

ДЕРЖАВНИЙ ВИЩИЙ НАВЧАЛЬНИЙ ЗАКЛАД
«УЖГОРОДСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ»
МІНІСТЕРСТВА ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

На правах рукопису

Громовчук Мирослава Володимирівна

УДК 342.53: [342.534.2: 342.534.6] (477)

**ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНІ ВІДНОСИНИ В ПЕРШІЙ
ЧЕХОСЛОВАЦЬКІЙ РЕСПУБЛІЦІ:
КОНСТИТУЦІЙНО-ПРАВОВИЙ АСПЕКТ**

Спеціальність: 12.00.02. – Конституційне право; муніципальне право

**Дисертація на здобуття наукового ступеня
кандидата юридичних наук**

Науковий керівник

Бисага Юрій Михайлович,

доктор юридичних наук, професор,

Заслужений юрист України

ЗМІСТ

Вступ	4
Розділ 1.	
Конституційно-правове становище церкви в Першій Чехословацькій республіці	12
1.1 Державно-церковні відносини: теоретико-методологічні засади	12
1.2 Конституційно-правовий статус церкви: теоретичні аспекти	27
1.3 Конституційні основи відносин Першої Чехословацької республіки та релігійних організацій	47
Висновки до розділу 1	65
Розділ 2.	
Забезпечення конституційних принципів в законодавстві Першої Чехословацької республіки	69
2.1 Правовий статус духовенства	69
2.2 Державне забезпечення діяльності церкви в Першій Чехословацькій республіці	76
2.3 Роль та місце церкви в системі освіти Першої Чехословацької республіки	86
2.4 Роль та місце церкви в шлюбно-сімейних відносинах Першої Чехословацької республіки	100
Висновки до розділу 2	113

Розділ 3.

Механізм взаємовідносин держави та церкви в Першій Чехословацькій республіці	117
3.1 Секуляризація та її результати в Першій Чехословацькій республіці	117
3.2 Чехословацька церква, як суб'єкт державно-церковних відносин	128
3.3 Механізм взаємодії уряду Першої Чехословацької республіки з католицькою церквою та роль Ватикану	139
3.4 Демократизація законодавства та відродження православ'я в Першій Чехословацькій республіці	153
Висновки до розділу 3	167
Висновки	171
Список використаних джерел	181

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Відповідно до ч. 3 ст. 35 Конституції України в нашій країні встановлено модель державно-церковних відносин, за якої церква і релігійні організації в Україні відокремлені від держави, а школа – від церкви. Не зважаючи на це, проблеми державно-церковних відносин в сучасній Україні були та залишаються в центрі підвищеної уваги як науковців, так і органів державної влади, громадських і релігійних організацій. Вони мають високий рівень суспільної актуалізації, їх осмислення в практичному, а також і в теоретичному сенсі є вкрай важливим і необхідним. Це детермінується тими трансформаційними процесами, що відбулися і/або відбуваються в Україні, кількісними та якісними змінами в релігійному середовищі, зростанням ролі релігійного фактору, а в цьому зв'язку – потребою серйозних корекцій системи державно-церковних відносин, конституційно-правових засад забезпечення свободи релігії, свободи діяльності релігійних організацій.

Різні аспекти процесу становлення нових незалежних держав Центрально-Східної Європи, зокрема тих, які розвивалися демократичним шляхом, лишаються актуальними для дослідження й дотепер. Позаяк Перша світова війна спричинила зміни не лише на геополітичній мапі Європи, в її соціальній та економічних сферах, а й зумовила докорінну зміну свідомості людей. Перед громадянами новоутворених держав гостро постало питання релігійної самоідентифікації, що суттєво вплинуло на зміст державно-церковних відносин та їх конституційно-правове забезпечення. При цьому, Перша Чехословацька республіка стала яскравим тому прикладом. Об'єднуючи на одній території гетерогенне за етнічним та конфесійним складом населення, Чехословаччина у своєму демократичному розвитку, намагаючись відійти від австро-угорської практики експансії, поступово позбувалася усіх імперських рудиментів. Одним із таких пережитків

залишався значний вплив Католицької церкви на суспільно-політичне життя чехів та словаків, який на початку існування нової держави зустрів значний спротив як населення, так і влади. З огляду на це, актуальності набирає дослідження явища формування нового конституційного зразку державно-церковних відносин, що виступив компонентом єдиної національної чехословацької ідеї.

Слід відрізнити конституційно-правовий статус релігійних організацій та конституційно-правове регулювання відносин між державою та церквою (релігійними організаціями). Інститут правових норм, що регулює статус та діяльність релігійних організацій є комплексним правовим інститутом, який включає в себе правові норми різних галузей права, зокрема конституційного, цивільного, адміністративного, кримінального права.

Підгалуззю конституційного права є сукупність правових норм, які спрямовані на здійснення конституційно-правового регулювання відносин між державою та церквою та складають предмет конституційно-правового регулювання державно-церковних відносин.

Порушена автором проблема ще не була предметом окремого дослідження як у вітчизняній так і зарубіжній історіографії. Аналізуючи наукові праці з цієї тематики, відзначимо, що лише невелика кількість вчених досліджувала її окремі аспекти в контексті дослідження більш ширших тематичних блоків. Так, частково розкривається порушена проблема у працях науковців, які займалися вивченням релігійної політики Чехословаччини у міжвоєнний період та її впливу на державно-церковні відносини. Зокрема, ці питання розглядали чеські та словацькі науковці І. Байт, Ф. Вашецка, І. Ванат, Т. Масарик, М. Пехр, Я. Шебек, М. Шмід, М. Сідор, К. Павлік, Л. Скула, М. Чаплікова, а також українські – М. Болдижар, В. Бондаренко, Ю. Бисага, В. Бедь, В. Бурега, А. Волошин, Ю. Гаджега, А. Гайн, В. Гаєва, М. Делеган, О. Дехтерева, В. Єленський, Л. Компанієць, В. Лубський, М. Оніщенко, М. Палінчак, Є. Сабов, Г. Сергієнко, О. Стойка, С. Фенцик, П. Яроцький, Л. Ярмол.

Незважаючи на окремі наукові розробки щодо конституційних засад державно-церковних відносин, на сучасному етапі розвитку науки конституційного права відсутнє комплексне дослідження з проблем конституційно-правового закріплення відносин держави і церкви в Першій Чехословацькій Республіці.

Саме цим і обґрунтовується вибір теми дисертаційного дослідження, її актуальність та значення, мета та завдання роботи.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.

Дисертація виконувалася відповідно до Пріоритетних напрямів розвитку правової науки на 2011–2015 роки, затверджених постановою загальних зборів Національної академії правових наук України від 24 вересня 2010 року № 14-10, а також згідно з планом науково-дослідної роботи кафедри конституційного права та порівняльного правознавства ДВНЗ «Ужгородський національний університет» на 2012–2015 роки. Тема дослідження є складовою частиною комплексної теми «Конституційне будівництво в країнах Центральної Європи у ХХ-ХХІ ст.», яка розробляється науковцями Ужгородського національного університету (номер державної реєстрації 0198U007793).

Мета і задачі дослідження. *Метою* дисертаційної роботи є вивчення конституційно-правових засад державно-церковних відносин в Першій Чехословацькій Республіці.

Для досягнення цієї мети були поставлені й вирішені такі основні *задачі*:

- проаналізувати наукові джерела щодо конституційно-правового статусу церкви та держави в Першій Чехословацькій республіці;
- визначити теоретичні засади конституційно-правового статусу церкви в Першій Чехословацькій республіці;
- встановити зміст конституційних основ відносин Першої Чехословацької республіки до релігійних організацій; розкрити специфіку конституційно-правового статусу релігійних організацій;

- проаналізувати конституційно-правовий статус духовенства, розкрити зміст взаємовідносин школи та церкви, визначити конституційні засади впливу церкви на шлюбно-сімейні відносини Першої Чехословацької республіки;

- з'ясувати специфіку секуляризації в Першій Чехословацькій республіці та встановити її результати;

- встановити зміст взаємовідносин уряду Першої Чехословацької республіки з католицькою церквою та визначити роль в них Ватикану;

- визначити основні елементи демократизації конституційного законодавства що закріплює державно-церковні відносини в Першій Чехословацькій республіці.

Об'єктом дослідження є суспільні відносини, що складаються в процесі конституційно-правового регулювання державно-церковних відносин.

Предметом дослідження є конституційно-правовий статус держави і церкви в Першій Чехословацькій республіці.

Методи дослідження. Методи дисертаційного дослідження зумовлюються об'єктом і предметом, метою та завданнями наукового пошуку. Методологічною основою дисертаційного дослідження є наукові методи, які базуються на вимогах об'єктивного та всебічного аналізу суспільних явищ політико-правового характеру.

В основу методології дослідження покладено загальнотеоретичні методи, принципи та підходи до визначення конституційно-правового закріплення статус держави і церкви в Першій Чехословацькій республіці. Зокрема, для дослідження понятійного апарату, визначеного темою дисертації, а саме “церква”, “релігійні організації” (підрозділ 1.2), “секуляризація” (підрозділ 3.1), застосовувався формально-логічний метод. Зміст основних актів законодавства в частині конституційно-правового регулювання державно-церковних відносин (підрозділи 1.3, розділ 3) досліджувався за допомогою спеціально-юридичного методу.

Функціональний та порівняльно-правовий методи використано для порівняльного аналізу конституційно-правового регулювання статусу церкви в Першій Чехословацькій республіці (підрозділи 1.3, 2.1-2.3). У процесі дослідження державно-церковних відносин як елементу конституційного права на свободу совісті та віросповідання застосовувався структурно-функціональний метод (підрозділи 2.3, 2.4). Найважливішим є історико-ретроспективний метод. Цей метод дозволив конкретизувати раніше згадуваний методологічний принцип історизму та пізнати закономірності генезису державно-церковних відносин в Першій Чехословацькій республіці.

Застосування цих методів наукового пізнання для дослідження конституційно-правового статусу відносин держави і церкви в Першій Чехословацькій республіці, сприяло об'єктивності та обґрунтованості зроблених висновків і слугувало розв'язанню поставлених завдань.

Наукова новизна одержаних результатів полягає в тому, що дисертаційна робота є комплексним дослідженням як теоретичних, так і практичних проблем конституційно-правового регулювання державно-церковних відносин в Першій Чехословацькій республіці. На основі проведеного дослідження сформульовано низку положень, узагальнень, висновків, які виносяться на захист:

вперше:

- досліджено зміст свободи совісті і віросповідання Першої Чехословацької республіки, який ототожнювався з поняттям свободи релігії та при застосуванні звужувався до задоволення потреб релігійної совісті. Тому, закріплена на законодавчому рівні норма про “свободу совісті” сприймалась в контексті “свободи релігії”;

- встановлено, основним чинником історико-культурного процесу в Першій Чехословацькій республіці був католицизм. Саме він вплинув на конституційно-правове закріплення права на освіту і виховання, відбулася зміна виховного ідеалу: духовне життя людини стало предметом глибокого вивчення і набуло першочергового релігійного значення;

удосконалено:

- визначення розуміння церкви, як певного типу релігійної організації, яка складається з структурованої соціальної групи (віруючі), що об'єднана певним віровченням (конфесією) та характеризуються наявністю ієрархічного устрою, самостійністю нормативного врегулювання внутрішньої діяльності;

- положення про те, що урядовці Чехословацької республіки, в умовах становлення демократичного суспільства, свободу совісті розглядали як одну з найважливіших складових демократизації суспільного життя та вважали її носієм універсальних і загальнозначущих норм та цінностей, на базі яких формується ідея громадянського суспільства;

- висновок, що у конституційно-правовому законодавстві Першої Чехословацької республіки проводилася лінія єдності держави та церкви: після багатьох спроб закріплення конституційної норми про “відокремлення церкви від держави” насправді не відбулось. Оскільки не було дотримано основоположного принципу відділення церкви від держави, відповідно до якого неможливим було отримання священнослужителями зареєстрованих конфесій заробітної плати від держави;

набули подальшого розвитку:

- аргументація думки про те, що Чехословацький уряд у 1919-1938 рр. проводив суперечливу конфесійну політику щодо православних: в перші роки свого врядування він підтримував православних, але згодом намагався створити автокефальну православну церкву, що стало наслідком релігійної кризи;

- положення щодо розуміння конституційно-правового статусу церкви як встановлене та закріплене нормами конституційного права положення церкви, як інституту громадянського суспільства, який згідно чинного законодавства України діє у духовній сфері виконуючи свої безпосередні інституційні функції, які полягають у реалізації засад віровчення, виконання церковних канонів, релігійної обрядово-святкової сфери, ієрархічних

висвячування та призначень тощо, бере активну участь у вирішенні соціальних проблем, забезпечуючи комунікативні інтегральні зв'язки в середині суспільства та виконуючи функції соціального контролю;

- положення про необхідність вживання поточному законодавстві Україні єдиної конструкції “Церква та інші релігійні організації”, оскільки не можна ототожнювати ці дві категорії;

Практичне значення одержаних результатів полягає в тому, що матеріали дисертації можуть бути використані в процесі подальшого дослідження загальнотеоретичних проблем конституційно-правового регулювання державно-церковних відносин, у практиці реалізації конституційного права людини і громадянина на свободу совісті та віросповідання.

Сформульовані в дисертаційній роботі теоретичні висновки та практичні пропозиції можуть бути використані у:

– *науково-дослідній діяльності* – в процесі подальшого комплексного дослідження науково-практичних проблем взаємовідносин держави та церкви;

– *правотворчій діяльності* – можуть бути враховані як теоретичний матеріал під час розробки та прийняття законодавчих актів, а також внесення змін та доповнень до чинного законодавства, що встановлює та регулює конституційно-правові засади державно-церковних відносин;

– *правозастосовчій діяльності* – для оптимізації форм і методів функціонування органів державної влади у процесі здійснення функцій та повноважень щодо регулювання взаємовідносин держави і церкви;

– *освітньому процесі* – під час підготовки відповідних розділів навчальних посібників, курсів лекцій із конституційного права України та у викладанні курсів “Конституційне право України”, “Державне право зарубіжних країн” “Права людини”, а також спецкурсу “Держава і церква: нормативно-правове закріплення”;

– *практичній діяльності* – результати дослідження можуть становити інтерес для державних службовців у процесі функціонування та реформування системи органів публічної влади.

Апробація результатів дослідження. Дисертація обговорювалася на засіданні кафедри конституційного права та порівняльного правознавства ДВНЗ “Ужгородський національний університет”.

Окремі її положення та висновки оприлюднювалися у доповідях на міжнародних науково-практичних конференціях “Реформування законодавства України та розвиток суспільних відносин в Україні: питання взаємодії” (м. Ужгород, 30-31 березня 2013 р.); “Актуальні питання правової теорії та юридичної практики” (м. Ужгород, 11-12 жовтня 2013 р.); “Держава і громадянське суспільство: стан та перспективи розвитку” (м. Ірпінь, 14 листопада 2013 р.); “Права людини та сучасні виклики” (м. Ужгород, 10 грудня 2014 р.); “Ponatie a character prava” (Bratislava, 27. februara 2014), “Principy v prave” (Bratislava 14. mája 2015); 69-а підсумкова наукової конференція професорсько-викладацького складу юридичного факультету ДВНЗ «Ужгородський національний університет» (25 лютого 2015 р.); “Právna veda a prax v treťom tisícročí” (Košice, 27. – 28. februára 2015); “Ingerencia súdov do súkromnoprávných zmlúv” (Slovensko, 10. novembra 2015).

Публікації. Основні положення дисертації викладені у шести наукових статтях, опублікованих у фахових виданнях, у тому числі у двох зарубіжних виданнях, а також у дев’яти тезах доповідей на науково-практичних конференціях.

Структура та обсяг дисертації. Дисертація складається зі вступу, трьох розділів, одинадцяти підрозділів, висновків, списку використаних джерел. Загальний обсяг дисертації становить 210 сторінок. Список використаних джерел налічує 285 найменувань і займає 30 сторінок.

РОЗДІЛ 1

КОНСТИТУЦІЙНО-ПРАВОВЕ СТАНОВИЩЕ ЦЕРКВИ В ПЕРШІЙ ЧЕХОСЛОВАЦЬКІЙ РЕСПУБЛІЦІ

1.1 Державно-церковні відносини: теоретико-методологічні засади

Активне нарощування знань в царині державно-церковних відносин в Першій Чехословацькій республіці та їх інтелектуальне осмислення упродовж періоду незалежної України спонукає до аналізу цих напрацювань задля визначення векторів подальшого пошуку шляхів вдосконалення реалізації конституційного права громадян на свободу совісті та віросповідання. Враховуючи, що тематика досліджень модифікується відповідно до контексту суспільних змін та впровадження нових методологічних засад у науковому дискурсі, постала потреба визначитися зі змістом базових напрацювань.

Концепції, що відображені в працях, які містять найбільш загальні, філософські судження з проблем, які прямо або опосередковано належать до предмета конституційно-правової науки, дуже різноманітні, часто суперечливі, мають неоднакову методологічну основу пояснення процесів суспільного розвитку [99, с. 35]. Цей висновок справедливий не тільки щодо загальних і філософських суджень.

Методологічна ситуація юридичної науки також далека від ідеальної, що пов'язано, з одного боку, з перехідним характером процесів і тенденцій в економіці, політиці, державі, а з іншого – із загальною проблемою кризи наукової свідомості, науки як домінуючого способу пізнання світу [185, с. 34]. У зв'язку з цим актуальною видається рекомендація про необхідність нового звернення правознавців до найбільш фундаментальних та усталених положень своєї науки, в тому числі тих, що вважалися

«непорушними істинами», осмислення їх на сучасному філософсько-методологічному, наукознавчому рівні.

Слід відзначити, якщо концептуальність радянської історіографії базувалася на партійно-класовому спрямуванні вивчення проблеми, то перед новітньою українською історіографією постала проблема розробки та реалізації нового методологічного інструментарію та переосмислення подій. Поступова методологічна трансформація радянської історіографії під впливом суспільно-політичних змін форматує нові підходи до вивчення дражливих чи табуйованих проблем минулого. Відтак розширюється горизонт теоретичного осмислення впливу тоталітарного режиму на процеси релігійно-церковного життя [96, с. 2].

Без сумніву, кожен новий етап у прогресивному розвитку науки ознаменований подальшим зростанням значення методологічного порядку. Методологія пізнання, будучи спільною проблемою формування та розвитку науки в цілому, має особливості свого застосування до окремих наукових напрямів, конкретних наукових галузей і дисциплін. Вона робить істотний вплив на зміст і систематизацію наукового знання, якісні характеристики одержуваних результатів, загальний стан будь-якої проблеми та науки. Її значимість пов'язується з виконанням завдань всебічного пізнання відповідного предмета. Як зазначав Н. Алексєєв “істинно зрозуміле методологічне дослідження повинне служити вступом до вивчення проблем за їх суттю, має давати матеріал і вказувати шлях для їх вирішення” [2, с. 23].

Зміст державно-церковних відносин як доктринальне вираження процесу конституційних перетворень, положення, що обґрунтовують теорію Конституції, що дають аналіз конституційного розвитку держави, є самостійним розділом науки конституційного права [99, с. 34]. Дослідження, що стосуються реалізації права громадян на свободу совісті та віросповідання в певній мірі виходять за межі предмета конституційного права як галузі права незалежно від змісту наукових підходів щодо визначення кола відносин, які регулюються цією галуззю [108, с. 12].

Теоретичні уявлення про відносини держави і церкви неминуче будуть охоплювати аспекти, які не зводяться до предмета конституційно-правового регулювання. Відповідно методологічно невиправданим було б обмежувати уявлення про державно-церковні відносини лише аналізом норм конституції [94, с. 13].

Сутність державно-церковних відносин як важливого елемента в розвитку кожного суспільства та відповідно однієї з категорій конституційного права визначає необхідність розгляду їх з позицій онтології, гносеології та аксіології права. Таким чином, дослідження цих досить складних відносин неминуче передбачає визначення підходів до їхнього пізнання, дослідження порядку та принципів їх реалізації та захисту, соціально-правового «буття», аналіз тих цінностей, які набувають політико-правове вираження [95, с. 283].

Метою нашого дослідження є схематичне окреслення основних тенденцій та напрямків розвитку історіографії державно-церковних відносин в Першій Чехословацькій республіці, а також форми, характеру й змісту інтелектуальної форми унаочнення наукового доробку. При цьому основну увагу приділено принципівим концептуально важливим підходам щодо осмислення проблеми, які склалися від часу суттєвих змін як у вимірі геополітичному, так і в методологічному [96 с. 3]. Саме тому, структурно нами виокремлено кілька компонентів: 1) формування історіографічного доробку та тематична структурованість історіографічного простору; 2) методологія, джерелознавча культура та спосіб аргументування проблеми. При цьому методологію, джерелознавчу культуру та спосіб аргументування видається доречним розглядати в контексті проблематики конкретних дослідження та відповідної часу історіографічної ситуації.

Історіографічні дослідження дають можливість окреслення проблемного поля та визначити коло науковців, долучених до розробки тієї чи іншої проблеми. Як зауважує сучасний дослідник В. Кравченко “українська історіографія нині відіграє подвійну інструментальну роль: з

одного боку, вона є важливим чинником доктрини державно-національного будівництва, спрямованого (принаймні теоретично) на відокремлення від радянської спадщини та легітимацію нової влади; з другого боку, виступає головним засобом пізнання тієї недавньої минувшини, від якої суспільство нібито прагне відійти, – і часткою якої залишається історіографія як соціальний феномен” [104, с. 491].

За роки незалежності пострадянська історіографія пройшла еволюцію тематичних пріоритетів у визначенні проблематики досліджень взаємовідносин держави й церкви. На деякий час основним завданням дослідників стала ліквідація «білих плям» історії, у тому числі й лакунарності проблеми державно-церковних відносин на різних етапах радянської дійсності. При цьому основна увага акумулювалася на політиці компартійно-радянського керівництва щодо нищення релігійних організацій та викорінення релігійного світогляду. Доволі прикметною рисою історіографії останніх років був розгляд порушеної теми у дихотомічній площині «державна – церква». Це дало можливість сформулювати уявлення про дії владних структур стосовно церкви та відтворити інституціалізацію самої церкви (зокрема й через посилення інтересу до проблематики) [96, с. 6].

На жаль питання взаємовідносин держави і церкви з точки зору обрання правильної методології дослідження не достатньо висвітлені у наукових розробках, хоча є праці релігієзнавчо-історичного характеру, в яких простежується взаємозв'язок етнонаціональних та державотворчих процесів з релігійно-церковними. У даному контексті уваги заслуговують роботи М. Грушевського, А. Захарчука, А. Колодного, О. Лисенка, І. Луцького, Ю. Федорова, М. Чичеровського, де проаналізовані різні підходи до суті феномену релігії, її ролі у процесі державотворення, впливу на духовно-культурний аспект відродження української нації у процесі переходу суспільства від тотального атеїзму до визнання релігії і церкви. Значення церкви у процесі трансформації світоглядних пріоритетів Української нації та творення якісно нової системи морально-етичних цінностей народу

підкреслюють І. Луцький, О. Каленюк, В. Стецюк. Відносини між державою і церквою в сучасній Україні розглядалися у працях В. Бондаренка, М. Горячої, О. Грицини, А. В.Ковбана, А. Колодного, А. Лесик, Т. Стефанчишина С. Максимчука та ін. На ролі церкви у вирішенні суспільних проблем акцентують увагу О. Гор'ячева, Н. Зайцева-Ціпок, О. Самойленко, М. Чировський, Л. Филипишин. Проте, розробок даної проблематики в обраній нами постановці є обмаль, що стимулює до ґрунтовного дослідження цього питання.

Розглянемо більш детально деякі наукові праці, що так чи інакше торкалися взаємовідносин держави і церкви в Першій Чехословацькій республіці.

