перспективи. *Вісник Ужгородського національного університету. Серія: Право*. 2025. Вип. 90. Ч.5. С. 374-380. DOI <https://doi.org/10.24144/2307-3322.2025.90.5.49>

Information about the author:

Shopina Iryna Mykolayivna,

Doctor of Law, Professor,

Professor at the Department of Administrative and Legal Disciplines

Lviv State University of Internal Affairs

26, Horodotska Str., Lviv, 79000, Ukraine

THE CHURCH IN DEMOCRATIC SOCIETIES

Scientific monograph

Izdevniecība «Baltija Publishing»
Avotu iela 8 k-1–25, Rīga, LV-1011
E-mail: office@baltijapublishing.lv

Iespiests tipogrāfijā SIA «Izdevniecība «Baltija Publishing»
Parakstīts iespiešanai: 2026. gada 29. janvāris
Tirāža 150 eks.