Так, зокрема, питанню державно-церковних відносин в Першій Чехословацької республіки присвячений другий розділ публікації про політичні програми 1894-1938 рр. Вчений П. Марек відзначав слабке опрацювання проблем чеського католицизму в програмах політичних партій, так як партійна еліта не цікавилася створенням соціально орієнтованих цілісних і комплексних політичних програм [263, с. 328].

Питання релігійної історії Чехословаччини як частина суспільно-політичному житті республіки приваблювали увагу молодих учених. Відносини Чехословацької народної партії і католицької церкви на прикладі навчально-виховних процесів у школах розглядала Е. Броклова [224, с. 45]. Аналіз формування та організаційного розвитку православного руху в міжвоєнний період провів чеський історик П. Марек [218, с. 69-85]. А ось внутрішнє життя церкви їм розглянуто слабкіше. У цьому відношенні цікавими є праці українського вченого В. Буреги, який висвітлював церковне життя російської еміграції на території чеських земель [251, с. 187-266].

Об'єктом уваги молодих істориків Словаччини стала історія організацій словацьких католиків і євангелістів, їх співробітництво, яке базувалося на засадах політичної автономістської програми, їх вплив на політичне, економічне та культурне життя країни. Так, зокрема, П. Зматло обмежився в

рамках свого дослідження 1929-1938 рр. Він провів аналіз діяльності католиків і євангелістів в Словацькій народній партії та Словацької національної партії, визначивши роль лідера народної партії А. Глінки і лідера словацьких євангелістів М. Разуса [288, с. 299, 294-310].

Окремої уваги заслуговують наукові роботи вітчизняного вченого М. Палінчака, яким, зокрема, розроблено методологію дослідження проблеми взаємовідносин держави і церкви, виявлено їх сутнісні характеристики. Особливу дослідницьку увагу привертає аналіз відносин між державою як інституцією влади і Церквою як інституцією громадянського суспільства в Першій Чехословацькій республіці. Також М. Палінчаком розкривається історія вивчення державно-церковних відносин у політологічному і релігієзнавчому аспектах. Вченим розкривається змістовна наповненість державно-церковних відносин у процесі їх історичного формування і становлення. Аналізуються документи, що безпосередньо стосуються процесів розвитку державно-церковних відносин у Першій Чехословацькій республіці. Аналіз проблеми державно-церковних відносин у цих країнах передбачає дослідження вказаним нами вченим міжнародних документів, які стосуються прав людини і свободи совісті. Також вченим здійснений компаративний аналіз взаємовідносин держави і церкви в Східній і Західній Європі. При цьому, йдеться не про часткові, а про базові принципи, які є свідченням того, що наприклад, розуміння принципу відокремлення Церкви від держави “на Заході” і в багатьох східно-європейських, головним чином - пострадянських країнах, принципово різниться [147;139; 144; 146 та ін.].

Важливо підкреслити органічне включення методології дослідження державно церковних відносин в Першій Чехословацькій республіці до теорію конституційного права та неможливість її існування поза конституційно-правового знання. Їх функціональне співвідношення визначив Д. Керімов: «Якщо теорія є система понять, узагальнюючих конкретні знання про відповідні об'єкти, то методологія являє собою вчення про шляхи, принципи

та методи побудови та практичного застосування саме цієї, а не який-небудь іншої теорії» [92, с. 41].

Конституційне право відрізняється різноманітністю методів наукового пізнання. До них відносяться: історичний, порівняльно-правовий, системний, статистичний, конкретно-соціологічний та ін. Будь-яке велике та значуще конституційно-правове дослідження пов'язане з використанням всієї сукупності або більшості цих методів які системно характеризують історичні або порівняльно-правові аспекти, застосовуючи відповідні методи.

У широкому сенсі слова, методологія дослідження державно-церковних відносин в Першій Чехословацькій республіці збігається з методологією науки конституційного права, і є основою пізнання державно-правової дійсності [7, с. 41]. Таким чином, вважаємо, очевидно, методологія дослідження державно-церковних відносин в Першій Чехословацькій республіці являє собою певну галузь знання, що знаходиться на межі методології, як науки про методи та юридичних наук, зокрема, теорії та історії держави і права та конституційного права. У світлі цього не може здатися випадковим, що видатний югославський теоретик права Р. Лукич при розгляді методології права спеціально виділяє методи пізнання права, методи створення права та методи застосування права [114, с. 45].

Конституціоналізм, з цієї позиції носить універсальний характер, тому що зміст, сутність, цінності та його структурно-функціональні елементи можуть відгравати методологічну роль. Методологія дослідження державно-церковних відносин в Першій Чехословацькій республіці розглядається як універсальна категорія, яка не має специфіки національного застосування. Її універсальність визначається предметом науки конституційного права та сутністю самого конституціоналізму.

Безперечно, первинним відносно дослідження проблем дослідження державно-церковних відносин в Першій Чехословацькій республіці постає *системний метод* пізнання конституційно-правових явищ. Його сутність у юридичній науці полягає в тому, що досліджуване явище розглядається як

певна система, включена до системи більш високого порядку, що виконує в ній певні функції та пов'язана з нею різноманітними зв'язками [179, с. 15]. Можна погодитись із українськими правознавцями, що цей метод є універсальним інструментом пізнавальної діяльності, незамінний у дослідженні складних динамічних цілісностей [42, с. 41-44; 190, с. 19].

Системні дослідження мають на меті виявлення механізму «життя», тобто функціонування та розвитку об'єкта в його внутрішніх і зовнішніх (що стосуються його взаємовідносин із середовищем) характеристиках [11, с. 169]. Тому слід погодитися з висновком про значущість системного підходу для правових досліджень, що дозволяє аналізувати правові явища та процеси з позицій цілісності та взаємозв'язку основних елементів, їх відносин із зовнішнім середовищем, зміни та стабілізації, відновлення та збереження [77, с. 19].

Важливість застосування системного методу для дослідження державно-церковних відносин в Першій Чехословацькій Республіці є закономірною, оскільки цей метод дозволяє визначити не лише зміст права на свободу совісті та віросповідання як цілісної системи в структурі конституційного права Чехословацької республіки досліджуваного періоду, а й визначити роль і місце кожного з елементів цього права, а також характер і особливості їх взаємодії.

До того ж, системний метод має значний внутрішній доктринальний потенціал, оскільки, з одного боку, забезпечує наповнення новим змістом уже наявних правових категорій, а з іншого, – сприяє формуванню нових [43, с. 61], позаяк створює методологічне підґрунтя для нових конституційно-правових досліджень (передусім системних явищ, процесів і категорій в рамках державно-церковних відносин). Цей метод також сприяє впорядкуванню та систематизації іншого методологічного інструментарію, використовуваного для пізнання юридичної природи державно-церковних відносин в Першій Чехословацькій республіці.

Категорію державно-церковні відносини можна й треба розглядати як процес, який отримує цілісні системні характеристики в результаті взаємодії історичних, соціально-економічних, політичних, правових та інших неоднорідних елементів, системні властивості яких виникають в процесі такої взаємодії. Це дозволяє визначити різноманітні зв'язки державно-церковних відносин Чехословацької республіки з тим зовнішнім середовищем, в якому вони існували в досліджуваний період, іншими словами, піддати всебічному аналізу конкретні умови здійснення цих відносин.

Відзначимо, особливою сферою застосування системного методу є діяльність органів влади. Діяльність як предмет управління – те, що підлягає організації в систему функціонування і (або) розвитку на основі сукупності фіксованих принципів [11, с. 169]. Така діяльність може й повинна бути предметом системного аналізу. Система органів влади має високий рівень структурування, тому дослідженню в більшій мірі підлягають функціонально-цільові особливості участі різних органів [93, с. 25] в процесі практичної реалізації державно-церковних відносин. Слід враховувати, що чим нижче ранг організації, тим, як правило, конкретніше поставлені перед нею завдання, а тому більш визначеними можуть бути її цілі. Перед організаціями вищих ієрархічних рівнів зазвичай стоять більш широкі, довготривалі й часто такі, що не мають встановленого алгоритму вирішення проблеми. Тому й формулювання їхніх цілей будуть носити більш загальний характер [214, с. 14].

Таким чином, організаційні передумови та принципи побудови державно-церковних відносин в Першій Чехословацькій республіці підлягають системному аналізу, виходячи зі ступеня визначеності компетенції органів державної влади в досліджуваний історичний період з урахуванням їх впливу на прийняття політично значущих і, отже, більш загальних за своїми цілями рішень.

Системний метод є важливим для розгляду свободи совісті та віросповідання як елемента системи прав і свобод людини та громадянина, а проведення характеристики державно-церковних відносин в Першій Чехословацькій республіці – в системі соціальних процесів досліджуваного періоду. Використання цього методу забезпечує всебічний аналіз правового статусу Церкви та релігійних організацій як юридичних осіб, їх співвідношення з іншими державно-правовими інститутами Першої Чехословацької республіки.

Застосування системного методу звичайно ж не повинно бути обмежене тільки доктринальними аспектами. Прикладне значення системного методу полягає в тому, що він дозволяє здійснити *моделювання* що використовується при формуванні державно-церковних відносин як суспільного, політичного та правового процесів. При цьому моделювання припускає формалізацію, разом з тим не всі елементи реформування державно-церковних відносин можуть бути формалізовані в достатній мірі.

Разом з тим, економічна, політична, соціальна, правова, духовна та ін. системи суспільства, що знаходяться в певному стані та постійно піддаються перетворенню звичайно ж володіють системними ознаками. Основи таких систем формально визначаються в конституції і розвиваються в інших нормативних правових актах. Виходячи з цієї посилки, можна виявити формалізовані фактори, що тягнуть зміцнення й руйнування взаємозв'язків між різними елементами системи державно-церковних відносин та виробити ефективні способи їх реалізації виходячи з досвіду Першої Чехословацької республіки.

Саме тому, існуючі державно-церковні відносини в Першій Чехословацькій республіці з точки зору їх внутрішньої побудови можна охарактеризувати як єдину, організаційну, складну, ціннісно-орієнтовану, ієрархічну, напівзакриту, інформаційну систему, яка створює передумови конкретного еволюційного типу розвитку державно-церковних відносин.

Державно-церковні відносини в Першій Чехословацькій республіці можна охарактеризувати й як своєрідну юридичну модель, динамічну, таку, що враховує мінливість зовнішнього середовища, з якою відбувається інформаційний обмін.

Основними змінними конституційної моделі державно-церковних відносин в Першій Чехословацькій республіці є категорії: належне – можливе – бажане. Дані категорії привабливі тим, що схильні до уточнення при збереженні багатомірності конституційного моделювання. При цьому, на думку Н. Мамітової, створення моделі починається з визначення ідеальних параметрів (в нашому випадку взаємовідносин державі і церкви). Далі встановлюються реальні наявні засоби конституційного регулювання. Формулюється найбільш доцільний тип державно-церковних відносин і визначаються оптимальні шляхи їх встановлення, найбільш ефективні, менш енергозатратні й такі, що скорочують часову відстань до бажаного результату [136, с. 78].

Моделювання проводиться за наявності двох компонентів, що співвідносяться один з одним: фактичних та юридичних державно-церковних відносин. Фактичні та юридичні відносини держави і церкви не збігаються, а їх взаємна підпорядкованість набуває характеру конкуренції. Така конкуренція цілком підтримується, оскільки забезпечує досягнення бажаного стану об'єкта конституційного регулювання шляхом проектування однієї системи на іншу [15, с. 164].

Важливим для дослідження державно-церковних відносин в Першій Чехословацькій республіці видається й *порівняльно-правовий метод*, або ж метод конституційної компаративістики (у юридичній науці нині також утверджується однойменна галузь (напрямок) правових досліджень) [156, с. 189], який дає можливість визначати загальні тенденції розвитку взаємовідносин держави і церкви, реалізації права на свободу совісті та віросповідання, відносин держави та релігійних організацій на основі порівняльного аналізу розвитку аналогічних відносин у різних державах

світу. Водночас саме порівняльно-правовий метод дозволяє виявити не лише загальні тренди розвитку державно-церковних відносин в Першій Чехословацькій республіці, а й підкреслює унікальність, феноменологію таких відносин у кожній окремо взятій державі, включаючи Україну. Адже, як відомо, лексема «порівняння» тлумачиться саме як зіставлення чогонбудь з метою виявлення схожості та розбіжностей [190, с. 21].

Очевидно, що історично сформована система державно-церковних відносин в Першій Чехословацькій республіці чи її складові елементи не можуть бути інсталювані в правову систему нашої держави. Але досвід еволюціонування такої системи взаємовідносин, поміж іншим і неоднозначний або негативний, дозволяє мінімізувати помилки і прорахунки в розвитку державно-церковних відносин в Україні.

Метод конституційної компаративістики видається ефективним і доречним не лише при дослідженні державно-церковних відносин в Першій Чехословацькій Республіці як неподільної єдності, а й у процесі пізнання юридичних властивостей компонентів норм, інститутів та інших складників. Тобто, цей метод залишається дієвим і для синхронного вивчення основних елементів взаємовідносин держави і церкви.

Крім того, цей метод допомагає провести зіставлення юридичних понять, явищ, процесів, виявлення спільних і відмінних рис у державно-церковних відносинах в Першій Чехословацькій республіці. А. Ковбан вказує також на те, що порівняльно-правовий метод є ефективним при з'ясуванні праворозуміння різних світоглядних та релігійних концепцій, виявленні особливостей співвідношення правових та релігійних норм, відносин релігійних та державних інститутів у процесі правового й організаційного регулювання та забезпечення діяльності цього механізму [98, с. 78].

Відзначимо, порівняльно-правовий метод, як і метод конституційної компаративістики, має широкі можливості за умови врахування *історично-ретроспективного методу*. Цей метод розвиває та конкретизує раніше згадуваний методологічний принцип історизму та дозволяє пізнати

закономірності генезису державно-церковних відносин в Першій Чехословацькій республіці. Зокрема, його застосування дозволяє виявити передумови і час виникнення та утвердження державно-церковних відносин, періодизувати основні етапи їх розвитку та вдосконалення, а також визначити передбачувані шляхи їх подальшого генезису в Першій Чехословацькій республіці.

Історико-ретроспективний метод забезпечує ефективність аналізу еволюції прав людини в релігійній сфері в період Першої Чехословацької республіки. Завдяки цьому науковому інструменту дослідник здатний висвітлити матеріал послідовно, в хронологічному порядку, по мірі їх виникнення, що забезпечить об'єктивність дослідження. Саме аналіз різних процесів у державно-церковній сфері в Першій Чехословацькій республіці забезпечить виявлення тенденцій і закономірностей їхнього генезису. Крім того, на цій основі можна простежити наявність чи відсутність наступності в розвитку Церкви і права, і дійти висновку про доцільність або недоцільність використання відповідного історичного досвіду. Так, проаналізувавши розвиток прав і свобод людини, зокрема, свободу совісті та віросповідання в Першій Чехословацькій Республіці, можна зробити висновок про наявність тенденції їхнього постійного розширення і посилення їх захисту.

Важливим методом дослідження державно-церковних відносин в Першій Чехословацькій республіці є й *формально-догматичний, або ж юридичний метод*. Цей метод є одним із найдавніших у державно-правовій науці. Так, свого часу, в середині XIX ст., О. Романович-Словатинський писав, що зміст догматичного методу полягає в групуванні та коментарях чинного позитивного права, наскільки воно витребуване практикою та обов'язкове на час дослідження [167, с. 51].

Попри давні витоки, цей метод зберігає свої особливості не лише в позитивістській, а й у постпозитивістській методології пізнання правової реальності, а в нашому випадку дозволяє пізнавати сутність, зміст і властивості державно-церковних відносин в Першій Чехословацькій

республіці, виходячи із усталених законів формальної логіки. Так, становлення, розвиток та припинення складових державно-церковних відносин Першої Чехословацької республіки відбувалися переважним чином логічно й послідовно, тому знання та використання законів логіки дає змогу прогнозувати основні моделі генезису державно-церковних відносин в Україні на сучасному етапі її розвитку.

В даному контексті надзвичайно актуальне середньовічний суперечка номіналістів і реалістів. Номіналісти виходили з уявлення про те, що загальні поняття («універсалії») – це просто назви. Реально існують не поняття, а окремі речі з їх індивідуальними якостями. Поняття – лише загальні імена, якими позначаються подібні предмети, але які не відображають властивостей і якостей одиничних речей. Реалісти, навпаки, вважали, що загальні поняття існують реально та об'єктивно й передують існуванню об'єктивних речей [193, с. 151]. Даний спір стосується безпосередньо такого поняття, як державно-церковні відносини: чи існує ідея відокремлення церкви від держави від її конкретних втілень і чи можна говорити про реалізацію свободи совісті та віросповідання у разі відсутності відповідних інститутів громадянського суспільства.

Крім того, важливе питання щодо точного змісту поняття державно-церковні відносини: зводиться воно лише до тексту Основного закону, чи включає наступні авторитетні тлумачення або має бути відкритим для раціональної інтерпретації з позицій здорового глузду в його сучасному розумінні.

Так, зокрема, важливим революційним кроком в інтерпретації Біблії стала спроба її раціональної критики в Новий час. Спіноза у своєму «Богословсько-політичному трактаті» поставив ряд проблем, схожих з тими, які дискутуються сучасними конституціоналістами. Для встановлення точного сенсу священних законів він пропонував ввести певну градацію відомостей про них виходячи з їх інформаційної достовірності. У зв'язку з цим він проводив іманентну критику священних текстів (виходячи з їхнього

історичного, логічного та лінгвістичного аналізу); думок пророків (справжніх і тих що приписуються їм), і від них переходив до детального аналізу змісту кожного пророцтва, одкровення й дива (для чого давалися точні визначення цих понять і встановлювалася ступінь достовірності свідчень про них). Він підкреслював необхідність дотримання граничної обережності, щоб «не змішати думки пророків та істориків з думкою Святого Духа й правдою речі» [120, с. 28]. Подібним чином, дилема конституційного закріплення державно-церковних відносин полягає в тому, щоб не підмінити дух або навіть текст конституції її неадекватним тлумаченням.

1.2. Конституційно-правовий статус церкви: теоретичні аспекти

Конституційно-правовий статус церкви визначається перш за все Конституцією держави, Законом “Про свободу совісті та релігійні організації”, Законом “Про освіту”, Законом “Про громадські об’єднання”, Загальною декларацією прав людини, а також іншими документами правового характеру, що мають безпосереднє відношення до релігійних організацій (церкви).

Закон «Про свободу совісті та релігійні організації» був прийнятий Верховною Радою УРСР 23 квітня 1991 р. [161]. До цього взаємини держави й Церкви регулювало Положення про релігійні об’єднання в Українській РСР 1976 р. [157]. Відзначимо, принципова відмінність даного Закону, а також Положення, яка дозволяла говорити про усвідомлення законодавцем необхідності змінити антагоністичну парадигму відносин між державою та Церквою, полягала, зокрема, в наданні релігійним організаціям статусу юридичної особи. Нормативно закріплена в Законі можливість набуття релігійними організаціями статусу юридичної особи (поряд з проголошеною парламентом реституцією колишнього церковного майна) повинна була закласти підвалини для звільнення Церкви від державної опіки, що зберіглась з радянських часів. На думку Г. Друзенко, якби ці законодавчі норми запрацювали в повну силу, сильна, матеріально незалежна Церква, посівши належне їй місце в українському соціумі, невдовзі стала б справжнім соціальним партнером держави [80].

Вивчати практику правозастосування в Україні не просте питання, оскільки часто приходимо до висновку, що чим активніше застосування, тим менше права. Таким чином, метою нашого дослідження є детальний аналіз проблем, пов’язаних з необхідністю тлумачення поняття «церква». Вбачаємо необхідність у з’ясуванні сутності, змісту та структурі конституційно-

правового статусу такого важливого елементу громадянського суспільства в нашій державі, як Церква.

Активізація інтеграційних процесів кінця ХХ – початку ХХІ ст. у світі і, зокрема на європейському континенті, для вироблення єдиних правових стандартів, що відповідають сучасним потребам цивілізаційного суспільного розвитку, вимагають упорядкування та унормування, а можливо й переструктурування національної юридичної терміносистеми [217, с. 99]. П. Флоренський в свій час писав: «Будь-яка наука – система термінів. Тому життя термінів – і є історія науки» [195, с. 45]. Разом із тим, аналіз функціонування юридичної термінології в Україні в усіх її вимірах (процес нормотворення, мовленнєва культура фахівців, упровадження усталених стандартів юридичної термінології на рівні держави) свідчить про непослідовне вживання термінологічних одиниць, порушення мовної цілісності текстів, калькування конструкцій із російської мови, невдалу синонімію, відсутність адекватних юридичних понять, низький рівень мовленнєвої культури (використання русизмів, діалектизмів, полонізмів тощо) [217, с. 100]. Таким чином, в першу чергу треба визначитися із термінологією, яку ми використаємо в подальшому. Отже, почнемо з категорії «церква».

Термін «церква», окрім богословської науки, має широке розповсюдження в релігієзнавстві, історичній, правничій та філософській літературі, що свідчить про його багатогранність. Більшість з існуючих дефініцій, досліджуваного нами поняття на змістовному рівні, включають широке коло вимірів, в яких взаємодіють держава і церква. Водночас не можна забувати і про те, що зміст державно-церковних відносин зазнає постійних змін в процесі державотворення. Значна частина існуючих дефініцій не враховують функціонування державно-церковних відносин у досліджуваному контексті. Все це потребує внесення відповідних коректив у розуміння досліджуваного терміну, особливо в правничій науці.

Не потребує додаткових обґрунтувань твердження про те, що проблема взаємодії держави та церкви – одна з найдавніших в історії людства, і, як показує час, одна із найважливіших. Держава і церква суттєво відрізняються за походженням, цілями, структурою, але водночас вони тісно пов'язані між собою. Ці дві найважливіші інституції мають свою особливу соціальну цінність і значимість [202, с. 5]

Безперечно, у сучасній мовній практиці поняття «церква» має полісемантичний характер, тобто його значення щоразу впливає із контексту. Аналіз історичних наукових джерел свідчить про те, що воно асоціюється з, насамперед, християнським віровченням й може означати певний тип будівлі релігійного призначення, певну спільноту віруючих у Христа, об'єднаних не лише віровченням (догматами, правилами релігійної практики, релігійної поведінки тощо), але й організаційною структурою з відповідною ієрархією. Таку структуру, за вірним твердженням С. Оніщук, як впливає зі змісту представленої у законі дефініції, можна ототожнювати з релігійною організацією, а її в свою чергу вже з церквою, розуміючи при цьому переважно органи управління останньої (котрі і взаємодіють з державою) [137, с. 130]. Разом з тим, подібна думка, на наш погляд, є не зовсім коректною, оскільки сутність державно-церковних відносин таким чином зводиться лише до взаємовідносин спеціально уповноважених державних органів з церковними органами управління, залишаючи поза увагою значну частину правовідносин не тільки щодо поведінки простих віруючих (мирян), котрі за своїми переконаннями вважаються частиною релігійної громади, але й навіть рядових священнослужителів.

У словнику-довіднику з релігієзнавства за редакцією В.М. Шевченка «церква» розуміється як особливий тип релігійної організації, об'єднання послідовників тієї чи іншої релігії на основі спільності віровчення і культу; християнська культова споруда з вівтарем і приміщенням для проведення богослужінь [209, с. 397]. Дещо схоже визначення знаходимо в термінологічному та понятійному довіднику: «церква – це специфічний

соціальний інститут, тип релігійної організації, зі складною, чітко централізованою та ієрархізованою системою стосунків між священнослужителями та віруючими, що продукують, зберігають і передають релігійну інформацію, координують релігійну діяльність і здійснюють контроль за поведінкою людей» [89, с. 405].

На думку вітчизняного вченого М. Палінчака, у релігійній традиції поняття «Церква» використовується наступним чином: по-перше, як дім Божий, тобто приміщення, де збираються віруючі; по-друге, як зібрання для здійснення спільного Богослужіння і по-третє, як спільнота віруючих у Бога і Христа [147, с. 33]. В цьому аспекті, в свій час ще Августин Аврелій вперше провів межу між Церквою земною і небесною, видимою і невидимою [1, с.511, 512]. При цьому, під невидимою церквою він розумів релігійність у душі людини, видима ж Церква на його думку, це певна організація. Земну Церкву він розглядає як релігійну організацію, яка складається з мирян та духівництва та створена на основі догм та обрядів [1, с. 572].

Богослов Гі Бедуел переконаний, що не існує прекраснішої алегорії Церкви в історичному аспекті ніж п'ять видінь «Пастиря Єрми» - книги написаної у II столітті в межах Римської Церкви. Спочатку Церква постає тут як «стариця, що сидить у кріслі у сяючому вбранні і тримає в руках книгу», закликаючи до навернення та покаяння (Видіння I, 2): «Не переставай виправляти дітей своїх, бо я знаю, що якщо вони приносять покаяння з глибини серця свого, то будуть записані в книгах життя разом із Святими (Видіння I,3). Ця жінка не сивіла, як вірить Єрма, а Церква, «літня, оскільки була створена раніше за все інше» (Видіння II, 4). Під час двох таких видінь вона поступово молодіє і стає «гарною, веселою, зовнішньо привабливою», «бо ті, хто покається цілком омолодяться і зміняться» (Видіння III,13). І, нарешті, під час останнього видіння на зустріч виходить молода дівчина, «мов наречена, прикрашена для мужа свого, вся в білому: у білому взутті, у покривалі до самого чола та з шапочкою на голові. У неї було біле волосся» (Видіння IV, 2) [6, с. 92].

В підручнику з релігієзнавства професор М. Закович, під церквою розуміє течію, яка більшою чи меншою мірою виокремилась у самостійні релігії і спирається на певну історичну основу [183, с. 34]. Терміном «церква» позначається організація для керівництва та управління релігійним життям віруючих. Для неї характерні наступні риси: наявність ієрархії; догматики (системи теології); встановленого (канонізованого) культу та канону церковних книг [20, с. 629].

В правничій літературі досить розповсюджена точка зору, з позиції якої церква є типом релігійної організації з складною, чіткою централізованою та ієрархічною системою взаємодії між священниками і віруючими, що здійснює функції вироблення, збереження, передачі релігійної інформації, організації й координації релігійної діяльності та контролю за поведінкою віруючих [203, с. 37].

У філософському словнику соціальних термінів «церква» розглядається як багатозначне поняття: по-перше, це об'єднання віруючих на основі спільного віровчення чи культу; по-друге згідно з християнським віровченням – містичне тіло Христа – спільнота віруючих у Бозі, сполучена словом божим, священноначалом і таїнствами під невидимим керівництвом Бога для вічного життя і спасіння [194, с. 646-647].

М. Суворов характеризував «церкву» як союз людей, які сповідують християнську релігію, на відміну від національних і політичних союзів церква може розглядатися не тільки як спілкування або союз людей, які сповідують вчення Христа, збори або товариство, породжене вірою, але і як дім Божий тобто установа, яка повинна діяти з метою розповсюдження християнської віри і насадження християнського життя між людьми [183, с. 2].

Існує точка зору, стосовно, якої «церква» є типом релігійної організації з складною, чіткою централізованою та ієрархізованою системою взаємодії між священниками та віруючими, що здійснюють функції вироблення,

збереження, передачі релігійної інформації, організації й координації релігійної діяльності та контролю за поведінкою віруючих [203, с. 37].

На підставі вищевикладеного, в рамках тематики нашої наукової роботи, особливу увагу слід приділити категорії «церква», що ми зустрічаємо у текстах нормативно-правових актів України, а також наукових доробках вітчизняних вчених-правників. В контексті досліджуваної проблематики, спостерігається ототожнення категорій «церква» та «релігійна організація». Так, зокрема, у ст. 2 Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» [167] зазначається, що в Україні законодавство регулює лише правовідносини, пов'язані із свободою совісті і діяльністю релігійних організацій. У ст. 5 Закону, констатується, що «Церква (релігійні організації) в Україні відокремлена від держави».

Саме ж визначення терміну «релігійні організації» наводиться у розділі II «Релігійні організації в Україні» в ст. 7. Згідно із Законом «релігійними організаціями в Україні є релігійні громади, управління і центри, монастирі, релігійні братства, місіонерські товариства (місії), духовні навчальні заклади, а також об'єднання, що складаються з вищеназваних релігійних організацій. Релігійні об'єднання представляються своїми центрами (управліннями). На інші організації, утворені за релігійною ознакою, дія цього Закону не поширюється». З такого нечіткого розуміння церкви як релігійної організації випливає, як влучно зазначає вітчизняний дослідник державно-церковних відносин В. Бондаренко, що ми не маємо підстави говорити про «державно-церковні стосунки», оскільки реально цю пару суб'єктів правовідносин, відповідно до чинного Закону, складають зовсім неспівмірні величини – держава, з одного боку, і релігійна громада чи інша релігійна організація, але не Церква як суспільний інститут, – з другого» [22, с.126]. Інакше кажучи, у поточному нормативно-правовому масиві України на сьогодні не існує правового визначення категорії «церква».

Заслуговує на увагу позиція О. Бикова який пропонує внести зміни до Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» визначивши

церкву як самостійне централізоване й ієрархічне об'єднання віруючих із відповідним апаратом управління, створене на основі єдиного віровчення чи культу. Це та інші поняття, які стосуються релігійних відносин, він пропонує закріпити в окремій статті «Визначення основних термінів і понять». На основі наведеного визначення до основних ознак церкви як суб'єкта релігійних відносин слід віднести: по-перше, самостійність та структурованість; по-друге, ієрархічний характер і централізацію управління; по-третє, поділ віруючих на служителів культу та мирян; по-четверте, наявність розробленої догматичної та культової діяльності [8, с. 11].

Питання співвідношення понять «церква» та «релігійна організація» навіть було предметом звернення до Конституційного суду України. Так, зокрема, як зазначено у конституційному поданні, крім терміну «церква» у нормі ст. 35 Конституції України вживається й термін «релігійні організації». За твердженням заявників, на практиці застосування цих положень зазнає певних труднощів, оскільки поняття «церква» як окремий суспільний інститут не є тотожним поняттю «релігійні організації», адже церква і релігійні організації в Україні відокремлені від держави, а школа - від церкви. Аналогічні норми є і в Законі України «Про свободу совісті та релігійні організації» від 23 квітня 1991 року, стаття 1 якого, визначаючи завдання цього Закону, також не ототожнює терміни «релігійні організації» та «церква», що містяться у цій нормі.

На думку суб'єкта права на конституційне подання, наведене дає підстави для неоднозначного розуміння понять «церква» як окремого суспільного інституту і «релігійні організації», з притаманними їм характерними рисами і особливостями. Разом з тим у статті 9 Закону України «Про освіту» поняття «церква» і «релігійні організації» вживаються як тотожні, оскільки за змістом цієї норми релігійна організація – це і є церква, а церква – релігійна організація.

Разом з тим Конституційний суд України так і не дав відповіді на винесене питання, посилаючись на те, що розбіжності щодо суті термінів

«церква» та «релігійні організації», які вживаються передусім у законодавстві, існують, проте їх усунення – повноваження законодавчого органу – Верховної Ради України, а не Конституційного Суду України.

Саме тому, хотілося б звернути увагу на досягнення правової доктрини з досліджуваного питання. Як бачимо, існує чимала кількість конституційних термінів, які слугують для визначення поняття «релігійна організація». Ці терміни є пропорційними до того розмаїття назв, яких вони набули впродовж тривалого процесу розвитку. В лоні християнської релігії, наприклад, всюди прийнята назва «Церква». Інші релігійні спільноти вживають такі назви, як «релігійна організація, об'єднання, товариство» [261, s.54].

Безсумнівно, діапазон значень терміну «релігійна організація» є відносно ширшим. Його визначення як організованого об'єднання прибічників, прихильників цієї релігії найкраще підкреслює сферу діяльності індивіда і релігійного колективу. За вірним твердженням М. Палінчака, своїм радіусом поняття «релігійна організація» охоплює також Церкву, яка є певною категорією релігійного об'єднання зі специфічною для себе організаційною структурою. Ось чому, якщо користуватися терміном «Церква», то поряд з цим, паралельно, слід вживати термін «релігійна організація», або інший можливий його синонім [141, с.50]. На думку польських правників, оптимальним визначенням, якщо не обмежуватися терміном «релігійні організації», є конструкція «Церква та інші релігійні організації», яка застосовується тоді, коли нема явної потреби конкретизації якоїсь із тих організацій або церков [261, s. 7-8].

Ю. Кривенко вважає, релігійні організації слід визначити, як систему різновидів організаційно оформлених релігійних об'єднань, що мають управлінські й виконавчі органи, чітку структуру, яка забезпечується змістом релігійної парадигми і культу. В свою чергу церкву він розглядає як самостійне структуроване релігійне об'єднання з відповідною системою управління, заснованою на ієрархічному принципі з регламентацією відносин всередині нього, а також із релігійними чи світськими

організаціями [106, с. 132]. Натомість, С. Оніщук вважає, що такий підхід, де церква ототожнюється з релігійною організацією та її управлінським ядром, зумовлює характер державно-церковних відносин як взаємодію лише організаційних структур обох суб'єктів цих відносин [137, с. 131].

У Концепції державно-конфесійних відносин в Україні під релігійними організаціями розуміються «об'єднання віруючих на основі єдиного віровчення, якому властиві всі ознаки соціальної групи та яке побудоване згідно з приписами віровчення; це об'єднання має право на набуття статусу юридичної особи з усіма правовими наслідками, що з цього випливають». В цьому ж документі, «церква» є одним із типів релігійної організації і тлумачиться як «структурована релігійна організація, заснована на ієрархічному принципі, з відповідною системою управління та регламентацією відносин всередині організації, з іншими релігійними і світськими організаціями та державою». Крім того, поняття «церква» використовується у згаданій Концепції як означення певного типу релігійних організацій, притаманних, насамперед, християнству (*що в принципі є досить виправданим з історичної точки зору – М.Г.*) [163, с. 70, 71].

Отже, визначення поняття «релігійна організація» у вищезгаданій Концепції є ширшим та чіткішим, ніж те, що зазначене у чинному вітчизняному законодавстві. Підтримуємо думку С. Оніщука, що розуміння церкви, на законодавчому рівні необхідно розширити, оскільки церква без сумніву є соціальним інститутом, яка (так само як і держава), виконує низку соціально важливих функцій, що залежать від типу суспільства й його історичного розвитку [137, с. 131].

На підставі вищенаведеного, вважаємо, що слід практично ототожнювати категорії «церква» та «релігійна організація». При цьому під церквою як соціальним інститутом, слід розуміти не одну церкву, а групу церков, що мають значну суспільну вагу. Такими в Україні традиційно є Православна, Католицька і Греко-Католицька церкви (та їх організаційні структури – митрополії, патріархати тощо). Проте, нормативно,

вищенаведені терміни варто розглядати, керуючись співвідношенням «загальне-часткове». Саме тому, під поняттям «церква» можна, зокрема, розуміти *певний тип релігійної організації, яка складається з структурованої соціальної групи (віруючі), що об'єднана певним віровченням (конфесією) та характеризуються наявністю ієрархічного устрою, самостійністю нормативного врегулювання внутрішньої діяльності.*

В контексті тематики нашого дослідження, відзначимо, науковцями в галузі конституційного права в достатній мірі досліджено питання конституційно-правового статусу людини та громадянина, однак мало уваги приділено дослідженню конституційно-правового статусу церкви та релігійних організацій. При цьому, на наш погляд, слід відрізнити конституційно-правовий статус церкви та конституційно-правове регулювання відносин між державою та релігійними організаціями. Інститут правових норм, що регулює статус та діяльність релігійних об'єднань є комплексним правовим інститутом, який включає в себе правові норми таких галузей права, як: конституційне право, цивільне право, фінансове та податкове право, адміністративне право, кримінальне право. Комплекс правових норм, що здійснюють конституційно-правове регулювання відносин між державою та церквою в їх чисельних проявах є підгалуззю конституційного права. Її особливістю є те, що специфічні суспільні відносини, які складають предмет, регулюються державою

Виходячи з цього, слід звернути увагу на те, що держава і церква суттєво відрізняються за походженням, цілями, структурою, функціями¹ але

¹ Так, наприклад, функції держави є значно ширшими, ніж у церкви – вони охоплюють фактично усі сфери суспільного життя. За засобами державної діяльності – це законодавча, виконавча/управлінська, судова, правоохоронна, інформаційна функції. До внутрішніх функцій належать: вироблення внутрішньої політики держави у різних галузях, регулювання сфери політичних відносин, забезпечення народовладдя; регулювання сфери економічних відносин, створення умов для розвитку виробництва; організація і забезпечення системи оподаткування і контролю за легальністю прибутків громадян та їх об'єднань; гарантування безпеки громадян; зняття і пом'якшення соціальних суперечностей; забезпечення екологічної безпеки і підтримання екологічної рівноваги на території держави; охорона і раціональне використання природних ресурсів; забезпечення охорони конституційного ладу, прав і свобод громадян, законності і правопорядку, охорони довкілля, встановлених і регульованих правом суспільних відносин тощо [197, с. 38].

У свою чергу, церква як інститут, що діє у духовній сфері традиційно пов'язується з виконанням своїх безпосередніх інституціональних функцій, які полягають у реалізації засад віровчення, виконання

водночас вони тісно пов'язані між собою. Ці дві найважливіші інституції мають свою особливу соціальну цінність і значимість [23, с. 5].

Слід зазначити, що серед вчених-теоретиків права та конституціоналістів немає єдиного погляду як щодо розуміння поняття «правовий статус», так і щодо його складових (*sub judice*). Зокрема, в перекладі з латинської мови, слово «статус» означає положення, стан чогонебудь або будь-кого: «статус людини», «статус особи», «статус громадянина», «статус органу» [21, с. 578]. У тлумачних словниках статус визначається як: «правове становище осіб або організацій, установ тощо; становище індивіда або групи осіб щодо інших індивідів або груп у соціальній системі; встановлене нормами права положення його суб'єктів, сукупність їх прав і обов'язків» [21, с. 572].

Поняття «статус» є одним із базових в юридичній науці, оскільки дозволяє визначити місце суб'єктів права в системі суспільних відносин, їх права та обов'язки щодо інших суб'єктів. Статус в конституційному праві має декілька виражень в залежності від ролі, яку він грає у визначенні та фіксуванні положення учасників конституційно-правових відносин і підходів до його характеристик. Але в будь-якому своєму прояві конституційно-правовий статус має якості стійкості, відносної стабільності, внутрішньої узгодженості та системного значення [37, с. 152]. В науці конституційного права статус – це теоретична конструкція, яка поєднує в собі нормативні характеристики, теоретичні уявлення та практику реалізації правових установ [14, с. 11]. Термін «статус» широко використовується як в законодавстві, так і в спеціальній юридичній літературі [37, с. 15, 22-25, 171-194].

За вдалим твердженням З. Макарової, власне юридична категорія «конституційно-правовий статус» дозволяє встановити місце тієї чи іншої

церковних канонів, релігійної обрядово-святкової сфери, ієрархічних висвячування та призначень тощо. Разом з тим, незважаючи на те, що протягом XX – XXI ст. в Україні церква формально усунена від політичної діяльності, вона брала та також бере активну участь у вирішенні соціальних проблем, забезпечуючи комунікативні інтегральні зв'язки в середині суспільства та виконуючи функції соціального контролю [181, с. 302].

інституції в системі розподілу влади, показати всю багатогранність взаємозв'язків між цією інституцією та іншими владними установами [117, с. 2]. Однак, приступаючи до вирішення даної задачі, необхідно, насамперед, розкрити зміст більш загальних правових дефініцій – «правовий статус», «конституційний статус» та «конституційно-правовий статус». Зауважимо, що існування декількох підходів до визначення наукової термінології є загальноприйнятим явищем і у правовій науці, і в конституційному праві. Тож, розкриваючи питання конституційно-правового статусу церкви, необхідно враховувати ключові теоретико-методологічні підходи при його аналізі.

В Україні держава встановлює обсяг прав і обов'язків будь-яких організацій, у тому числі і релігійних, визначаючи їх функції. Релігійні організації не виключені із сфери дії державних законів.

Надаючи правового статусу церкві брались до уваги такі конструктивні положення: 1) неухильно дотримуватись конституційних гарантій свободи совісті і не допускати її обмеження; 2) засуджувати спроби використання релігії проти інтересів суспільства; 3) не можна усувати церкву, яка виконує виключно релігійні функції, від тих складних проблем, що хвилюють людство; 4) регламентувати права на свободу висловлення і поширення релігійних і вільнодумних поглядів, передбачити гарантії, які б виключали будь-які форми переслідування за релігійні переконання і які запобігали ображанню почуттів віруючих і невіруючих.

Чимало вітчизняних та зарубіжних дослідників (М. Матузов, А. Лебедев, Ю. Тодика, О. Тодика, Н. Шукліна), термін «правовий статус» та «правове положення» зазвичай вживають як синоніми та використовують для характеристики місця суб'єкта в правовому суспільстві. А. Сирота, з цього приводу зазначає, що: «Незважаючи на різні підходи до даного явища, різницю у поглядах на поняття цього юридичного феномену, усі автори єдині в тому, що правовий статус будь-якого суб'єкта правових відносин є

відображенням і закріпленням у праві його реального, фактичного становища у системі суспільних відносин» [160, с. 109].

В конституційному праві категорію «статус» найбільш повно досліджувала Н. Богданова, яка вказувала на те, що статус в конституційному праві має декілька втілень залежно від ролі, яку він відіграє у визначенні і фіксуванні учасників конституційно-правових відносин і підходів до його характеристики. В будь-якому своєму прояві конституційно-правовий статус має такі якості, як: стійкість, відносна постійність, внутрішня узгодженість та системо утворююча значущість [14, с. 3].

Слід зазначити, що як для вчених теоретиків права, так і конституціоналістів не має єдиної точки зору у розумінні такої категорії як «правовий статус». Так, в словнику термінів з конституційного права термін «правовий статус» зазначається як встановлена нормами права сукупність прав, обов'язків і відповідальності його суб'єктів – громадян, органів влади, установ, організацій та ін. [211, с. 381]. Тут же термін «конституційний статус» П. Шляхтун розуміє як встановлену нормами конституції сукупність прав, обов'язків і відповідальності суб'єкта конституційного права [211, с. 207]

В. Четвернін визначає правовий статус як «юридично закріплене постійне становище суб'єкта певного виду в суспільстві і державі. Правовий статус, на його думку, складається із первинних прав та юридичних обов'язків. Інакше кажучи, права та обов'язки, що становлять правовий статус суб'єкта, – це такі права та обов'язки, які постійно, завжди існують у кожного суб'єкта певного виду» [204, с. 155].

Н. Оніщенко під категорією «правовий статус» розуміє систему законодавчо-встановлених та гарантованих державою прав, свобод, законних інтересів та обов'язків суб'єкта суспільних відносин [187, с. 366]. В. Корельський розглядає правовий статус як багатоаспектну категорію, що, по-перше має загальний, універсальний характер, включає статуси різних суб'єктів правовідносин: держави, суспільства, особи тощо; по-друге

відображає індивідуальні особливості суб'єктів і реальне положення їх у системі багатоманітних суспільних відносин; по-третє, правовий статус не може бути реалізований без обов'язків, що кореспондуються правам, без юридичної відповідальності в необхідних випадках, без правових гарантій; по-четверте, категорія правовий статус визначає права і обов'язки суб'єктів у системному вигляді, що дає змогу здійснити порівняльний аналіз статусів [186, с. 67]. А. Панчишин наводить класифікацію правового статусу за суб'єктами, поділяючи їх на: а) фізичних осіб; б) юридичних осіб; в) держави; г) іноземців, осіб без громадянства; д) статус біженців; е) статус українських громадян, які перебувають за кордоном; є) професійний та посадовий статус [153, с. 97].

Отже, правовий статус слід розуміти як юридично закріплене становище суб'єкта, що в свою чергу, деякі з науковців використовують як синонім терміну юридичний статус. Однак в нашому дисертаційному дослідженні ми використовуємо саме категорію «правовий статус».

Досліджуючи загальнотеоретичні засади правового статусу суб'єкта права, І. Окунев виокремлює такі його складові частини, як: 1) правосуб'єктність; 2) система прав, обов'язків та законних інтересів; 3) система гарантій прав і обов'язків суб'єктів права; 4) юридична відповідальність. При цьому дослідник вважає, що така конструкція правового статусу: по-перше, може мати універсальний характер, що дозволяє утворювати її на основі конструкції правового статусу суб'єкта права конкретної галузі права; по-друге, здатна виступати як універсальна основа правового регулювання правового статусу суб'єкта права; по-третє, може застосовуватися до конкретних видів правового статусу суб'єктів права [134, с. 11].

А. Колодій та А. Олійник дотримуються позиції, за якою найповнішою вважають структуру правового статусу, яка містить такі елементи: 1) статутні правові норми та правові відносини; 2) суб'єктивні права, свободи і юридичні обов'язки; 3) громадянство; 4) правові принципи і юридичні

гарантії; 5) законні інтереси; 6) правосуб'єктність; 7) юридичну відповідальність [101, с. 137].

Розділяємо позицію Б. Дамдінова, який вважає, що конституційний статус визначають нормативні характеристики, закріплені в Конституції, для суб'єктів правовідносин одного роду (типу) він є загальним. Конституційно-правовий статус ширший за змістом від конституційного і передбачає характеристики, що містяться, крім Конституції, в нормах інших джерел конституційного права. Цей вид статусу враховує видові особливості суб'єктів правовідносин одного роду (типу) і в цьому сенсі він є синонімом до спеціального правового статусу. Останньому властива найбільша широта параметрів, визначена джерелами різних галузей права. Отже, «найбільш загальний обсяг має правовий статус, основу якого складає конституційно-правовий статус, ядром якого є конституційний статус» [72, с. 15].

Отже, ми бачимо, що практично для всіх галузей права поняття «статусу суб'єкта права» є фундаментальним, воно розкриває основні галузеві інститути, оскільки поняття «суб'єкт права» та «суб'єкт правовідносин» розглядається в якості тотожних. Вважаємо, даний підхід слід використати і в дослідженні проблеми конституційно-правового статусу церкви у державі.

Слід зауважити, що в юридичній літературі відсутня будь-яка термінологія стосовно відносин, які виникають між церквою і державою. Багатогранність предмету дослідження не співпадає з розглядом цих відносин різними дослідниками. Здебільшого, дослідники вивчають державно-конфесійні відносини в межах соціологічного, а не формально-юридичного підходу. Наприклад, І. Кісліцин використовує термін «форма взаємовідносин» і розглядає не юридичний статус, а сукупність державно-конфесійних відносин в їх динаміці [97, с. 3-4]. Л. Морозова і О. Мірошникова виділяють «моделі державно-церковних відносин», з врахуванням цього Л. Морозова поняття «правовий статус» і поняття «модель державно-церковних відносин» використовує в якості синонімів

[124, с. 8; 123, с. 96-97]. Термінологічна невідповідність правових категорій породжує проблеми в класифікації видів правового стану релігійних організацій у державі, так як більшість дослідників відмежовується від принципу єдності класифікації, та змішуючи правовий статус релігійної організації з принципами державно-конфесійних відносин [106, с. 131].

Таким чином, говорячи про конституційно-правовий статус церкви, ми говоримо, в першу чергу про державно-церковні відносини в той чи інший історичний період. Саме тому, ми погоджуємось з думкою М. Палінчака, який зазначає, що відносини держави і церкви беруть свій початок ще з Римської доби. Римська імперія оголосила себе «вічною» і «нетлінною», «земним Богом», який дарує людству всі блага». «Рим пропонував «мир» і «справедливість» усім людям і народам, над якими панував. Він стверджував, що остаточним втіленням «гуманності» всіх людських цінностей і досягнень» [149, с. 123-124]. Не слід також забувати про Міланський едикт, датований 313 роком, який виданий августами Римської імперії Костянтином і Лікінієм. Цей документ надавав право «християнам і всім іншим повну волю (*liberam potestatem*) додержуватись тієї релігії, якої хто може і якої вважає для себе найліпшою» [19, с.163] Фактично, завдяки цьому едиктові християнство стає офіційною релігією Римської держави, з усіма позитивними та негативними наслідками цього статусу. До прикладу, у правовому полі церква здобула право отримувати заповіти на свою користь, звільняти священиків з муніципальних закладів, також використовувати монограму Христа на монетах і навіть військових хоругвах [12, с.315]. Текст Міланського едикту зберігся лише у Церковній історії Євсевія, що дозволило ряду вчених оспорювати авторство Костянтина, його роль у виданні едикту, а також місце появи і форму цього важливого документа. Міланський едикт є, насамперед, юридичним документом, який не може бути кимось скасованим і який у подальшому став підґрунтям для розробки правових норм з цієї проблеми. Отже, саме Міланський едикт встановлює основи формування специфічного статусу християнської церкви, основною рисою якого є

протиставлення християнства іншим релігійним об'єднанням, його винятковість порівняно з ними. Едиктом також проголошено тотожність християнства (як віровчення) і церкви (як організації) [158, с. 329].

Нормативне ж підґрунтя оформлення правового статусу церкви закріплено в кодифікації здійсненій візантійським імператором Феодосієм II Великим. Дана кодифікація стала першою офіційною кодифікацією імператорських конституцій та вмістила в собі 16 книг, в яких було зібрано всі імператорські укази (едикти), починаючи від Костянтина Великого, аж до появи *Corpus juris civilis*. Саме в цих едиктах закріплювався особливий правовий статус церкви «Кодекс Феодосія дозволяє виділити цілий ряд напрямків релігійної політики імператорів та деякі особливості Християнської релігії в Пізній імперії. Як зазначає Л. Попсуєнко [159, с. 11] результати оцінки значення Кодексу Феодосія в імператорському законодавстві про церкву, дають право сказати, що він є першою пам'яткою права, в якому релігійні питання є не лише предметом правотворчості, але й виділені в окрему групу. Усі вони зібрані у книгу XVI, що має назву «Про універсальну або католичну церкву». У Кодексі зазначається, що християнською церквою є церква нікейська, що вона є частиною державного апарату, частиною держави, організацією, що не може існувати окремо від держави, оскільки питання її культу, внутрішньої структури та ієрархії вирішуються імператором.

Беручи за основу історичні умови формування правового статусу Церкви в системі державно-правових режимів можна виділити наступні моделі державно-церковних відносин:

1. Цезарепапізм (*лат. caelsar – цезар, papa – папа*). Виявляє себе як політика світської влади, спрямована на підпорядкування собі всього церковного життя; поєднання в особі державного правителя вищої світської і духовної влади. Ґрунтується на принципі «відділення церкви від держави», де церква виступає відносно незалежною інституцією відокремленою від світської влади та має свободу у вирішенні своїх завдань.

Класичними прикладами такого правління є Візантія, де імператори збирали церковні собори, вирішували догматичні суперечки, призначали чи знімали патріархів, митрополитів тощо. Цю модель перейняла Російська імперія, де з XVIII ст. і до початку XX ст. главою Православної Церкви був імператор (імператриця). Церква стає одним з інститутів державної бюрократичної системи, а духовенство – особливим прошарком суспільства зі своїми правами та пільгами (непідсудність світському суду, звільнення від податків, військової повинності тощо).

2. Держави з офіційно узаконеною і фактично панівною Церквою, або державною Церквою. Цей вид правового статусу Церкви характеризується тим, що Церква фактично входить до складу державного апарату та виконує відповідні функції. Існує в таких країнах Європи, як Ватикан, Ліхтенштейн, Монако, Польща, Данія, Ісландія, Англія, Шотландія, Норвегія, Греція, Фінляндія, деяких кантонах Швейцарії. Гарвардське дослідження 2000 р. засвідчило, що з 188 держав світу 75 визнали те чи інше віровчення офіційним [265, р. 2]. В Ісландії стаття 62 Конституції Республіки встановлює: «Євангелічно-Лютеранська Церква є державною церквою, що має підтримку і заступництво держави». У статті 2 Конституції Норвегії встановлено, що євангельська лютеранська релігія є офіційною державною релігією. Всі витрати з управління Церквою Норвегії покриваються державою та муніципальною владою за рахунок державних податків. У Швеції глава королівського дому є офіційним главою Лютеранської Церкви.

3. Держави з визначеною традиційною релігією (конфесією) в суспільстві, яка посідає пріоритетне становище серед інших віросповідань. Для цього типу відносин характерне збереження державної підтримки та привілеїв окремих церков. Наприклад, сучасна Німеччина, де держава хоч проголошує нейтральність і толерантність до різних релігій, виявляє певну відмінність у ставленні до релігійних організацій залежно від їхньої чисельності та впливу на суспільне життя. Подібними є державно-церковні відносини в Японії, Австрії, Перу.

4. Держави з конституційно узаконеним відокремленням Церкви (релігійних організацій) від держави та школи від Церкви. Державу без державної релігії називають світською, або секулярною. Така модель була характерна для колишніх країн соціалістичного табору, де законодавство теоретично гарантувало свободу совісті, а реально віруючі зазнавали дискримінацій. «Атеїзація» державної політики призводила до значних порушень прав людини. Церкви як суспільні інституції активно використовувалися владою у внутрішній та зовнішній політиці. Україна, згідно з чинним законодавством, належить до цієї групи країн, де стан правового статусу Церкви в державі характеризується відокремленням в цілому Церкви від держави. До цього переліку входить значна частина постсоціалістичних країн (де ідеологія атеїзму загальмувала розвиток Церков, які ще й тепер не змогли подолати наслідки деструктивного впливу та забезпечити свій вплив на більшість громадян), а також Франція, США. Ознаки такого виду правового статусу Церкви в системі державно-правових режимів можна визначити положенням Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» [86], де у статті 5 говориться: «Держава не втручається у здійснювану в межах закону діяльність релігійних організацій, не фінансує діяльність будь-яких організацій, створених за ознакою ставлення до релігії. Усі релігії, віросповідання та релігійні організації є рівними перед законом. Встановлення будь-яких переваг або обмежень однієї релігії, віросповідання чи релігійної організації щодо інших не допускається».

У цьому ж Законі (ст. 5) йдеться про те, що «в Україні здійснення державної політики щодо релігії і Церкви належить виключно до відання України», а «релігійні організації не виконують державних функцій». Стаття 6 Закону встановлює принцип відокремлення школи від Церкви (релігійних організацій).

Як уже зазначено вище, ч. 3 ст. 35 Конституції встановлює, що церква і релігійні організації в Україні відокремлені від держави, а школа – від

церкви. Проте безліч фактів свідчать про те, що в нашій державі фактично існує модель державно-церковних відносин, за якої православне віросповідання посідає пріоритетне становище серед інших. Так зокрема, в преамбулі Конституції України зазначено, що Верховна Рада України від імені Українського народу – громадян України всіх національностей, усвідомлюючи відповідальність *перед Богом (курсив мій – М.Г.)*, власною совістю, попередніми, нинішнім та прийдешніми поколіннями, приймає цю Конституцію – Основний Закон України [102]. За вірним твердженням П. Богомазова, посилення на Бога в тексті Конституції України є чимось випадковим, на що юрист не повинен звертати увагу. Навпаки, можна з повною підставою говорити про Бога як юридичний, точніше конституційний концепт, який, якщо глибоко задуматися, повинен мати колосальний вплив на правову систему України. Враховуючи, що за даними Держкомнацрелігії найбільш поширеною релігійною організацією в Україні залишається православ'я, яке становить 51,2 % від загальної мережі релігійних організацій України, то стає зрозумілим, що, приймаючи у 1996 р. Конституцію, відповідальність перед Богом розумілась саме у православному контексті [16, с. 142].

1.3. Конституційні основи відносин Першої Чехословацької республіки та релігійних організацій

Конституційно-правові засади відносин Першої Чехословацької держави та релігійних організацій є наслідком зміни конституційного статусу власне самої Чехословацької держави в досліджуваний нами період.

Серед фахівців немає повної згоди, що саме слід розуміти під відокремленням Церкви від держави. Важливо, що на Заході зазвичай говорять не про відокремлення Церкви від держави, а про відокремлення церкви і держави. Тим самим підкреслюється рівноправність суб'єктів цих відносин, а не взаємини сюзеренітету-васалітету. До того ж правознавці майже одностайні: якщо під «відокремленням» розуміти стан, за якого держава не має з Церквою нічого спільного то такої правової і суспільно-культурної ситуації ми не знайдемо ніде в Західній Європі. Відокремлення тут означає, що держава не ототожнює себе з жодною з релігій чи Церков, не покладає на Церкву здійснення державних функцій, не втручається у її внутрішні справи й обидві інституції поважають автономію одна одної в належних їм сферах: Церкви не наділяються політичною владою, а держава зберігає нейтралітет щодо релігійних організацій, не виступає від імені або проти котроїсь із них. Держава не примушує своїх громадян діяти на користь певної Церкви, не визначає її внутрішній канонічний устрій. При цьому нейтралітет держави практично завжди доброзичливий стосовно Церкви. Держава не лише поціновує соціальну працю релігійних інституцій, а й виявляє велику повагу до самої релігії, яка відіграє важливу роль у духовному і моральному розвитку суспільства [147, с.43-44].

На основі вищезазначеного, ми вважаємо, що вживання термінів «відокремлення церкви від церкви», «відокремлення церкви і держави» має конкретне відношення до певного історичного періоду, в якому домінують

значення відіграла держава або церква. Тому досліджуючи проблематику з питань відносин між Першою Чехословацькою державою та релігійними організаціями коректним вважаємо використання терміну «відокремлення церкви від держави». Оскільки, відокремлення церкви від держави – це стан взаємного невтручання держави у справи церкви і церкви у справи держави, що в свою чергу є гарантією забезпечення свободи релігії.

Наявність чи відсутність конституційного положення відокремлення церкви від держави в Першій Чехословацькій республіці, не вичерпує специфіку державно-церковних відносин. Реально ці відносини будуються в залежності від історичних, політичних, конфесійних та культурних традицій кожного окремого регіону. Саме тому, вважаємо за доцільне звернутися до змісту основних нормативних документів, що визначили особливості конституційного статусу: Першої Чехословацької республіки (держави) та релігійних організацій (церкви).

Незалежна Чехословацька держава була проголошена 28 жовтня 1918 року. Проте процес встановлення кордонів тривав аж до 1920 року. Версальський мирний договір від 28 червня 1919 р. встановив кордон між Чехословаччиною та Німеччиною. Згідно ст. 82 за основу чехословацько-німецького кордону було взято попередній кордон Австро-Угорщини з Німеччиною з невеликим зміщенням на користь Чехословаччини. Сен-Жерменський договір від 10 вересня 1919 р. визначив кордон з Австрією, а Тріанонський договір від 4 червня 1920 р. встановив кордон з Угорщиною.

За Сен-Жерменським договором до складу Чехословаччини була включено і Закарпаття. Близько третини населення Чехословаччини в кордонах, визначених мирними договорами, складали національні меншини – німці, угорці, українці та поляки. Правове положення національних меншин, в державах-спадкоємицях Австро-Угорщини було визначено спеціальним, так званим, Малим Сен-Жерменським договором [88, с.48-49]. Таким чином, в результаті об'єднання, до складу першої Чехословацької Республіки ввійшли Чехія, Моравія, частина Сілезії та Підкарпатська Русь

(Закарпаття), які між собою були досить різними, не тільки у відношенні етнічної, історичної, але також і релігійної приналежності.

29 лютого 1920 р. парламент Чехословацької Республіки прийняв Конституцію держави. До третього параграфу Конституції були включені статті 10 – 13 Сен-Жерменського договору, які визначали основи статусу Підкарпатської Русі у складі Чехословаччини. Включенням до Конституції статей Договору Чехословаччина формально виконала взяті на себе міжнародно-правові зобов'язання. Згідно з цими положеннями Сен-Жерменського договору Підкарпатська Русь була визначена як автономна одиниця з найширшими самоврядними повноваженнями, які тільки можливі при збереженні єдності Чехословацької Республіки [182, с. 20 – 21]. Остання взяла на себе зобов'язання у межах кордонів, визначених міжнародною спільнотою, забезпечити відповідну автономію та гарантувати їй найширші права на самоврядування, які б не суперечили цілісності метрополії. «Чехословаччина зобов'язується, що зорганізує територію південнокарпатських русинів в кордонах, визначених головними союзними і об'єднаними державами, в межах Чехословацької держави як адміністративну одиницю, – йдеться в статтях договору, – а також їй буде надано найширше самоуправління, сумісне з цілісністю Чехословацької держави» [32, с. 3]. Таким чином, в умовах становлення Першої Чехословацької республіки постало питання про захист національних інтересів у всіх сферах суспільного життя, в тому числі й державно-церковній.

Не можна не відзначити, що нова держава проголосила рецепцію всього об'єму попереднього австрійського та угорського права. Зазначена рецепція розповсюджувалась і на конфесійне право. З 1867 р. монархія Габсбургів представляла собою дуалістичну імперію. Австрія та Угорщина були визнані суверенними частинами єдиної держави. Главою держави був імператор, який в Угорщині мав титул короля. Влада імператора обмежувалась в Австрії рейхсратом, а в Угорщині - сеймом. В двох частинах

імперії діяли різні закони. Проголошена Національним комітетом рецепція австрійського і угорського права означала, що в різних регіонах єдиної Чехословацької держави зберігали силу різні законодавчі акти. Адже, раніше Чехія, Моравія і Сілезія входили в австрійську частину імперії, а Словаччина і Підкарпатська Русь - в угорську [26, с.20].

Наприкінці XVIII ст. починають реформуватися основні типи відносин між церквою і державою, які існують і донині, ґрунтуючись на таких основних принципах:

1) віротерпимість (нетерпимість), за якої одна чи кілька релігій мають привілейований стан, а всі інші оголошуються терпимими (чи нетерпимими);

2) свобода віросповідань, за якої всі релігії рівні між собою, а людина вільна у своєму виборі конфесії та відправленні релігійного культу;

3) свобода совісті, яка, окрім проголошення рівності всіх релігій між собою, дозволяє особі не лише вільно обирати будь-яку релігію, але й бути невіруючою. Нині приблизно третина держав проголосили у своїх основних законах принцип свободи совісті [170, с. 64-65].

Першими кроками чехословацького уряду була спроба відокремити церкву від держави. У першому викладі нової Чехословацької державної ідеології (у Вашингтонській Декларації 1918 р.) коротко згадується про відділення церкви від держави. Перший президент Чехословаччини Т.Масарик, звертаючись до Національної Асамблеї на першій річниці Чехословацької незалежності, закликав до відділення церкви від держави на зразок того, як це зробили Сполучені Штати та інші демократичні держави, що звільнить державу від церковної влади, запровадженої Австрією [241, с.134]. Плакаючи утвердження демократії, президент сповідував ідею відокремлення церкви від держави, але не відходу від релігії, а навпаки: свої політичні позиції він будував на вірі у духовність людини як найвищій її цінності й розвивав ідею «релігійної демократії» [128, с. 20]. Прийняття ряду

антиавстрійських законів в перші роки Чехословацької Республіки було зумовлено, насамперед антикатолицькою ідеологією чехословацького уряду.

Ще до того, як в парламенті обговорювалися питання розриву зв'язків між державою і церквою, ним були прийняті закони, які показували суперечливі відношення з цього питання. Після прийняття закону č 50/1919 Зб. про відкриття Масариковського університету в м. Брно без богословського факультету, в парламенті виникли дебати, в результаті чого був відкритий Кирило-Мефодіївський богословський факультет в м. Оломоуц та євангельський богословський факультет в Празі – обидва фінансовані державою. Такий підхід держави являє собою різке розходження з проголошеним розривом.

Неможливо обійти увагою події, що відбувалися у приєднаному автономному утворенні – Підкарпатській Русі, яка у відносинах між державою і церквою мала дещо відмінний характер від позицій Чехословацької Республіки в цілому. Конституція Чехословацької Республіки надавала досить широкі права майбутньому Союму Підкарпатської Русі. Згідно з нормами Конституції, Союм міг приймати закони, які стосувалися питань мови, релігії, освіти, а також функціонування місцевої адміністрації. Ці закони мали основну силу на території автономії, навіть якщо вони суперечили актам, прийнятим Народними Зборами Чехословаччини. Окрім цього, Союму було надано право приймати спеціальні закони, які стосуються Підкарпатської Русі та діють на її території, у випадку надання йому такого права парламентом Чехословаччини і якщо прийняті закони не суперечать чинному законодавству Чехословацької Республіки [152, с.131].

Розкриваючи питання конституційного закріплення свободи совісті та віросповідання в першій Чехословацькій республіці, варто зазначити, що передумовою подальшого розвитку державно-церковних відносин з моменту виникнення Чехословацької Республіки були, зокрема, католицькі документи ХІХ ст. До них відноситься, енцикліка *Quanta cura* з 1864 року, з якої був

опублікований також перелік помилок, характерний для тієї епохи. Вже з перших днів існування Першої Чехословацької республіки, Національний комітет видав звернення «чехословацькому народові», а також прийняв перший закон республіки, який відображав рецепцію австро-угорського порядку. Ним закріплювалось наступне: «Щоб був збережений взаємозв'язок колишнього правового порядку з новим положенням, щоб не почалися заворушення і був проведений спокійний перехід до нового державного життя, Національний комітет ім'ям чехословацького народу як вищий державний виконавчий орган наказує: «Всі колишні земські та імперські закони і постанови тимчасово залишаються в силі»» (ст.2) [246, s.37]. Саме ця стаття першого закону молодій республіці стала основою для подальшого розвитку чехословацького законодавства.

Відзначимо, що дана рецепція поширювалась також на конфесійне право. Оскільки, після падіння монархії, єдиною можливою формою співіснування церкви та держави було саме закріплення на законодавчому рівні стану відокремлення церкви від держави. Одним з невідкладних завдань у новій Чехословацькій республіці було врегулювання відносин між державою та церквою, яке в першу чергу, означало налагодження відносин між цими інституціями.

Цілком слушною з цього приводу є думка вітчизняного вченого М.Палінчака, що режим відокремлення церкви від держави передбачає правове регулювання діяльності релігійних організацій, що й забезпечує певний баланс державно-церковних відносин і дозволяє співпрацювати церкві і державі у вирішенні соціальних питань, а свобода совісті підлягає лише обмеженням, необхідним для охорони громадської безпеки, порядку, здоров'я, моралі, а також прав і свобод інших осіб[142, с. 32]. Найбільш дискусійним питанням, яке обговорювалось в тогочасних політичних колах, було те, який статус матимуть дані інституції в результаті їх відокремлення. В основному спори велись стосовно церковного майна, освіти, сімейних відносин та ін. Проте, політиками не було досягнуто консенсусу, оскільки,

думки з цього приводу були розбіжними. Таким чином, до парламенту не було надіслано ні колективного, ні індивідуального проекту Закону.

Конкретну пропозицію щодо внесення змін до конституційного закону «Про статус громадя» [256, s. 40], подав представник соціалістичної партії А. Бучек в березні 1919 року. Ця пропозиція викладалась у таких основних положеннях: «Церква і держава відокремлені один від одного. Чеська держава забезпечує своїм громадянам право вільно здійснювати релігійні обряди. Всі релігійні конфесії є рівними перед законом» (ст.3); «ніхто не може бути примушений до будь-якої релігії чи виконання будь-яких релігійних обрядів» (ст.4); згідно 6 статті ліквідовувались монастирі та переходили у власність держави (ст.7); пропонувалось, щоб свідоцтво про народження, одруження, смерть видавав окружний уряд; «освіта є світською, безоплатною та базується на результатах наукової діяльності. Церковні школи заборонені. Ті кому належить шкільна будова, можуть на прохання церкви або релігійної організації дозволити, щоб шкільні приміщення використовувалися для навчання релігії, але в час, що не співпадає зі звичайним навчанням і таким чином, щоб це не впливало на світський характер школи» (ст.11)

Проект змін А.Бучека був переданий конституційному комітету Національних зборів [256, s.39-40]. Проте, враховуючи події, що відбувались в тогочасній Чехословаччині, політична більшість парламенту вирішила відступити від плану конституційного закріплення відокремлення держави від церкви. Внаслідок чого, парламентом було досягнуто згоди у вирішенні всіх церковних питань в індивідуальному порядку. Була створена комісія як дорадчий орган при Міністерстві освіти та Міністерстві закордонних справ, в повноваження якої входили питання взаємовідносин держави і церкви. Основним завданням даної комісії було вивчення державно-церковних відносин, що в результаті досягнення взаємної згоди обох міністерств мало проявитись у прийнятті відповідного закону. Комісія з питань відокремлення держави від церкви поступово розробляла нові положення закону які

стосувалися державних свят, місць богослужінь та питань, які пов'язані з кладовищами. Однак, до обговорення цих положень Церква не долучалась [248, s. 39].

Досить цікавою була позиція Уряду, ним було створено т.зв. Комісію (під головуванням проф. канонічного права А. Гобзи) по розмежуванню держави та церкви. Завданням, якої було поетапне вирішення церковно-політичних питань, щодо відокремлення вищезгаданих інституцій. В 1920 р. замість Комісії по розмежуванню був організований консультативний орган для вирішення церковно-політичних питань, у якому були представники конфесій, міністерств та політичних партій.

Неможливо обійти увагою події, що відбувалися у приєднаному автономному утворенні – Підкарпатській Русі, яка у відносинах між державою і церквою мала дещо відмінний характер від позицій Чехословацької Республіки в цілому. Конституція Чехословацької Республіки надавала досить широкі права майбутньому Союму Підкарпатської Русі. Згідно з нормами Конституції, Союм міг приймати закони, які стосувалися питань мови, релігії, освіти, а також функціонування місцевої адміністрації. Ці закони мали основну силу на території автономії, навіть якщо вони суперечили актам, прийнятим Народними Зборами Чехословаччини. Окрім цього, Союму було надано право приймати спеціальні закони, які стосуються Підкарпатської Русі та діють на її території, у випадку надання йому такого права парламентом Чехословаччини і якщо прийняті закони не суперечать чинному законодавству Чехословацької Республік [152, с.131].

Вирішальним етапом в питанні відокремлення церкви від держави стало обговорення конституції Чехословацької Республіки. Аналіз історичних джерел дає підстави стверджувати, що конституційно-правовий статус церкви в Першій Чехословацькій республіці вперше був регламентований в Конституційній Хартії Чехословацької Республіки під назвою «Конституційна Грамота», ухваленій тимчасовими національними

зборами 29 лютого 1920р., що набрала чинності 6 березня 1920р. Вона фактично стала першою конституцією новоствореної Чехословацької Республіки [111, с.6].

Конституційна Грамота складалася з трьох частин: Вступного закону до Конституційної хартії, власне Конституційної хартії та Закону про принципи мовного права. Усі ці частини містили положення, що регулювали різні аспекти правового статусу Підкарпатської Русі. Зокрема в ст. 2, Вступного закону до Конституційної хартії зазначалось, що закони Союму території Підкарпатської Русі, як і закони ЧСР, не повинні суперечити Конституційній хартії, її частинам і законам, які змінюють або доповнюють її, а приймати рішення з цього приводу буде Конституційний суд [130, с.268].

Основний закон держави структурно складався зі 134 параграфів, що поділялися на шість розділів: загальні положення; законодавча влада, склад та повноваження Національних Зборів і обох палат; влада уряду та виконавча влада; судова влада; права, свободи та обов'язки громадян; захист національних меншин, релігія [286, с. 255 – 267;].

Оскільки Конституція є головним нормативно-правовим актом, який регламентує модель державно-церковних відносин в країні, особливий інтерес, в рамках нашого дослідження становить п'ятий та шостий розділ. Зокрема, розділ п'ятий «Права і свободи, а також обов'язки громадян» закріплював рівність усіх перед законом незалежно від статі, професійної діяльності, мови, національності, віросповідання; свободу особи, слова, думки, віросповідання, друку, зборів; недоторканність житла, майна; право петицій; таємницю листування та інші демократичні принципи (пар. 106 – 125). Конституція закріплювала верховенство норм міжнародного права над національним законодавством (пар. 106). Параграфи 111 та 127 встановлювали обов'язки громадян Чехословаччини, а саме: сплату визначених відповідними законами податків та проходження загальнообов'язкової військової підготовки з метою захисту держави (пар. 111 – 127) [221].

Народними зборами (владою Тусара) в лютому 1921 року, був запропонований параграф 121 наступного змісту: «Між державою і церквами нехай буде стан розриву». На перший погляд тут очевидна дилема автора проекту. Відділення церкви від держави є основною програмною вимогою, і як така, не може не бути в проекті Конституції, однак вищезгадані та інші обставини примушували його (автора проекту) діяти обережно. Наведене формулювання не вводить поняття розриву, а йдеться про розпорядження «*sui generis*» або послання сучасного парламенту майбутнім Народним зборам про запровадження розриву. Обов'язковості виконання цього положення не існує [282, s.46].

Логічне було передбачити, що зміст пар. 121 про запровадження розриву в майбутньому, викличе протести значної частини депутатів, незважаючи на їх власну релігійну приналежність. У депутатів виникали запитання, чи є релігійна свідомість людей сильнішою за свідомість національну? З цієї точки зору вплив духовенства на людей міг стати дуже небезпечним опозиційним та сепаратистським фактором. Тому клуб словацьких депутатів категорично вимагав, щоб зміст пар. 121 було змінено, або повністю вилучено. Єдність словацьких депутатів (не дивлячись на партійну приналежність) була наслідком спільних переговорів.

З метою зміцнення єдності земель Чехії, Словаччини та Підкарпатської Русі, чеська влада переглянула своє ставлення щодо відокремлення церкви від держави, повідомивши про це конституційний комітет парламенту. У результаті голосування (12 - «за», 4 - «проти») первинний зміст параграфу 121 було відхилено та запропоновано наступний варіант: «Взаємини між церквами та державою регулюються спеціальними законами на основі церковного самоврядування, враховуючи інтереси держави». В такій редакції параграфу, за церквами залишалось майно, а також надавалась підтримка з боку держави. Передбачалось, що у випадку майбутнього розриву відносин церкви і держави, остання зобов'язувалась зробити це у визначеному порядку. Проти такого формулювання пар. 121 виступили прихильники

розриву - соціалістичні партії, які погрожували поданням до пленуму Національних зборів особистого проекту. Після багаторазового розгляду даного проекту Конституції, уряд на чолі з прем'єр-міністром А. Швеглюю змінили параграф в якому йшлося про відокремлення церкви від держави. Натомість прописали наступну конституційну норму: «Свобода совісті та віросповідання є гарантованими».

У наступних параграфах Конституційної Грамоти більш широко деталізувалось право на свободу совісті та віросповідання. Зокрема, параграф 122 проекту Конституції зазначав: «Ніхто не може бути прямо чи опосередковано примушений до участі у будь-яких релігійних обрядах, а також до участі у відвідуванні релігійних шкіл». Параграф 123 закріпив положення, щодо ведення церквами своїх внутрішніх справ так, щоб це не суперечило інтересам держави. У 124 параграфі передбачалось: «Усі релігійні віросповідання є перед законом рівні».

Замість дійсної свободи, гарантом якої було б відокремлення церкви від держави та школи від церкви в Чехословацькій республіці, був дозволений вільний вибір релігії, право виконувати релігійні обряди та бути безконфесійним, зазначає проф. М.Палінчак [146, с.39]. На нашу думку, це конституційне закріплення щодо можливості реалізації свободи совісті та віросповідання дало можливість громадянам Першої Чехословацької республіки сповідувати ту чи іншу релігію чи не сповідувати жодної.

Проте, постає питання, що під «свободою» розуміли урядовці Чехословацької республіки? Відповідь на дане питання викладемо нижче.

Мислителі, які ввели поняття свободи совісті (скажімо, Вольтер, Дж. Локк), вживали його як синонім терпимості [172]. На думку Дж. Локка, наявність у суспільстві різноманітних думок і віросповідань неминуче призводить до виникнення певних сил, ослаблення суспільної стабільності, але, насправді віротерпимість підсилює суспільну інтеграцію, тому що «благородство громадян, які відчують, що їм дозволено жити за велінням їх совісті, виявляється в лояльності у ставленні до держави яку вони

терплять. Дж. Локк пропонував не надавати повних громадянських прав католикам за їх участь у зговорах та залежність від папи римського та атеїстам, за те, що вони не визнавали відповідальності та не були вірними ані слову, ані домовленостям» [147, с.112-113] В своєму виступі, за круглим столом, Архімандрит Кирил звернув увагу на історичне походження свободи совісті, яка не може бути відділена від Буржуазної французької революції XIII ст. [172, с.72] На його думку, цей термін трактувався як звільнення від ідеологічної монополії в духовній сфері католицької церкви на Заході.

Гарантії свободи совісті і релігії включають рівноправність громадян незалежно від їх ставлення до релігії, відділення релігійних та атеїстичних об'єднань від держави, світський характер системи державної освіти; рівність релігій, релігійних об'єднань перед законом. Досягнення свободи совісті - обов'язкова передумова створення демократичного суспільного устрою, бо демократія передбачає захист громадянина від ідеологічного панування будь-яких навчань як матеріалістичного, так і ідеалістичного спрямування, і захист світоглядного плюралізму [174, с. 12].

В цьому контексті, досить цікавою є думка російських правознавців Ф. Рудинського та М. Шапіро, які пропонують під свободою совісті розуміти, можливість безперешкодного вибору світогляду в сфері духовного життя, вираження релігійних та атеїстичних поглядів, а свободу релігії – можливість звершення релігійних обрядів, богослужінь, свободу церкви [168, с.11]. Таким чином, на законодавчому рівні була закріплена норма, яка під поняттям «свобода совісті» розумілась як «свобода релігії».

На нашу думку, релігія як суспільне явище, є необхідною складовою внутрішньої стабілізації особистості в умовах виникнення індивідуальних психологічних криз, викликаних побоюванням перед майбутнім. З іншого боку, релігійно-церковний чинник являється одним з найбільш впливових у процесі стабілізації суспільно-політичної системи. Саме тому, ми припускаємо, що урядовці Чехословацької республіки, в умовах становлення демократичного суспільства свободу совісті розглядали як одну з

найважливіших складових демократизації суспільного життя та вважали її носієм універсальних і загальнозначущих норм і цінностей, на базі яких формується ідея громадянського суспільства.

Суттєве нововведення, відмінне від австрійського законодавства, закріпив 124 параграф в якому йшлося, що «всі релігійні організації є рівними перед законом». Це означає, що по відношенню до держави всі церкви рівні, незважаючи на кількість членів та взаємне регулювання відносин. Належність до будь-якої визнаної церкви, так само як і стан безконфесійності громадян, не повинен завдавати шкоди іншим особам.

Що стосується параграфу 125, то ним закріплювалась наступна норма: «Здійснення певних релігійних обрядів може бути заборонене, якщо воно суперечить громадському порядку та принципам суспільної моралі». Як ми бачимо норма цієї статті практично продублювала параграф 122.

Дослідивши питання закріплення в конституції прав на свободу совісті та віросповідання, ми схиляємось до думки, що згадані вище параграфи конституції не створили жодних нових прав, а були буквально запозичені з австрійської конституції. Нова конституція, певним чином, залишила відкритою можливість подальшого законного відокремлення церкви і держави.

Аналізуючи право на свободу совісті та віросповідання в Першій Чехословацькій республіці, що складалася з земель Чехії, Словаччини та Підкарпатської Русі, неможливо не зазначити про статус національних меншин. З метою захисту прав національних меншин був передбачений шостий розділ Конституції, який закріпив, що всі громадяни країни наділялися рівними громадянськими і політичними правами незалежно від національності, мови чи віросповідання.

На якісно новому рівні гарантувалося створення механізму вільного розвитку в державі мов національних меншин. У пар. 128 зазначено: «Громадяни Чехословацької Республіки можуть вільно обирати будь-яку мову для приватного спілкування, ведення підприємницької діяльності,

здійснення релігійних обрядів, використовувати у пресі та будь-яких публікаціях чи народних зборах» (ч. 3, ст. 128). Варто також зазначити, що пар. 130 Конституції закріплював наступне положення: «Оскільки загальні закони надають громадянам республіки право створювати і вести за свій рахунок благодійні, релігійні й соціальні установи, школи та інші виховні заклади, всі громадяни незалежно від національності, мови, релігії або раси є рівними і мають право вільно користуватися своєю мовою і сповідувати свою релігію в цих закладах [113, с.23].

У містах та регіонах компактного проживання національних меншин їм гарантувалося отримання відповідної освіти рідною мовою, за умови обов'язкового вивчення чехословацької мови (пар. 131). Параграфом 134 Конституції заборонялась діяльність спрямована на примусове роздержавлення, що вважалося проявом злочинної поведінки [221].

Конституція Першої Чехословацької республіки передбачала диференціювання населення за релігійними ознаками на три групи: а)°віруючі дозволених релігійних напрямів, які мали привілейований характер (в першу чергу це римо-католики та греко-католики); б)°віруючі, невизнаних державою релігійних конфесій (деякі протестантські корпорації та секти); в)°безконфесійні (сюди відносились тільки невіруючі, які юридично оформили свій вихід з церкви) [54, с.14].

Отже, можемо констатувати, що майбутнє духовного життя чехословацького суспільства будувалось на засадах гармонізації міжконфесійних відносин, мирному співіснуванню різних віросповідань. Однак уряд не забезпечив різні релігійні організації однаковим правовим статусом, привілейованими залишились римо-католицька та греко-католицька церкви.

Таким чином, заполітизоване духовенство періоду Австро-Угорщини скомпрометувало себе спробами «мадяризації» національних меншин. За ініціативи уряду Чехословацької республіки в усіх католицьких єпархіях було проведено заміну проугорського духовенства [143, с.18].

Вдало кристалізував ідею про ідеальне поєднання церкви та держави в теократичному суспільстві В.°Соловійов і ми повністю з ним погоджуємось. Він зазначав, що світська політика повинна бути підпорядкована церковній, але в жодному разі, не через уподібнення Церкви державі, а навпаки, через повільне уподібнення держави Церкві. Світська діяльність повинна уособлюватись за образом Церкви, а не цей образ опускатись до рівня світської дійсності. На думку В.°Соловійова, церква повинна приваблювати, притягати до себе всі світські сили, а не втягатися в їхню сліпу і неморальну боротьбу» [180, с.155-156].

Слід відмітити, що уряд прийнявши закон č.64/1918 р. в параграфі 2 закріплює за державними чиновниками та духовенством збереження їх посад, за умови визнання нового державного устрою та прийняття присяги на вірність Чехословацькій Республіці [287]. З цього випливає, що влада ЧСР фактично відмовилась від радикальних змін у сфері державно-церковних відносин, однак при юридичному формуванні відносин між державою та церквою в Чехословацькій республіці уряд спирався на попередні закони періоду Австро-Угорщини, в яких були зазначені в тому числі і церковні питання.

Що стосується правового регулювання державно-церковних відносин в Підкарпатській Русі то тут, на відміну від Чехії, Моравії та Сілезії, уряд залишив чинними законодавство періоду Австро-Угорщини. Проте, як зазначалось вище, Сойм Підкарпатської Русі мав право видавати закони та розпорядження, що стосуються питань мови, освіти та релігії.

15 червня 1920 р. крайовий уряд Підкарпатської Русі видав розпорядження, що регулювало релігійні відносини в краї. У документі зазначалось, що всі громадяни Чехословацької Республіки мають право сповідувати будь-яку релігію і переходити з одного віросповідання в інше. Право зміни віросповідання повинно відбуватися на основі австро-угорських законів 1868 р. та 1895 р. до того часу, поки Соймом Підкарпатської Русі не буде прийнято нове законодавство [73, с. 101]. Так, до прикладу варто

вказати, що для зміни віросповідання особа яка досягла 18-ти річного віку повинна повідомити про це свого священика та релігійну общину у присутності двох свідків. Згодом, протягом 15-30 днів дана особа, церква та орган місцевого управління отримували свідоцтво. За недотримання вказаної процедури передбачався штраф у розмірі 600 крон або ж тюремне ув'язнення строком у два місяці [143, с. 37].

Після переходу з одного віросповідання в інше, громадяни мали право на створення окремої церковної громади. На зборах, що проголошували створення нової церковної громади, голова, секретар та два свідки повинні були підписати протокол, який направлявся відповідним органам. Вірникам, що створили нову громаду, заборонялося відчужувати та ділити майно своєї колишньої церкви. Це дозволялося лише у тому випадку, якщо всі члени громади змінювали своє віросповідання [73, с.101].

Розпорядження регулювало й питання кладовищ: вимагалось, щоб члени нової громади у разі відсутності сільського кладовища, засновували для себе окремий цвинтар. Передбачалось, що у разі порушення спокою, чи перешкоджання священикам проводити богослужіння до цих осіб буде застосовано ув'язнення до двох років чи накладено штраф у розмірі 2000 чеських крон.

Особливе значення в досліджуваній період, відіграв чехословацький Закон «Про взаємні відносини між різними віросповіданнями» від 23 квітня 1925 року (č. 96 Sb. z. a p.). Він передбачав відміну попередніх айстро-угорських законодавчих актів і присвячувався регулюванню взаємовідносин між різними конфесіями та спрощував процедуру зміни віросповідання. Характерною особливістю цього закону було збільшення вікового цензу (з 14 до 16 років) на реалізацію права щодо вільного вибору конфесії. [284]. Так, особа, якій виповнилося 16 років, зверталася до окружного уряду з усною або письмовою заявою про перехід у іншу церкву. Після цього окружний уряд видавав прохачу посвідчення, а також повідомляв священика до приходу якого відносився вірник [73, с.112].

В цьому законі уряд зробив спробу викласти ті позиції, які стосувалися взаємовідносин різних конфесій між собою та їх правового статусу. Зокрема параграф 1 містив положення за яким батьки, а у випадку їх відсутності – опікун(-и), при народженні дитини повинні в 14-ти денний термін зареєструвати її приналежність до однієї з конфесій.

Законом від 22 травня 1919 року (č. 320 Sb: z. a n.) «Про обряд шлюбного договору, розлучення та перешкоджання шлюбу», було внесено зміни в шлюбно-сімейне законодавство. Першу пропозицію до даного закону подав А. Бучек: «Шлюб є цивільною угодою, яка укладається перед державним органом відповідного рівня. Подружжю надається право на укладення шлюбу згідно з обрядами їх церкви. Релігійні перешкоди укладення шлюбу скасовуються...» [260, s.402]

Отже, всім громадянам республіки надавалась можливість на укладення, і цивільного, і церковного шлюбу. Нагадаємо, що до цього в ЧСР діяли закони Австро-Угорщини, за якими вступ католицького священника в шлюб визнавався злочином, а параграф 507 Кримінального кодексу передбачав санкцію у вигляді позбавлення волі строком від 1 до 3 місяців. Після цього католицькі клірики та зокрема члени фракції «*Ohnisko*», почали масово вступати в цивільний шлюб. В Чехії чимало священників заключили такі шлюби, що не можна сказати про Моравію, де випадки таких шлюбів були поодинокими (*докладніше про роль церкви в шлюбно-сімейних відносинах в Першій Чехословацькій республіці див. п. 2.4 дисертаційного дослідження – М.Г.*).

Звертаємо увагу, що старий закон Австро-Угорщини був доповнений параграфом про проповідь, (ч. III, 1919), відповідно до якого, духовенство каралось за виступи проти республіки [143, с. 18].

Законом від 8 квітня 1920 року (č. 197 Sb. z. a n.) в м. Прага був створений Євангелістський богословський факультет імені Яна Гуса. Закон від 7 грудня 1921 року (č. 464 Sb. z. a n.) дозволив кремацію, а закон від 3 квітня 1925 року (č. 65 Sb. z. a n.) остаточно затвердив список загально-

державних свят. Слід звернути увагу на те, що в цей список не увійшла більша частина Богородичних свят, зокрема 2 лютого, 25 березня і 8 вересня, крім того в ньому також відсутній день святого Яна Непомуцького. При цьому статус пам'ятного дня було перенесено на 6 вересня (день публічного спалення Яна Гуса), за словами В. Буреги, тут явно вбачається антикатоличний підтекст [26, с.27].

Висновки до розділу 1:

1. Методологія державно-церковних відносин в Першій Чехословацькій республіці слід розглядати у вузькому та широкому значенні. При цьому, вузьке розуміння методології державно-церковних відносин в Першій Чехословацькій республіці виражається через систему певних методів за допомогою яких здійснюється державно-правове регулювання (системний, структурно-функціональний, діяльнісний, порівняльно-правовий, історично-ретроспективний, формально-догматичний, конкретно-соціологічний, прогностичний та ін.) Широке розуміння методології державно-церковних відносин в Першій Чехословацькій республіці збігається з методологією конституційного права та змістовно включає світоглядні, ідеологічні та політичні орієнтири. При цьому, саме конституціоналізм в методологічному плані дає теоретичне обґрунтування державно-церковних процесів в їх історичному розвитку і практичному втіленні, передбачає логічні способи і прийоми пізнання сфери конституційно-правового регулювання державно-церковних відносин.

2. Історіографія державно-церковних відносин в Першій Чехословацькій республіці містить значну за об'ємом наукову літературу: аналітичні історичні праці, публікації документів, а також джерел особистого походження. В той же час, наукова література аналізованої тематики до сих пір має значну кількість прогалин, найбільшої уваги потребують регіональні питання історії державно-церковних відносин, що дозволило б краще зрозуміти цілісність конституційно-правових засад державно-церковних відносин в Першій Чехословацькій республіці.

3. Тематична структурованість історіографічного простору конституційно-правового регулювання державно-церковних відносин в Першій Чехословацькій республіці сьогодні сегментована в кількох

площинах: відносини держави й церкви в Першій Чехословацькій республіці на різних етапах історичного розвитку; історія відносин окремих релігійних об'єднань із органами влади державно-церковних відносин в Першій Чехословацькій республіці; біографістика церковних діячів; регіональний вимір відносин церкви й держави державно-церковних відносин в Першій Чехословацькій Республіці; дослідження історії повсякденного життя духовенства державно-церковних відносин в Першій Чехословацькій республіці.

4. Церква – це певний тип релігійної організації, яка складається з структурованої соціальної групи (віруючі), що об'єднана певним віровченням (конфесією) та характеризуються наявністю ієрархічного устрою, самостійністю нормативного врегулювання внутрішньої діяльності».

5. Ознаками церкви на сучасному етапі розвитку української державності є: 1) це певний тип релігійної організації; 2) це самостійний соціально-правовий інститут, який призначений реалізовувати ряд спільних з державою соціальних функцій (консолідує, інтегрує та комунікативна); 3) це структурована соціальна група (віруючі), об'єднана певним віровченням (конфесією); 4) церква ідентифікується з ієрархічною релігійною організацією, що володіє відповідною централізованою системою управління.

6. Говорячи про співвідношення понять «статус церкви» та «інститут церкви», необхідно мати на увазі, що статус – це статика (виходячи з його стійкості та відносної стабільності), а інститут – це його динамічне утілення. Саме тому, доцільніше застосовувати категорію «конституційно-правовий статус церкви».

7. Конституційно-правовий статус церкви є встановлене та закріплене нормами конституційного права положення церкви, як інституту громадянського суспільства, який згідно чинного законодавства України діє у духовній сфері виконуючи свої безпосередні інституційні функції, які полягають у реалізації засад віровчення, виконання церковних канонів,

релігійної обрядово-святкової сфери, ієрархічних висвячування та призначень тощо, бере активну участь у вирішенні соціальних проблем, забезпечуючи комунікативні інтегральні зв'язки в середині суспільства та виконуючи функції соціального контролю.

8. Можемо констатувати неоднозначне розуміння в правозастосовній діяльності понять «церква» (як окремих суспільний інститут) і «релігійні організації», з притаманними їм характерними рисами і особливостями. На сьогоднішній день слід практично ототожнювати категорії «церква» та «релігійна організація» (при цьому під церквою як соціальним інститутом мається на увазі не одна церква, а група церков, що мають значну суспільну вагу). Проте, вважаємо, поняття «релігійна організація» є ширшим, ніж, зокрема, це робить чинне вітчизняне законодавство. Саме тому, в поточному законодавстві України необхідно вживати єдину конструкцію «Церква та інші релігійні організації».

9. У конституційно-правовому законодавстві Першої Чехословацької республіки проводилася лінія єдності держави та церкви. Після багатьох спроб закріплення конституційної норми про «відокремлення церкви від держави» насправді не відбулось. Це було зумовлено не тільки спорами про спосіб відокремлення, але і ростом впливу політичного католицизму, послабленням впливу радикальних соціалістичних тенденцій. Не було дотримано основоположного принципу відокремлення церкви від держави, відповідно до якого неможливим було отримання священнослужителями зареєстрованих конфесій заробітної плати від держави.

10. Зміст свободи совісті та віросповідання урядом Першої Чехословацької республіки ототожнювався з поняттям свободи релігії та при застосуванні звужувався до задоволення потреб релігійної совісті. Тому, закріплена на законодавчому рівні норма про «свободу совісті» сприймалась в контексті «свободи релігії».

11. Правове регулювання державно-церковних відносин в Підкарпатській Русі, на відміну від Чехії, Моравії та Сілезії, здійснювалось за

чинним законодавством періоду Австро-Угорщини (закони 1868 р. та 1895 р.). Разом з тим, Сойм Підкарпатської Русі також мав право видавати закони та розпорядження, що стосувались питань релігії (наприклад закріпив право сповідувати будь-яку релігію і переходити з одного віросповідання в інше).

12. Уряд Першої Чехословацької республіки, в умовах становлення демократичного суспільства, право на свободу совісті розглядав як одну з найважливіших складових демократизації суспільного життя та вважав його носієм універсальних і загальнозначущих норм та цінностей, на базі яких формується ідея громадянського суспільства.

РОЗДІЛ 2

ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ КОНСТИТУЦІЙНИХ ПРИНЦИПІВ В ЗАКОНОДАВСТВІ ПЕРШОЇ ЧЕХОСЛОВАЦЬКОЇ РЕСПУБЛІКИ

2.1. Правовий статус духовенства

У православному та католицькому церковному праві чернецтво виділяється як окремий стан. Автор підручника з церковного права протоієрей В. Ципін зауважує, що «монашествуючі виділяються [як окремий стан] не служінням, а особливим способом життя...». Досить влучно це ілюструє грецька термінологія, продовжує він, де є «...ділення церковного народу. Одне – по відношенню до служіння: *«κληρικός»* (клерик) і *«λαϊκος»* (мирянин), а друге – по відношенню до способу життя *«μοναχος»* (монах) і *«κοσμικος»* (мирянин)» [38, с.21].

Католицький каноніст Л. Джероза зазначає, що за канонічним правом є три стани, рівні між собою: миряни, священнослужителі і ченці, але «кожному з них властиве власне покликання і перелік специфічних прав і обов'язків» [78, с.172]

Окрім питання визначення Церкви як спільноти, території та храму, важливими є і означення термінів, що стосуються вірників у християнстві. На відміну від латинської, церковна традиція Сходу розвинула власну канонічну доктрину, в якій затвердилась потрійна класифікація вірних, тобто поділ на духовенство, монашество і мирян. З певністю можна ствердити, що у процесі формування власної канонічної думки щодо поділу вірних східне церковне законодавство пройшло численні випробування і виклики з боку інших канонічних теорій. Процес формування норм права у Східних Церквах можна

поділити на два періоди: перший – до III ст., другий – з III ст. і до кінця VIII ст. [184, с. 59].

Упродовж перших трьох століть Священні Канони (*Sacri Canones*) залишались єдиним документом-орієнтиром як для пасторальної діяльності Церкви, що полягала передусім у виховному процесі, так і для адміністративного управління та питань церковної дисципліни. Священні Канони стосувалися лише двох категорій християн, тобто духовенства і мирян.

Другий період формування церковного законодавства (III – VIII ст.) відбувається паралельно із розвитком монашества, яке залишило помітний слід у нормах східного права. Вияви цього впливу можна побачити в рішеннях Вселенських соборів і помісних синодів. Поміж різними постановами соборів знаходимо канони щодо формування і діяльності монашого життя, які пізніше вплинули на визначення і остаточне прийняття ідеї потрібного поділу вірних у Церкві: духовенства, монашества і мирян [184, с. 63-64].

Важко і практично неможливо визначити точну дату впровадження у Східній Церкві розподілу між монашеством і мирянами. Із проголошенням Кодексу Канонів Східних Церков (далі – ККСЦ) загальна термінологія і поняття, що вживались до того часу в церковній юриспруденції, одержали подальший розвиток і, в результаті, стали точнішими і зрозумілішими. Цей факт, без сумніву, зауважується у розумінні прав і обов'язків вірних у Церкві, що поділені на три титули: 1) clericus, 2) laicus, 3) status religiosus [231].

У кан. 323 §1 ККСЦ представлено основу духовного стану, відокремлюючи його від інших станів вірних через свячення. Посилення на Боже установлення в §2 цього ж канону зроблене, щоб підкреслити, що цей стан у житті Церкви передбачений для відрізнення священнослужителів від інших християн, які таких свячень не одержали.

Перший канон XI Титулу ККСЦ присвячений вірним мирянам [231]. У ньому сформульовано визначення стану мирян. Це впровадження в

церковному законодавстві можна вважати новизною. У канонах Латинського Кодексу немає чіткого визначення різних груп християн – мирян, духовенства, чернецтва. Уважне вивчення попереднього церковного законодавства Вселенської Церкви дозволяє ствердити, що права і обов'язки вірних мирян у Церкві характеризувалися негативними твердженнями, а знавці права не старались подати зрозуміле і чітке визначення поняття *laicus*. Більше того, вірним мирянам відводилось мінімальне завдання в Церкві, і цей факт був зафіксований у самому Канонічному праві [212, с.42].

Ще більше питань виникає щодо ченців. На відміну від латинського законодавства ККСЦ виокремлює ченців у окремий стан вірних християн. Визначення вірних у сучасному східному законодавстві добре відображає давню традицію Східних Церков, а також теперішнє вчення Католицької Церкви. Чернече життя вважається школою, яка вбачає у своєму способі життя вдосконалення і освячення звичайного людського життя, а також спосіб стати свідками есхатологічного життя. З іншого боку, цей стан вдосконалення не обмежується лише свідченням власного життя члена інституту, але спрямований також на служіння в Церкві [212, с.42].

Церковна структура може зазнавати впливу не лише з боку соціокультурних та політичних детермінант, але часто структура тієї чи іншої церкви залежить і від впливу та позиції іншої церкви. У цьому сенсі цікавою є ситуація щодо питання патріархату Української греко-католицької церкви (УГКЦ), що належить до групи так званих східних католицьких церков, які, своєю чергою, входять до складу католицької церкви. Східні католицькі церкви, хоч і є рівними між собою, проте у вимірі права відрізняються ступенем автономії. Так, від найбільшої автономії до найменшої маємо: патріарші, архієпископські, митрополичі, єпископські та ще несформовані церкви. У східних католицьких церквах патріарший титул отримують лише церкви, які мають найвищий ступінь автономності, так звані церкви свого права – *sui iuris* [12, с.335].

До створення Першої Чехословацької республіки в 1900 році молоді чеські священики створили організацію «Католицька модерна» (*Katolická moderna*). Дана організація мала свій друкований журнал «Нове життя» («*Nový život*»), який виходив з 1896 по 1907 роки). 22 травня 1902 року в Празі було створено *Zemská jednota českého katolického duchovenstva*, яке було визнане державними органами та стало основою для чеського католицького модернізму.

Вимоги модерністів зводились до наступного: встановити традицію виборів вищих церковних ієрархів нижчими клірами; створити автономну чехословацьку церковну організацію та вести в ній богослужіння на рідній мові; відкрити богословську академію; зробити celibat духовенства добровільною справою; реформувати систему духовних шкіл і т.д. [26, с.31].

23 січня 1919 року в Празі відбулися збори членів Об'єднання. На ньому було присутні 475 чоловік. Головною, подією цього зібрання став виступ священика Заградника-Бродського. В грудні 1918 року він розіслав всьому католицькому духовенству Чехословаччини опитувальні листи, з метою; з'ясувати настрій у середовищі. В своїй доповіді Заградник-Бродський розповів про результати опитувальної акції. Ним були отримані відповіді від 1744 осіб, що складало майже четверту частину католицького духовенства республіки. З надісланих відповідей 55 осіб були однозначно проти; реформ, 410 підтримували реформи лише, частково (з застереженнями), інші підтримували реформи.

Слід відзначити, в часи Першої Чехословацької республіки було необхідно призначити національну церковну ієрархію. В Габсбурзькій монархії найдовше зберігався середньовічний спосіб обрання єпископа на основі якого зміни кандидатур призначалися монархом. В більшості випадків на території чеських земель і Словаччини мова йшла про представників іншого народу ніж більшість громадян. Деякі з єпископів після розпаду австро-угорської імперії негативно відносились до створення нових держав. Тому необхідно було змінити єпископів, чому передували складні

переговори між святим престолом і Чехословацькою владою [237, s. 35.] Чеський уряд, намагаючись стабілізувати відносини з римо-католицькою церквою, підписав *Modus Vivendi* з Папським престолом у 1928 році. Цей чиним чином не розв'язало економічних питань, але передувало комуністичному контролю над священиками. *Modus Vivendi*, поміж іншого, проголошував, що уповноважені єпископи і священики у воєнний час не повинні діяти проти цілісності держави і непорушності державних кордонів. Перед призначенням чеських священиків, Папський престол повинен був представити їх імена на розгляд чехословацькому уряду, щоб переконатись, що той не має „заперечень політичного характеру”. Хоча „заперечення політичного характеру” були вузько визначені, це право затвердження продовжилось аж до комуністичного правління, надаючи праву уряду відмінити призначення на посаду священика через політичні причини.

Вертаючись до фундаментального суб-конституційного устрою державно-церковних відносин, ми будемо дотримуватись юридичного устрою, який поширюється на домінуючу на той час, але і зараз ще найбільшу в країні – Католицьку церкву.

Безпосередньо після виникнення чехословацької республіки стався випадок зняття графа Павела Гумена з архієпископського престолу [237, s. 35.] Після чого Архієпископ Гуймен після 28 жовтня залишив Прагу. Відповідно 1920 році взяв на себе обов'язки архієпископа кардинал Скрбенський. На чолі обох церковних метрополій святий престол назначив архієпископа Франтішка Кордача в Празі і Антонія Ціріла Стояна в Оломовці. В протиположному єпископстві Брно Нарберт Клейн [238, s.528-530] залишився на своєму місці аж до 1926 р. В містах Градці Кралові та в Чеських Будейовіцях були чеські представники. Заміна не була необхідна також і в Литомерицях. Спільною метою и намагання представників церкви і Чехословацького уряду вирішити спірні питання шляхом укладення взаємної угоди про уступки [239, s.15].

На багато важчою була ситуація в Словаччині. Словацьке духовенство знаходилося під владою мадярської метрополії в Острігомі і Ягері. Більше того в цих місцях були призначені мадярським урядом мадярські єпископи. В 1919 році влада змінила Нітранського єпископа Вільяма Батяніго і Банськобистрицького єпископа Раднає Рітамера, єпископ спіський Олександр Парві помер в 1919 році, а Рожнавський єпископ Людвіг Балаж в 1920. 1921 році новими єпископами були призначені та висвячені Маріан Благо – для Банськобистрицької єпархії, Ян Войташек – для Спішської єпархії, Карол Кметко – для нітранської єпархії. В словацькій частині Острегонської єпархії в 1922 році була створена апостольська адміністрація міста Трнава на чолі з єпископом Янтаушем, в Рожнаві адміністратором був назначений єпископ Йозеф Чапський, в Прешові єпископ Нараді. В Підкарпатській русі в м. Мукачево з 1924 року Павел Гебей [256, s.38].

6 серпня 1919 року Чехословацьке таємне об'єднання «Огніско» опублікувало заклик до католицького духовництва вирішити *via facti* проблему celibату, тобто фактично закликала священників до публічного висновку цивільних шлюбів. Одним з факторів, що підштовхнули членів фракції до таких дій, стало прийняття 22 травня 1919 року закону «Про обрядах шлюбного договору, розлучення і перешкоди до шлюбу». Цим законом всіх громадян Чехословаччини була надана свобода вибору між церковним і цивільним шлюбом зі збереженням його юридичної сили в обох випадках [278, s. 35]. Таким чином, було скасовано пріоритет церковного шлюбу для католиків, і стало можливим (зрозуміло, з юридичної, а не з канонічної точки зору) вибір між церковним та цивільним шлюбом. Раніше ж у Чеських землях діяли австрійські закони, відповідно до яких вступ католицького священника в шлюб вважалось злочином і каралося позбавленням волі на строк від 1 до 3 місяців. Після цього по Чехії прокотилася ціла хвиля священничих шлюбів. Багато клірики, одружившись, одночасно відмовлялися від пастирської діяльності і переходили на світські посади [252, s. 97].

10 січня 1920 року було підготовлено звернення нової конфесії «До Чехословацького народу». Тут йшла мова про створення національної церкви, а також зазначалося, що Чехословацька Церква «до вироблення свого статуту тимчасово приймає існуючий лад Римсько-Католицької Церкви, оновлений в дусі демократії» [252, s. 99]. Нова конфесія тимчасово зберігала богослужбовий статут Римської Церкви. При цьому відвідування всіх служб оголошувалося «абсолютно добровільним». Також в зверненні йшлося про те, що відтепер всі богослужіння будуть відбуватися тільки на рідній мові [252, s. 101].

В той же час, реакція вищої церковної влади не змусила себе довго чекати. 15 січня 1920 був виданий декрет Конгрегації святої служби, яким розкольники були відлучені від Римсько-Католицької Церкви. А 17 січня – було опубліковано пастирське послання чесько-моравських католицьких єпископів, яке оголосило про розпуск Об'єднання чехословацького католицького духовенства [234, s. 121-122]. Протягом 1920 року послідували відлучення від Католицької Церкви всіх священників, які уклали шлюби.

На початку 1925 року відбулася подія, яка остаточно поставило крапку в дискусіях про статус духовенства Чехословацької Церкви. 6 січня в Празі в храмі святого Мікулаша на Старомістській площі відбулося висвячення в єпископи Карела Фарського, Густава Прохазки і Фердинанда Стібора. На ставлеників поклали руки 12 осіб, з яких шестеро були священниками (точніше - колишніми католицькими священниками) і шестеро - мирянами. Після цього Карел Фарський був проголошений патріархом Чехословацької Церкви. Таким чином, Чехословацька Церква остаточно відмовилася від традиційного церковного устрою. Саме тому, можна впевнено говорити, що апостольське спадкоємство ієрархії в цій конфесії не зберіглося.

2.2 Державне забезпечення діяльності церкви в Першій Чехословацькій республіці

Церква, володіючи певним досвідом суспільної діяльності та високому рівню довіри до неї громадян нашої держави порівняно з іншими суспільними інституціями має значний потенціал і досвід позитивного впливу на суспільство, зокрема на процес побудови громадянського суспільства. Для більш повного використання Церквою свого досвіду та потенціалу на користь суспільства їй слід стати дієвим та повноправним інститутом громадянського суспільства. Для цього Церкві потрібно володіти всіма доступними матеріальними і духовними засобами, які дають змогу їй повністю виконувати функції інституту громадянського суспільства, що полягають у наступному: формування громадянської культури населення, здійснення благодійницької діяльності, підтримка найменш соціально захищених категорій населення, налагодження міжнародних зв'язків, здійснення наукової і просвітницької роботи тощо. Виконуючи такі функції, Церква зможе розв'язувати важливі для всього соціуму проблеми, привертати до них увагу держави, коли треба - змушувати її корегувати свою політику в потрібному для суспільства напрямі. Вона буде здатна забезпечувати зворотний зв'язок між державою і суспільством, пропонуватиме свої програми вирішення суспільних питань [30, с. 33].

Таким чином, для становлення Церкви дієвим та повноправним інститутом громадянського суспільства їй потрібна допомога держави у забезпеченні матеріальними і духовними засобами, що повинно проявитись перш за все через створення нормативно-правової бази, яка б забезпечувала наявність відповідних умов для діяльності Церкви. Водночас держава повинна скористатися досвідом і потенціалом, який містить у собі Церква.

Адже її діяльність буде спрямована на благо суспільства, Церква зможе сповна виконувати функції інституту громадянського суспільства, а це, відповідно, сприятиме прискоренню процесу побудови громадянського суспільства в тій чи іншій державі [133, с. 69].

Не можна не відмітити, для належного функціонування внутрішнього ринку Європейський Союз намагається уніфікувати економічні правові приписи. Водночас ЄС робить усе можливе для гармонізації, збереження норм, що регулюють відносини між державою та церквою в державах-членах ЄС. Норми права, які регулюють питання церковного податку чи фінансування, належать до виключної компетенції відповідної держави. Європейське співтовариство намагається зберегти культурне розмаїття, в тому числі і традиції окремих країн стосовно церковного податку [46, с. 88].

Таким чином, стає зрозумілим, питання, що стосується фінансового забезпечення діяльності Церкви та релігійних організацій в зарубіжних країнах є важливим і актуальним. Так, зокрема, для належного функціонування внутрішнього ринку Європейський Союз намагається уніфікувати економічні правові приписи. І це правильно. Але ЄС робить все можливе для гармонізації, збереження норм, що регулюють відносини між державою та церквою в державах-членах ЄС. Норми права, що регулюють питання церковного податку чи фінансування, належать до виняткової компетенції відповідної держави. Європейське співтовариство намагається зберегти культурне розмаїття, в тому числі і традиції окремих країн стосовно церковного податку [145, с. 45].

Відзначимо, система фінансування релігійних організацій у країнах-членах ЄС залежить від того, як врегульовані відносини між державою та церквою. В цьому питанні спостерігається розмаїття: від державної церкви до повного розриву між церквою та державою. Чимало різновидів мають місце і при фінансуванні церков: вони фінансуються безпосередньо державою, через

систему церковного податку, систему церковних внесків, через доходи від належного церквам майна до самих пожертвувань і зборів чи добровільних внесків [85, с. 31].

У світовій практиці існує кілька схем фінансової підтримки державою церковних інституцій, які сформувалися залежно від правових та історичних традицій: 1) пряме фінансування державою релігійних організацій і державний контроль за використанням коштів (Ватикан, Греція, Бельгія, Люксембург, Норвегія, Румунія, а також Чехія та Словаччина); 2) збір спеціального “церковного податку”, який витрачається згідно з побажаннями платників податку (Італія, Іспанія, Угорщина); 3) “Церковний податок” надходить у розпорядження керівництва певних релігійних течій і витрачається на його розсуд при мінімальному контролі з боку держави (ФРН, Австрія, Данія, Швеція, Швейцарія)[249, s.488]; 4) конфесії не отримують фінансової допомоги від держави і існують за рахунок добровільних пожертвувань віруючих, продажу церковної атрибутики, відправ релігійних обрядів (Франція, Голландія, США, Україна, Росія). Така схема характерна передусім для країн, в яких церква відокремлена від держави [84, с. 53].

Не можна не відзначити, при аналізі проблем фінансового забезпечення церкви та релігійних організацій в багатьох країнах ЄС впадає в око, що духовні потреби населення забезпечують різні установи, які частково або повністю дотуються з державного бюджету. З держбюджету виділяється фінансова допомога на діяльність церков та релігійних об'єднань, які створюють духовні цінності та задовольняють духовні потреби більшої частини населення. Проблема, за вірним твердженням О. Сагана, полягає в тому, що нерелігійна частина суспільства, яка сумлінно сплачує податки і в повсякденному житті цілком обходиться без релігії та церкви, не вбачає

нагальної потреби у фінансуванні діяльності служителів культу з державної скарбниці [169, с. 46].

При цьому, як відзначає Ж. Юран, держава як єдиний відповідальний правонаступник після падіння комуністичного режиму не може зняти з себе моральної відповідальності за сучасне економічно важке становище церкви та релігійних спілок і усвідомлює, що навіть великі пожертви та внески віруючих неспроможні зарадити справі. З іншого боку, церковні ієрархи і клір добре усвідомлюють обмежені економічні можливості держави, яка не в змозі у повному обсязі компенсувати велику заборгованість та виправити кривду, що була скоєна церкві. Тому церква готова нести важку ношу перехідного періоду, як і всі інші суб'єкти посткомуністичного суспільства [242, р. 97].

Питання фінансового забезпечення діяльності церкви та релігійних організацій є неоднозначним і постійно дискусійним. Навіть у сучасному чеському та словацькому суспільстві переважає думка про те, що церкви повинні отримувати фінансову допомогу від держави, але повинні шукати й інші недержавні грошові фонди. Це означає, що фінансове забезпечення повинно надходити з різних джерел: державних і недержавних. Такі підходи повністю відповідають західноєвропейським стандартам [247, р. 91].

Система фінансового забезпечення церкви державою у Першій Чехословацькій республіці має глибокі коріння з часів Австро-Угорщини, коли церкви як організації були підпорядковані державі [71]. Так, у відповідності із Законом від 1898 р., влада Австро-Угорщини гарантувала духовенству всіх зареєстрованих церков «конгруа» – надбавку до заробітної плати духовенства, якщо грошова винагорода не була нижчою від середнього рівня. Цю норму було рецесійовано в першій Чехословацькій Республіці в 1926 р. Законом «Про конгруа», правові норми якого гарантували духовенству всіх визнаних церков щорічну доплату, яка підвищувалася кожні три роки. Крім того, відповідно до закону § 122 1926 року про регулювання

заробітної плати духовенства, юридично визнані релігійні організації до вступу в силу даного закону визнавались дотаційними, та мали право в залежності від кількості членів на отримання певних субсидій [222]. Даним законом визначались т.зв. «конгруальні» релігійні організації, які отримували заробітну плату від держави відповідно до прожиткового мінімуму, та т.зв. «неконгруальні» або «дотаційні» яким держава, у відповідності до процедури зазначеної в законі, надавала субсидії [244, s. 69.]. Варто зазначити, що «конгруальними» церквами, відповідно до урядового розпорядження č 124 1928 року вважались Церква католицька та Церква православна (греко-східна).

В параграфі 2 даного закону встановлювався найнижчий розмір річного доходу в 15.900 крон, сума якого збільшувалась кожні три роки на 1.728 крон, але не більше ніж в десять разів[229]. Право на отримання субсидії мали церкви та релігійні громади, які : а) визнались державою після 1 січня 1926 роки; б) до 31 грудня 1926 роки не клопотали перед Міністерством шкільництва та народної освіти про надання фінансової допомоги[229].

Не можна не відзначити, у 1927 році православний єпископ Іриней (Чирич) проводив місіонерську роботу серед греко-католицьких вірників та духовенства. Після прибуття до Ужгорода єпископ Іриней (Чирич) почав діяльність по організації православної церкви, прагнучи добитися у чехословацького уряду визначення допомоги (конгруа) православному духовництву на підставі чехословацького закону за č 122 від 25 червня 1926 р. Про це свідчить, зокрема, його послання до православного населення від 3 лютого 1927 р., де єпископ порушував питання утримання православного духовенства. Єпископ Іриней (Чирич) наголошував, що держава, згідно закону від 25 червня 1926 р. забезпечила духовенству певне утримання, але не всі священники змогли отримати допомогу у зв'язку з рядом вимог. Крім того, священники не отримують конгруа доки єпархіальне керівництво не

узагальнить і не подасть відповідний кошторис. У зв'язку з цим, єпископ просив священників підготувати і подати до органів влади документи для отримання фінансової допомоги [71].

У 1928 році православний єпископ Серафим (Іванович) звертав увагу на майнове становище духовенства та його освітній рівень. 14 червня 1928 р. він звернувся в Церковний відділ Цивільного Управління Підкарпатської Русі з листом, в якому вказував, що православні священники звертаються до нього з проханнями про виділення мінімальної фінансової допомоги. Для потреб духовенства єпископ просив видати аванс у розмірі 30 000 крон для розподілення коштів між священниками [69]. 17 серпня 1928 р. чехословацький уряд повідомив єпископа, що священникам православної церкви: „За законом 1868 г. арт. XXXVII §§ 57-75 и 80, а також за розпорядженням Міністерства шкільництва і народної освіти від 10 квітня 1928 р. за № 6383-28-1 дозволено викладання Закону Божого православного віросповідання в державних школах”. Цей крок чехословацького уряду дав можливість частині духовенства, яке мало відповідну освіту, отримувати грошову субвенцію [166]. Про це свідчить, зокрема, й лист-розпорядження Земського уряду в Ужгороді від 1 вересня 1928 р. надіслане шкільному інспекторату в Іршаві. У ньому вказувалося, що забороняється допускати на роботу до школи священників без освіти [70]. Щоб надати більшій частині православного духовенства можливість залучення до викладання в школах постала необхідність їх освітньої підготовки.

Відмітимо, однією з вимог єпископа Серафима (Іванович) було посприяти купівлі в м. Хуст земельні ділянки для будівництва єпархіальної резиденції. Для цього єпископ потребував субвенцію в розмірі 10 000-15 000 крон [68]. Проте, під час поїздки єпископу Серафиму (Іванович) не вдалося досягти згоди з Міністерством Фінансів про виділення дотації священникам, які не отримують конгруа [68]. 26 березня 1929 р. під час зустрічі

керівництвом міністерства, єпископ Серафим (Іванович) підняв питання про виділення коштів на будівництво церков у Східній Словаччині. Він також передав до рук урядовців список православних приходів на Підкарпатській Русі, які ще не мали затверджених статутів [67].

Таким чином, як бачимо з вищенаведеного, державне фінансування Церкви в Першій Чехословацькій республіці було досить поширене в практиці взаємовідносин держави і церкви. При цьому, позитивом законодавства досліджуваного періоду було те, що Чехословаччина була єдиною із соціалістичних країн, в якій було збережене державне фінансування церкви, за яким церква отримала право державних субсидій на утримання священиків та для потреб релігійного культу; учителі релігії в державних школах отримали рівні права з іншими вчителями, викладачами та професорами. Так, згідно із Законом від 1948 р. про економічне забезпечення церков та релігійних спілок держава взяла на себе зобов'язання фінансового забезпечення церкви, але залишила за собою право приймати рішення стосовно всіх важливих питань її діяльності. Держава в зазначений історичний період виділяла кошти тільки на заробітну плату духовенству; інші форми діяльності церкви вона фінансово майже не підтримувала.

Сьогодні Словацька Республіка гарантує своїм громадянам релігійну свободу, а з церквами співпрацює на засадах взаємного партнерства. В 1990 р. було анульовано нагляд держави за церквою, проте фінансове забезпечення церкви державою було збережене. Першим демократичним законом, що регулював державно-церковні відносини, був Закон č. 16/1990 Zb. від 23 січня 1990 р., який замінив закон від 1949 р. «Про матеріальне забезпечення церкви та релігійних організацій державою». У § 1 прийнятого Закону було встановлено: «Держава надає персональну матеріальну винагороду священнослужителям тих церков та релігійних організацій, яким особисте матеріальне заохочення було надане до 31 грудня 1989 р., в обсязі,

який визначено державним бюджетом Чеської республіки та Словацької республіки» [247, s. 100].

Важливою законодавчою нормою щодо релігійних організацій була Постанова влади Чеської і Словацької федеративної республіки č. 578/1990 Zb. від 20 грудня 1990 р. «Про регулювання заробітної плати духовенству церков та релігійних організацій», у відповідності з якою було збільшено розмір щомісячної заробітної плати духовенству церков і релігійних організацій, що змінювалася в залежності від стажу роботи. На відміну від попереднього новий Закон дозволяв встановлювати ще й доплати, які церкви мали право робити за рахунок власних коштів [271, s. 3]. Управителем фінансових засобів, які виділяли церкви, є церковний відділ Міністерства культури Словацької Республіки, що розподіляє ці ресурси серед церков та релігійних спілок. Кошти на будівництво нових, реконструкцію та ремонт старих церковних об'єктів і на ремонт монастирів до 1993 р. виділялися за цільовим призначенням.

Постановою уряду Словацької Республіки № 509 від 3 червня 1992 р. «Про економічне забезпечення церкви» було прийнято програму перехідного періоду на 1994-1998 рр., згідно з якою держава продовжувала фінансувати спеціально визначені потреби церкви. На основі згаданих актів держава надає окремим церквам фінансові засоби на заробітну плату священикам. Кошти виділяються з державного бюджету Словацької Республіки на відповідний рік згідно із Законом «Про державний бюджет Словацької Республіки». Держава бере також участь у фінансуванні витрат, пов'язаних із церковною адміністративною діяльністю. Ці кошти також передбачені держбюджетом Словацької Республіки на відповідний рік. Держава та адміністративно-територіальні одиниці можуть зі своїх коштів виділяти певну частину на реставрацію та ремонт об'єктів, що є власністю церкви, особливо тих, котрі зареєстровані як пам'ятки культури. Держава надає допомогу при ремонті

церковних споруд, у першу чергу нерухомих сакральних культурних пам'яток у рамках фінансування з коштів державного фонду культури «Прословакія» [151, с. 199].

Ще до розробки нової системи фінансування церкви держава прямо в державному бюджеті визначала фінансові ресурси для церков на відповідний рік, які щорічно актуалізувалися й мали виключно цільовий характер. І після закінчення перехідного періоду, коли було введено нову систему фінансування церков, церква й надалі залишається залежною від коштів, що надходять із державного бюджету, особливо коли йдеться про оплату праці представників духовенства, вчителів релігії чи про ремонт сакральних культурних пам'яток [151, с. 200].

Згідно з податковим законодавством Словацької Республіки, церква та релігійні організації мають цілий ряд пільг. Так, у відповідності із Законом с. 93/1994 Z. z. «Про податок на нерухомість», церква звільняється від сплати податків на землю, будівлі. Закон с. 147/1994 Z. z. «Про податок із вкладів» звільнив від оподаткування церковні фонди та регулярні внески членів общин [242, s. 96]. Держава як єдиний відповідальний правонаступник після падіння комуністичного режиму не може зняти з себе моральної відповідальності за сучасне економічно важке становище церкви та релігійних спілок і усвідомлює, що навіть великі пожертви та внески віруючих неспроможні зарадити справі. З іншого боку, церковні ієрархи і клір добре усвідомлюють обмежені економічні можливості держави, яка не в змозі у повному обсязі компенсувати велику заборгованість та виправити кривду, що була скоєна церкві, особливо в період 1950-х років. Тому церква готова нести важку ношу перехідного періоду, як і всі інші суб'єкти посткомуністичного суспільства.

В контексті вищенаведеного, цілком погоджуємося з М. Палінчаком, що модель державного фінансування релігійних організацій у Словацькій

Республіці, фактично успадкована державою від Першої Чехословацької республіки, проявляється у залежності церкви від коштів, що надходять із державного бюджету, особливо коли йдеться про оплату праці представників духовенства, вчителів релігії чи про ремонт сакральних культурних пам'яток. Фінансова підтримка Словацькою державою церков здійснюється також опосередковано через звільнення від сплати різних видів податків: із земельних угідь, будов, митних процедур. Дії, пов'язані з реституцією церковного майна, також звільняються від судового мита. Таким чином, держава надає церквам посильну фінансову та матеріальну допомогу й тим самим намагається компенсувати збитки, завдані церкві комуністичним режимом [147, с. 175].

2.3. Роль та місце церкви в системі освіти Першої Чехословацької республіки

Сьогодні вчені змушені визнавати той факт, що з давніх давен освіта та виховання підростаючого покоління були і є сферою суспільного буття, де інтереси держави та церкви пересікаються [4, с. 49]. Щоправда вони й надалі вимагають забезпечити неухильне виконання законодавчих актів України, котрі передбачають відокремлення школи від церкви і це в той час коли 62,2% українців довіряють лише Церкві [173, с. 2]. Представники світської науки виступають за обов'язкове викладання релігієзнавчих, релігійно-пізнавальних дисциплін у всіх навчальних закладах. У той же час за даними Центру Разумкова, наприкінці 2014 року лише 30 % українців вважали, що вивчення релігієзнавства має бути обов'язковим предметом, 52,1% респондентів висловились за добровільне вивчення даної дисципліни, а 17,9 % проти або ж затруднялись з відповіддю [173, с. 3-4]. Подібне ставлення громадян України і до обов'язкового вивчення Закону Божого. Тут їхні голоси розподілились відповідно 25,8 %, 50,3 % та 23,9 % [173, с. 4]. Замість пошуку здорового компромісу представники релігійних організацій чують з боку деяких світських науковців виключно звинувачення у клерикалізації навчально-виховного процесу в системі державної освіти.

У побудові сучасних церковно-державних відносин, віруючими та невіруючими громадянами актуальною є наявність, з одного боку, форм оптимальної взаємодії світської та релігійної освіти й виховання, з іншого, - припустимих меж впливу релігійного виховання на освітній процес, здійснюваний у світських навчальних закладах. Ці проблеми були актуальними і в період Першої Чехословацької республіки.

Релігійна освіта - це, насамперед, діяльність здійснювана професійно підготовленими особами (священнослужителями, релігійними педагогами), що покликана передавати віроповчальні доктрини, релігійний досвід, богослужбову практику, а також здійснити підготовку педагогічних кадрів для системи релігійної освіти. Серед найбільш важливих функцій, що властиві релігійній освіті, можна виокремити наступні: 1) природне відтворення релігійності; 2) залучення за допомогою релігійної освіти та виховання нових вірних до складу тієї або іншої конфесії; 3) соціалізація особистості віруючого протягом усього його життя; формування і розвиток духовно-моральної культури віруючих, вплив на культуру нерелігійних людей, насамперед – їхні морально-патріотичні позиції; 4) вдосконалення спеціалізованої релігійної освіти, котра б спиралась на позитивний досвід минулого та сучасні науково-методичні досягнення, з метою підготовки достойних кандидатів для пастирського служіння [34, с. 80].

Релігійне навчання є одним з фундаментальних принципів релігійної свободи. Право на навчання релігії у західноєвропейських країнах включає в себе право на створення приватних шкіл, підконтрольних тій чи іншій церкві, та право вивчення релігії у публічних школах. Треба зазначити, що право на навчання релігії закріплено в конституціях багатьох європейських країн (Італія, Іспанія, Німеччина, Польща та ін.), так само як і право засновувати приватні школи. При цьому свобода навчання релігії підтверджується ст. 2 Першого протоколу Європейської Конвенції з прав людини.

У юридичній літературі одним із основних засобів державного впливу на суспільні відносини з метою їх упорядкування в інтересах людини, суспільства і держави, є правове регулювання (від лат. *regulare* – спрямовувати, впорядковувати). Правове регулювання забезпечується за допомогою спеціально створеного державою механізму. Головними складовими елементами цього механізму є: а) норми права; б) юридичні

факти; в) правові відносини; г) акти реалізації прав та обов'язків суб'єктів суспільних відносин, тобто дії цих суб'єктів у межах приписів відповідних правових норм; д) правові санкції щодо порушників норм права [215, с. 40 – 41].

Правове регулювання сфери освіти – це сукупність правових засобів, за допомогою яких держава здійснює правовий вплив на суспільні відносини в освітянській галузі. Мета правового регулювання сфери освіти – забезпечення безперешкодного руху інтересів суб'єктів до цінностей [208, с. 1110].

Існують різні наукові підходи, що виділяють етапи зародження та розвитку системи навчання та виховання, етапи становлення права на освіту та його законодавчого регулювання, етапи періодизації законодавства, яке пов'язане із розвитком вищих навчальних закладів [155, с.33].

В. Химинець, П. Стрічик, Б. Качур, М. Талапканич на основі історичних даних, зазначають, що основи специфічної системи навчання і виховання почали зароджуватися ще за 35-40 тис. років до нашої ери. Звичайно, про наявність якихось педагогічних узагальнень теоретичного характеру, а тим більше про осмислену педагогічну парадигму немає потреби говорити. Узагальнюючи археологічні відомості про цей період та екстраполюючи щодо нього ряд етнографічних даних, дослідники припускають наявність певного усвідомлено-соціального (а не природного) у пізнавально-освітній діяльності первісних людей. Тогочасні знання, які є відображенням безпосередніх форм життєдіяльності, соціальної практики, поступово акумулювалися на рівні примітивної буденної свідомості у вигляді традицій. Тому навчання і виховання первісної людини можна назвати тотально-традиційним – і за формами, і за методами, і за спрямованістю [198, с. 3].

Як, зазначає Н. Петрецька у будь-якому громадянському суспільстві сфера вищої освіти, як і будь-яка інша сфера суспільного життя, не може бути врегульована інакше, як за допомогою права. Необхідними у цьому плані є визначення меж правового регулювання. Однак реально це дуже складне питання, оскільки межі правового регулювання мають умовний характер. Визначення меж правового регулювання зумовлено рівнем правосвідомості і правової культури, насамперед органів державної влади, а відтак і самих громадян. [155, с. 28]

Як слушно зауважують С. Бобровник та О. Богінич, засадничими принципами з одного боку є, оптимальна повнота правового регулювання відносин, найважливіших для суспільства, держави, людини і громадянина, а з другого – недопущення правової зарегульованості суспільного життя [216, с. 611].

Т. Аквінський, відомий теолог та філософ, зазначає, що людина досягає свободи мірою того, як вона здійснює вільний вибір, сприймає цінності, які сама навчилася визначати. Постійне зіткнення з ситуаціями конкретного вибору між добром і злом розвиває звичку рухатися до певного блага. Звичка надавати перевагу благу розвиває в людині доброчесність, унаслідок чого вибір стає необтяжливим, творчим і приносить задоволення. Якщо ж до цього процесу долучається акт віри, що передбачає підтримку й освітлення Божою благодаттю, то творча діяльність стає актом доброчесності, благословенної Богом. Отже, на думку Т. Аквінського, звичка до доброчесності розвиває свободу вибору і внутрішню свободу зрілої особистості [44, с. 93]. В таких школах велику увагу приділяли навчанню доброчесності. Г. Корнетова, зазначає, що це дає педагогіці «...ясні моральні орієнтири, які базуються на вічних цінностях християнської моралі» [103, с. 12].

Не можна не відзначити, що в Україні масштабність дискусій навколо даної проблеми зумовлена наступними чинниками:

1) українське суспільство в період демократичних трансформацій не уникло негативних явищ, пов'язаних з девальвацією індивідуальної, родинної та суспільної моралі, базованої на загальнолюдських цінностях. Такі моральні цінності як справедливість, взаємоповага, чесність, солідарність, порядність, гідність часто поступаються місцем антигуманній за своєю суттю масовій культурі. За таких умов релігійні інституції прагнуть виступити в якості кореляторів ситуації, посилаючись на те, що саме вони є носіями духовності, до якої готові долучити українців через систему освіти;

2) церкви і деномінації упродовж усієї історії їхнього існування завжди займалися педагогічною діяльністю. Свято-Успенські Києво-Печерська і Почаївська Лаври, Видубицький монастир, Львівське та Київське православні братства (від моменту заснування) вирізнялися не тільки своєю релігійною діяльністю, але й вважалися значимими культурними, освітніми осередками, носіями інтелектуального потенціалу. За їхньої ініціативи засновувалися і функціонували відомі у всій тогочасній Європі школи, колегії, академії (Острозька Академія, Києво-Могилянська Академія). Спираючись на історичну традицію, релігійні організації і на початку III-го тисячоліття бажають розгорнути повномасштабну освітньо-виховну роботу;

3) європейський вибір України ставить перед нею цілий ряд конкретних вимог. Одна з них – утвердження принципу світоглядного плюралізму. Фактично йдеться про реалізацію на практиці вимог відкритого суспільства. У демократичному суспільстві конфесії подібно до інших суб'єктів громадянського суспільства мають право долучатися до розбудови освітньої системи з метою виховання духовно зрілого покоління.

Таким чином, в Україні триває процес, котрий дістав назву релігійного пробудження: розширюється інституційна мережа конфесій, зростає

авторитет церков у суспільстві, активізується їхня міжнародна діяльність, що посилює бажання батьків виховувати власних дітей у відповідності до своїх віросповідних переконань. Тому правове поле для реалізації перспектив подібного виховання потребує серйозного доопрацювання [110, с. 132].

Досліджуючи питання законодавчих принципів у сфері освіти в Першій Чехоловацькій республіці, слід вказати на те, що чинником історико-культурного процесу був католицизм. Він також вплинув на освіту і виховання. Відбулася зміна виховного ідеалу: духовне життя людини стало предметом глибокого вивчення і набуло першочергового релігійного значення. Провідне місце в національно-культурному житті українців Закарпаття займала греко-католицька церква. Школа стала цінною скарбницею греко-католицької церкви. Підкреслюючи заслуги О. Духновича, О. Павловича, І. Сільвая, М. Лучкая та інших свідомих греко-католицьких священиків у розвитку національної культури, в тому числі і школи, церква часто виступала в ролі захисника національної культури [52, с. 62]

Згідно Закону № 11/1918 р. в Словаччині залишаються в силі угорські закони і правила в шкільній освіті від 1868 р. і 1891 р. Відповідно з оригінальними рівнями структура школи була розділена на державні, муніципальні, церковні та приватні. Зокрема, церковні школи склали майже 80% всіх початкових шкіл та сформували більшість від загальної державної початкової освіти в колишній австро-угорській імперії. Найбільш помітними у краї були успіхи у розбудові національної освіти. На момент входження Закарпаття до складу Чехословаччини тут майже всі школи були з угорською мовою навчання.

Зазначимо лише, що у міжвоєнний період вищі навчальні заклади в Чехословаччині з дипломами спеціалістів закінчили понад 2000 осіб [83, с. 575]. Це сприяло економічному і культурному розвитку суспільства.

На сьогодні маловивченим залишається питання державно-правового регулювання Чехословацькою республікою становлення національної освіти у міжвоєнний період (1919-1938 рр.).

Як вже зазначалося в нашому дослідженні культурна спадщина, що збереглася від Австро-Угорської імперії, на Закарпатті виявилася тяжкою. Система освіти була дуже слабкою, а населення, у своїй більшості, – малограмотними. Чіткої мережі освітніх закладів майже не існувало; школи були переважно угорські, працювала дуже мала кількість німецьких, румунських, єврейських та російських шкіл, українських шкіл не було взагалі. За таких умов, починаючи з перших днів, влада Чехословацької республіки почала проводити активну освітню політику. Вже в 1920 р. у краї налічувалася 321 руська (українська) народна школа. Однак темпи зростання кількості українських шкіл були вельми повільними (у 1931 р. їх налічувалося 425), тим часом як число чеських шкіл зростало з надзвичайною кількістю чехословацьких дітей на Підкарпатській Русі становила близько 4 тис. душ [130, с. 352].

Великих проблем викликало питання про уроки духовенства у школах та питання статусу теологічних факультетів. Одразу після 25 листопада 1918 року Міністерство освіти видало наказ, який запроваджував добровільну участь учнів на церковних уроках. Однак, деякі директори шкіл, трактували цей наказ по-своєму і в багатьох школах забороняли молитву перед навчанням. Такі дії, які обмежували церковну (духовну) свободу викликали інтерпеляції народних представників у парламенті. За законом § 226 від 13.07.1922р. діти за письмовим проханням батьків звільнялись від уроків релігії в школах [238, s. 535].

В цей час на нижчому щаблі освіти були очевидні дві важливі тенденції: невпинне зменшення церковних шкіл і значне зростання чеськомовних. Дуже часто дослідники називають цей процес «чехізацією»

освіти і вказують на те, що ці дії були цілеспрямованим та навмисно продуманим кроком уряду Чехословаччини. На це особливо вплинуло рішення Вищого адміністративного суду ЧСР від 28 червня 1925 р. про визнання української мови «чужою» для населення Закарпаття, після чого почався наступ на українські школи [109, с. 51].

Несправедливим було й те, що чеська влада для 450 тис. русинів утримувала тільки 4 гімназії, а для 35-40 тис. чехів та словаків – 5 гімназій. У цих гімназіях навчалась значна частина русинів, а найбільшу частину становили євреї. Це, безумовно, було процесом «тихої чехізації». З інших середніх закладів слід відзначити роль Ужгородського, Мукачівського і Хустського педучилищ, які готували вчителів [130, с. 357]. Що стосується церковнопарафіяльних шкіл, то тут ситуація була такою ж. Приміром, в 1922 році було 249 церковнопарафіяльних шкіл, а вже в 1938 році їх число зменшилось до 84, хоча і була представлена школами різних конфесій: реформаторською (31), греко-католицькою (19), римо-католицькою (17) та ін. З іншого боку, в 1922р. було всього 22 чеські школи, а вже в 1938 р. їх кількість збільшилась до 188. Наслідком стало ослаблення релігійного впливу на формування молодого покоління, посилення у вихованні громадянських та національних мотивів [116, с.106]. Управління школами здійснювалось передусім державою.

В цей час на Закарпатті продовжував діяти закон № 38 від 1868 року, параграф 10-ий якого дозволяв утримувати школи, крім держави, сільським общинам, церквам, окремим особам.

Однак, попри звинувачення у надмірній «чехізації» уряд Чехословаччини виділяв чимало коштів на спорудження та ремонт шкіл, так зокрема у «перше десятиліття на ремонт, модернізацію та спорудження нових (побудовано 52 навчальні заклади) урядом Чехословаччини виділено більше 41 млн. крон [4, с. 50]. Школи за джерелом фінансування

розподілялись на державні, церковні (римо-католицькі, греко-католицькі, євангелістські, жидівські), казенні і приватні. Всі ходили до «своїх» шкіл за релігійною або національною ознакою. Крім народних (початкових) шкіл, до системи освіти чехословацького періоду (1919–1938 рр.) входили середні школи (гімназії, семінарії, училища), торговельна академія, інтернати, повітові училища, дитячі (дошкільні) заклади, навчальні спеціалізовані курси та горожанські (неповні середні) школи.

Чехословацький уряд не залишався осторонь від дискусії, що точилася між українофільською, русофільською та русинською орієнтаціями. Він надавав підтримку по черзі кожній із них, зупинившись у середині 30-х рр. ХХ ст. на останній, оскільки перші дві створювали загрозу для територіальної цілісності Чехословаччини. За такої політики політично-культурний розвиток Закарпаття проходив переважно в межах між чехословацьким централізмом та місцевим автономізмом [76, с.28].

У нових умовах католицька та греко-католицька церкви залишалися основним власником початкових сільських шкіл, мали також міські та середні школи. Майже усі школи знаходились під впливом церкви, у них священики викладали закон божий. У 1922/23 навчальному році на Закарпатті з 703 початкових шкіл 26 було державних, 9 — приватних, 24 — державно-приходських, 7 — общинних, 5 — монастирських, 597 — церковно-приходських [40, с.103].

Для керівництва останніми була створена ціла система управління. Шкільний церковний апарат виконував свої функції самостійно. Міністр шкільництва мав право тільки загального нагляду за церковними школами. Церква мала великі права в утриманні шкіл, вчителів, налагодженні дисципліни в школах. Урядником тут виступав піп, який виконував волю свого єпископа. Єпископські збори республіки в 1925 році конкретизували систему управління школами. Була утворена католицька шкільна рада як

дорадчий орган єпископського збору у шкільних справах. При Мукачівській греко-католицькій єпархії був створений шкільний відділ, який повинен був слідкувати, щоб у церковних школах на відповідному рівні вивчалась релігія. У кожному деканаті був один повірений священник як шкільний інспектор, який підпорядковувався єпископському шкільному наглядачеві [146, с.39].

У 1922 році був прийнятий так званий «Малий шкільний закон» № 226, реалізацією основних завдань якого відало Міністерство шкільництва та народної освіти ЧСР. Освітою та шкільництвом на Закарпатті керував реферат шкіл і народної освіти з центром у м. Ужгород. За Малим шкільним законом вводилось обов'язкове восьмирічне навчання, а діти безконфесійних батьків або діти, батьки яких були в конфесіях, державою не визнаних, віком від 7 до 14 років, звільнялись від обов'язкового вивчення релігії, за умови їх письмової заяви. Але цей закон діяв тільки в Чехії і Моравії. Новим обов'язковим предметом було введено уроки громадянської освіти та виховання. Однак, якщо освітній процес у початкових класах набрав поступового розвитку, то на території Підкарпатської Русі після панування айстро-угорського уряду залишалась значна частина неписьменного дорослого населення. Щоб цю прогалину якимось чином виправити, Чехословацький уряд запроваджував так звані курси для дорослого населення краю.

4 березня 1919 року між Пряшівською греко-католицькою єпархією та вповноваженими міністерствами народної освіти й культури Штепанком був укладений договір, згідно з яким державна влада зобов'язувалась допомогти українському шкільництву. У договорі вказувалось: «Чехословацька республіка не повинна ніякими способами переслідувати руську школу» [154, с.122].

Щоправда, нерідко умови укладених договорів порушувалися урядовими властями. Братиславський шкільний Реферат Міністерства освіти

та культури змушував українських вчителів складати присягу вірності «словацького вчителя». У зв'язку з цим 80 вчителів прийняли присягу, стільки ж відмовились її дати уряду, за що була припинена їм виплата зарплати. І як наслідок у 1920/21 навчальному році 90 русинських сіл Східної Словаччини залишились без вчителів.

Даючи пояснення, чому саме церква взяла на себе питання оборони українських шкіл від словакізації, єпископ Пряшівської єпархії Павло Гойдич писав: «Я взяв на себе цей обов'язок тільки тому, бо нема нікого, хто цим зайнявся б. Інші народності мають своїх міністрів свою політичну партію, своїх послів, одна тільки частина моїх вірних не має нікого, хто боронив би їхніх національних прав. Коли мої вірні звертаються до мене з добром, я не можу відкидати їхньої просьби, хоч унаслідок того я маю багато неприємностей і велику шкоду» [154, с. 129].

10 серпня 1929 року єпископ Павло Гойдич дав вказівку управителям церковних шкіл, «щоб у всіх церковних школах єпархії наука української мови відбулася щонайменше три години тижнево». На протидію цьому 15 січня 1930 року шкільний Реферат у Братиславі видав указ, згідно з яким у всіх школах Пряшівщини навчання повинно було відбуватися виключно на державній словацькій мові. Після рішучого протесту керівництва єпархії та віруючих міністерство освіти все-таки дозволило викладати три години на тиждень рідною мовою.

Спираючись на природний закон та гарантії Сен-Жерменської конференції, керівництво єпархії наказало у 80 українських церковних школах навчати по-українськи, а словацьку мову вивчати також три години на тиждень. У відповідь на цей крок Братислава у 1935 р. усі церковні школи зробила державними. Тільки після довгих протестів в 1938 році міністерство освіти віддало 65 шкіл церкві [105, с.14].

Розглядаючи період за якого Закарпаття входило до складу Першої Чехословацької республіки та аналізуючи освітній процес 1919-1938 рр., можна зробити висновок, що уряд Чехословацької республіки забезпечував сприятливі умови для навчання представникам різних національностей Підкарпатської Русі. У своїй політиці уряд намагався забезпечити світськість освіти, зменшуючи чисельність церковних та збільшуючи державні школи. Однак, суттєвим недоліком освіти було те, що на Підкарпатській Русі періоду 20-30-х років освіта розвивалась під впливом русофільного напрямку, який активізували російські емігранти, що проживали на Закарпатті. Що стосується релігійної освіти, то слід сказати, що православні відставали від католиків та греко-католиків, оскільки більшість шкіл, де вони мали змогу викладати уроки релігії була підпорядкована саме їм [49, с. 27].

Що ж стосується культурно-освітньої сфери вцілому, то тут співпраця між чехословацькою владою та лідерами Підкарпатської Русі розвивалась більш динамічно. Принаймні, в цій сфері було набагато менше суперечностей, ніж у сфері політичній. Перші кроки нової влади були спрямовані на забезпечення лояльності населення шляхом забезпечення його прав та комунікації. Насамперед, ідеться про мовну проблему. До цього офіційно вживалася угорська мова, але чехословацька влада принципово відмовилася від неї. Що стосується місцевих діалектів, то їх виявилось дуже багато, й тому проблема мови постала гостро. 4 грудня 1919 р. Міністерство шкільництва і національної освіти Підкарпатської Русі, на чолі з міністром С. Габерманом, скликало «спеціальну нараду членів Чеської АН, учасниками якої були професори: Полівка, Зубатий, Бидло, Дворський, Махал, Кадлец; доценти: Флінта, Чорний, Хліма, Пранак – всього 15 спеціалістів. Нарада виробила рекомендації стосовно літературної мови тодішньої Підкарпатської Русі». Ці рекомендації зводяться до наступних положень: 1) вирішувати питання літературної мови якогось народу або племені належить передусім

його членам; 2) створювати штучно нову літературну мову для слов'янського населення Карпатської Русі було б не лише дуже складною, але й цілком сумнівною, а з політичної точки зору – небажаною справою; 3) з огляду на те що місцевий «русинський» діалект у Карпатській Русі є безумовно діалектом української («малоруської») мови, необхідно за літературну мову для місцевого населення визнати українську («малоруську») літературну мову, якою користуються найближчі його сусіди та одноплемінники, тобто «галицьку українську мову»; 4) щоб жителі Карпатської Русі не втратили свідомості того, що, як і українці, вони належать до великого російського народу, рекомендується вивчення в середніх школах в обов'язковому порядку також російської мови; 5) з наукових і політичних мотивів необхідно, щоб спеціалісти проаналізували й оцінили літературні спроби витворення окремої літературної мови для карпаторуського народу [41, с. 27].

Взявши до уваги рекомендації спеціалістів, вже новий міністр освіти К. Крофта надіслав командуванню Підкарпатської Русі рекомендації вчених. Це дало можливість частині науковців говорити про проукраїнську національну політику Чехословаччини [191, с. 216].

Проте, на наш погляд, ситуація не була настільки однозначною, адже рекомендації щодо мови були доволі суперечливими. Рекомендувалося ввести в обіг українську літературну мову, але з етимологічним правописом, який вже ніде не використовувався, і водночас пропонувалося оцінити спроби створення окремої літературної мови – тобто, в принципі можливість створення такої мови допускалася. Місцеве населення визнавалося частиною української нації, але, як виявляється в рекомендаціях, «українці були частиною великого російського народу» [111, с. 91]. Вважаємо, що така ситуація ілюструє зародження трьох можливих векторів національної політики Чехословаччини: 1) орієнтація на підтримку українського національно-культурного вектору; 2) орієнтація на підтримку

«общерусского» (русофільського) національно-культурного вектору;
3) спроба формування в населення окремої ідентичності, не пов'язаної з обома першими векторами та зорієнтованої на спорідненість і співдружність з чехами та словаками [111, с. 92].

2.4. Роль та місце церкви в шлюбно-сімейних відносинах Першої Чехословацької республіки

Питання про шлюб цікавило людство не одне століття. Видатні філософи, мудреці, вчені та простолюдини ставили за мету визначити основний зміст, ідею, яка закладена в серцевині подружнього життя. Сотні сторінок присвячені процесу укладання шлюбу, нормам поведінки подружжя та порадам щодо тривалості шлюбу. «Питання про шлюб є одним з найважчих і заплутаних», – писав один із найбільш авторитетних західних богословів блаженний Августин. Проте, це питання залишається актуальним і нині як і десятки, сотні років тому, оскільки людство не перестало створювати та ліквідовувати шлюби. Лише з часом змінювались форми, правила, основи подружнього життя та самі форми шлюбів. Важливу роль у цих змінах майже завжди в більшості країнах відігравала релігія. «У всіх країнах і у всі часи ми зустрічаємось із втручанням релігії в шлюбні справи. У всі часи релігія брала участь в укладенні шлюбу», – пише Монтеस्क'є [189, с. 42].

Не погодитись із цим важко, проте варто зауважити, що не стільки релігія впливала на зміни інституту сім'ї, як взаємовідносини світської влади та релігії, держави і церкви. Після розпаду Радянського Союзу, в якому державною ідеологією був атеїзм, у сучасній Україні законодавчо забезпечено вільне віросповідання, на юридичних факультетах всебічно вивчається канонічне право. Тому вважаємо актуальним повернення до витоків саме християнського вчення про шлюб і сім'ю, основою якого є Біблія. Адже саме основи релігії були підґрунтям встановлення та закріплення юридичних норм укладення шлюбів. І, зрештою, побудова

всього сімейного права як одного з найголовніших інститутів суспільства базується також на релігійно-духовних скрижалях [9, с. 137].

Сім'я є первинним та основним осередком суспільства. Сім'я - головний інститут суспільства. У свою чергу інститут сім'ї включає безліч більш приватних інститутів, а саме: інститут шлюбу, інститут споріднення, інститут материнства і батьківства, інститут власності, інститут соціального захисту дитинства і опіки та інші [165].

Інститут шлюбно-сімейних відносин дуже складне та актуальне у всі часи поняття, яке привертає увагу не тільки вчених, законодавців, а й усього суспільства, тому шлюбно-сімейні відносини є важливим елементом розвитку законодавства та становлення громадянського суспільства будь-якої країни. Визначення правової природи шлюбу можна звести до трьох видів: шлюб як договір, як таїнство та як інститут особливого роду (*sui generis*).

Слід відзначити, що теорія шлюбу як договору бере свій початок у Давньому Римі. Римські юристи досить ідеалістично визначали шлюб. Наприклад, Модестін писав: «*Nuptiae sunt conjunctio maris et foeminae, consortium omnis vitae, juris divini et humani communicatio*» (fr. 1. Deg. de ritu nupt. XXIII, 2) [183, с. 318]. Тобто, під шлюбом він розумів союз чоловіка та жінки, спільність всього життя, єднання божественного та людського права» [148, с. 99]. Остання частина визначення шлюбу Модестіна звучить: *juris divini et humani communicatio*, – і вказує на необхідність взаємовідносин, спілкування подружжя в релігії та праві. Перше з цих визначень взяте Модестіном із древньої форми римського шлюбу, яка називалась *confarreatio*. У цій формі шлюб являв собою морально-релігійні зв'язки, які суттєво відрізнялись від усіх інших цивільних відносин. Як *juris divini communicatio*, шлюб зводився до взаємин жінки в домашньому культі чоловіка, догляд за яким було обов'язком її як *materfamilias*. Тому вона і називалась стосовно чоловіка як *socia rei sacrae*. У період Модестіна ця форма шлюбу майже

зникла і шлюб, укладений у вільній формі, тобто без переходу жінки під владу і в сім'ю чоловіка, не породжував між подружжям ніяких правовідносин в їх *sacra privata*. Навіть спілкування в публічному культі не було для них обов'язковим. Кожен із подружжя міг мати своїх богів або ж не мати ніяких. Але церква, для якої шлюб був таїнством, тобто такою справою, яка звершувалась під дією благодаті Божої, звичайно потребувала єднання подружжя в релігії. І якщо в церковному Номоканоні Модестове визначення шлюбу визначається як «найкраще», то це саме тому, що там «єднання в релігії» чітко зазначене як суттєва ознака подружнього союзу [10, с. 138]. Дане визначення шлюбу вміщує в собі як етичний, релігійний так і правовий аспект. Шлюб розглядається при цьому вже не як таїнство, але і не як договір, а як інститут особливого роду. Право повинно було стояти на стражі цього встановлення, при цьому шлюб знову попадав у сферу дії права цілком, у всім різноманітті складових його відносин. [171, с. 561]

Уся історія шлюбно-сімейного інституту складається із фактів, які засвідчують постійну взаємодію церкви та держави в утворенні цього інституту. Церква, ще до встановлення союзу з державою, повністю визнавала дію норм римського цивільного шлюбного права, якщо воно відповідало закону Божому та християнським поглядам на сутність шлюбу. З часів Костянтина Великого церква нерідко офіційно зверталась до державної влади з проханням про необхідність видання того чи іншого закону, який би закріплював моральну гідність та міцність, непорушність і нерозривність шлюбного союзу. До прикладу, в 407 році Карфагенський собор постановив просити імператора видати закон, який би забороняв укладати нові шлюби тим, хто самовільно розірвав попередній шлюб (пр.115) [9, с. 137].

Слід відзначити, подружні взаємини в Західній Європі почали змінюватися з Ренесансом та Реформацією. Звернення уваги на індивіда і секуляризація багатьох сфер виводили й інше розуміння шлюбу. Провідний

діяч Реформації Мартін Лютер прагнув заперечити церковне таїнство останнього, вважаючи головною його метою народження дітей та життя у вірності, що вже виходило за межі релігійної компетенції. Протестантська етика вклала в поняття шлюбу розуміння насамперед духовної єдності чоловіка та жінки. Водночас постала проблема добровільного вибору подружжя. Змінювалося і ставлення до кохання, яке раніше часто вважали за хворобу. Відтепер захоплення молодих одне одним, зустрічі, знайомства та любовні сентименти ставали необхідною передумовою для майбутнього шлюбу [45, с 65].

В той же час, Просвітництво визначало свободу вибору подружжя, що часто йшло в розріз із церковними і традиційними нормами, згідно з якими рішення, не схвалене батьками, сприймалося з багатьох причин вкрай негативно. Своєрідним вінцем втіленням просвітницьких ідей щодо шлюбу стала Велика французька революція. Задекларовані нею рівність, свобода та боротьба із церквою дали свої плоди і в цьому питанні. Тут відіграв певну роль прецедент. Після перших революційних змін і потрясінь 1790-го відомий актор французького театру та революціонер Тальма вирішив одружитися з багатого куртизанкою Ж. Каро, однак священник відмовився благословити шлюб «блазня». Тальма почав боротьбу за свої права, й врешті-решт 1792-го Конвент визнав громадянський шлюб як єдино обов'язковий і запровадив на всій території Франції реєстрацію актів громадянського стану, яку мала здійснювати виключно світська влада. Наполеон Бонапарт підтримав це нововведення революціонерів і закріпив заміну церковного шлюбу громадянським у відомому Цивільному кодексі 1804 року. У період наполеонівських війн юриспруденція Бонапарта була поширена в окупованій французькими військами Європі [183, с. 242].

У добу Реставрації всі здобутки Французької революції в питанні шлюбу були скасовані і єдино визнаним знову став союз, скріплений

церковним вінчанням, водночас зберігалася заборона розлучень. Однак нововведення революційної Франції вже не можна було остаточно викоринити, і протягом XIX століття в Європі співіснували практики укладання як церковного, так і громадянського шлюбів.

Важливим було розуміння шлюбу й діячами національного руху. Описування спільних рис шлюбної церемонії сприяло зародженню відчуття єдності поміж часто розділених адміністративно представників одного народу. Чи не перший друкований український етнографічний твір авторства Григорія Калиновського (1776) містив оповідь про весільні звичаї Гетьманщини і Слобожанщини. Шлюб мав символізувати не лише духовну, а й національну єдність. Українські приклади занадто промовисті. Іван Франко саме з цих міркувань одружився з мешканкою Східної України (корінням із Харківської губернії) О.Хоружинською, а східняк М.Грушевський – з вчителькою М. Вояківською, що родом із Підгайчиків поблизу Зборова [45, с. 67].

Процес наповнення шлюбу передусім громадянським сенсом чітко пов'язаний із відокремленням церкви від держави. Ухвалений 9 грудня 1905 року закон про секуляризацію у Франції став основою для таких актів у радянській Росії (20 січня 1918-го) і Турецькій Республіці (1925-го). Це законодавчо закріплювало важливість насамперед державної (чи цивільної) реєстрації шлюбу і необов'язковість церковного таїнства. Громадянський шлюб уже на той час був поширеним у країнах Європи, особливо в Нідерландах (ще з 1580-го), в Англії він був визнаний 1836-го, а наприкінці XIX століття цю норму було запроваджено і в Німеччині, особливо в її протестантській частині. Ще 1783 року його без церковних практик визнали дійсним у Сполучених Штатах Америки [199, с. 339].

В християнському вченні про шлюб і сім'ю, основою якого є Біблія, шлюб розглядається як таїнство і як договір. Проте, Біблія – не говорить, що

інститут шлюбу виник колись як встановлення державне чи церковне. Тут ми знаходимо інше вчення. Шлюб передує всім суспільним та релігійним організаціям. Він встановлений уже в раю і встановлений безпосередньо Самим Господом. Бог приводить жінку до Адама і Адам сам проголошує свій шлюбний союз незалежним від будь-якої земної влади, навіть влади батьків (Бут. 2, 24. пор. Мф. 19, 6). У першому шлюбі чоловік і жінка є носіями вищої земної влади, є суверенами, яким підкорений весь світ (Бут. 1,28). Сім'я є першою формою Церкви, є «малою церквою», як її називає Іоанн Златоуст, і в той же час є джерелом держави як організації влади, оскільки основа всякої влади людини над людиною ґрунтується на словах Божих про владу чоловіка над жінкою: «Він буде владарювати над тобою» (Бут. 3, 16). Таким чином, сім'я не тільки «мала церква», але й «мала держава» [10, с. 139].

«Згідно з поглядами, що склалися у Франції, — пише з цього приводу К. Каверін, — шлюб по своїй духовній стороні є таїнство і як таїнство підлягає веденню церкви, але як світська установа, що впливає з контракту і на ньому засноване, шлюб є цивільний інститут». Дане визначення відповідає і сучасній ситуації. У тій частині, в якій шлюбні відносини регулюються правом, — це цивільно-правові відносини. В іншій своїй частині, що знаходиться у релігійно-етичній чи просто етичній сфері, шлюб може розглядатися як таїнство, як містичний союз, що припускає найбільш повне спілкування, або навіть як засіб досягнення визначених вигод — усе це знаходиться за межами права [171, с. 561-562]. С. Троцький зазначає, що «творцями шлюбу є саме подружжя і участь представника церковної чи державної влади не є суттєвим елементом шлюбу, не є необхідною умовою його дійсності» Ні в Старому, ні в Новому Заповіті ми не знайдемо обов'язкові форми шлюбу, хоча можна помітити багато приписів обрядового характеру. Ставлення церкви та держави до шлюбу

виражається «не в його укладенні, а лише в його констатації, в його визнанні як уже існуючого факту» [189, с. 218]. Подібно до того, як визнання влади в існуючій державі з боку іншої держави не надає їй нових прав, а лише є однією з підстав, які засвідчують про офіційні урядові стосунки між цими державами, так і участь представника суспільства – церкви чи держави – є умовою звичайних формальних відносин між ними та новою сім'єю [9, с. 139].

На сьогоднішній день в Україні, через принцип світськості релігійний шлюб не несе жодних правових підстав. Зокрема, в ч.1. ст.21 Сімейного кодексу України шлюбом є сімейний союз жінки та чоловіка, зареєстрований у органі державної реєстрації актів цивільного стану. Релігійний шлюб визнається тільки у випадках якщо він був укладений до створення або відновлення органів реєстрації актів цивільного стану [176].

В свою чергу, позицію церкви щодо невінчаних шлюбів ми можемо розглянути з погляду Архієрейського Собору Української Православної Церкви, який у 2002 році ухвалив «Основи соціальної концепції Української Православної Церкви», де зазначив наступне; «Православна Церква з повагою ставиться до державного шлюбу» [138, с.53].

Церковне право визнає шлюб як моногамний союз чоловіка та жінки, який характеризується неподільним спілкуванням та взаємною співучастю у Божому та людському праві у продовж життя. Церква розглядає шлюб як релігійний акт, укладення та припинення якого залежить від того до якого віросповідання належить подружжя [107, с.143].

Першим законом Чехословацької республіки був Закон про застосування всіх правових норм Австро-Угорської імперії до створення власної правової системи. Таким чином після відповідних коригувань цивільне право Габсбурзької монархії було покладено в основу побудови цивільного права Чехословаччини [270, с.104].

Відповідно до Кодексу Канонів Східних Церков, для парафії є обов'язковими наявність трьох книг: книги хрещення, книги одружень та книги померлих.

Важливе значення парафіяльних книг, можемо прослідкувати у ставленні до обряду вінчання. Собор, окрім обов'язку присутності священика разом із двома свідками, впроваджує також обов'язок запису цієї події у книзі одружень, яку священик повинен був старанно вести і зберігати. Вимагалось реєструвати шлюб і записувати імена подружжя і свідків, дату і місце відправи та зберігати цю інформацію в церкві [212, с. 88].

Необхідно пам'ятати, що ці вимоги вважаються також першими в історії канонічного права приписами щодо обряду вінчання. Церква вперше чітко окреслила форму вінчання для вірних християн. Вимоги щодо присутності священнослужителя і свідків та точного запису події у відповідній книзі з'явилися, щоб припинити таємні подружжя, тобто шлюби без присутності священнослужителів і свідків, які в більшості випадків тоді укладалися [184, с. 19].

Метричні записи на Закарпатті є цінним джерелом, адже протягом тривалого часу цивільної реєстрації не проводилося, а метричні книги слугували єдиним документом для реєстрації народження нового члена спільноти, реєстрації шлюбу, а також поховання померлих. Загалом будь-який парафіяльний архів є надзвичайно цінним джерелом для дослідження релігійно-соціальних відносин між кліром та мирянами, а особливо показовим є записи про здійснення найважливіших обрядів життєвого циклу – хрещення, вінчання та поховання [212, с. 101].

Д. Штер в своїй дисертаційній роботі [212, с. 109-110], посилаючись на архівні матеріали ДАЗО, зазначає найпоширеніші незаконні дії священнослужителів, що стосувалися врегулювання сімейно-шлюбних відносин. Вони полягали в сумнівних правилах релігійного виховання дітей

батьків різних конфесій, в т.ч. народжених від біритуальних шлюбів [66, арк. 1-21]; незаконні прохання парафіян про видачу дозволів на укладення шлюбів з вірниками інших конфесій [61, арк. 1-46]; марні заклики єпископа до священників про виховання своєї пастви в християнському дусі [62, арк. 1-2]; листування зі священниками та іншими інституціями про незаконну зміну віросповідання, прізвища, реєстрації шлюбу і смертних випадків парафіян [63, арк. 1-15]; прохання і листування з цього приводу осіб про зміну обряду (конвертування), видачу свідчень про народження та іншим метричним випадкам прихожан [59, арк. 1-40]; прохання священників і листування з ними з приводу незаконної видачі дозволів на укладення шлюбів вірниками різних обрядів [64, арк. 1-5]; прохання парафіяльних священників про видачу їм дозволів на укладення з «поважних причин» шлюбів парафіян «без попередніх оголошень» (а, отже, з порушенням) та про проведення інших церковних ритуалів, для яких потрібний єпископський дозвіл [65, арк. 1-26; 27, арк. 1-273]; розпорядження єпископа Капітулі про порядок укладення змішаних (біритуальних) шлюбів римо- і греко-католицьких парафіян, в т.ч. про укладення шлюбів своєї вірної пастви у західних країнах Європи [60, арк. 1-7].

Детально регламентувалися шлюби православних з особами інших християнських конфесій. Вони дозволялися державою, але наречені – не православні повинні були давати підписку, що не перешкоджатимуть православній вірі свого обранця, не схилитимуть до переходу у свою віру, а народжені у шлюбі діти будуть хрещені в православ'я. Якщо шлюб між православним і католиком укладався римо-католицьким священником, він вважався не дійсним доти, доки не відбудеться вінчання у православній церкві [178, с. 65].

Законом № 320/1919 р. були внесені зміни до положень цивільного законодавства щодо вибору шлюбу, поділу майна подружжя та переліку

перешкод для вступу в шлюб [258, s.255]. Початкова пропозиція закону містила обов'язковий цивільний шлюб. Католики вбачали в цьому катастрофу та виступали проти уніфікації законодавства після чого обов'язковий цивільний шлюб був виключений, а громадянам була надано право вибору між цивільним та релігійним шлюбом [258, s.405]. Факультативну форму шлюбу підтримали теоретики церковного права, внаслідок чого правові наслідки та характер шлюбу, які нерозривно пов'язані між собою, підлягали законодавчій і судовій владі Церкви. Питання розлучень вирішувалось судами. Закон також регулював питання набуття прізвища чоловіка дружиною після укладення шлюб [258, s.259]. Оскільки за церковним правом шлюб - це нерозривний союз між чоловіком та жінкою в попередньому цивільному законодавстві для католиків розлучення встановлювалось тільки у випадку смерті одного з подружжя [219]. Некатоликам закон дозволяв здійснювати юридичне розлучення. Держава залишила за церквою право засвідчувати шлюб громадян Чехословацької республіки, тобто церква була юридично прирівняна до державних органів в питаннях засвідчення шлюбу [240, s.171]. Таким чином, прийняття закону ч. 320/1919р. стало поштовхом для подальшої побудови шлюбно-сімейного права та внесення змін до Цивільного Кодексу.

Параграф 126 Конституції Першої Чехословацької республіки закріплював наступну норму: «Шлюб, сім'я і материнство перебувають під особливим захистом закону» [221].

Однією з передумов для врегулювання шлюбно-сімейних відносин в Першій Чехословацькій республіці став феміністичний рух чехословацьких жінок.

Генерація жінок почала енергійно виступати за зрівняння своїх прав у суспільно-політичному житті країни. Задля якомога швидшої реалізації визначеної мети вони почали активно пропагувати, передусім серед самих

жінок, ідею необхідності демократизації суспільства, кінцевою метою якої була б не ізолюваність діяльності жінок, а їх активна участь у житті Чехословацької держави [39, с. 257]. З прийняттям Конституції Чехословацької республіки 1920 р. встановлювалась рівність у правах незалежно від статі (параграф 106 Конституції) [221], відповідно до чого жінкам надавалось виборче право.

У 1920 р. Міністерство юстиції Чехословаччини прийняло рішення про розробку нового цивільного кодексу [269, с. 18]. Уряд створив Комісію, яка складалася із членів Уряду, науковців, суддів, юристів та нотаріусів [255, с. 4]. Крім того, над переглядом Цивільного кодексу працювали також окремі відділи Жіночої народної ради – «Жінка в законах», «Становище жінок у шлюбі», «Особиста жіноча свобода». Юридичний відділ, що становив окрему структурну одиницю у Жіночій народній раді, провів аналіз тієї частини Цивільного кодексу, що стосувався сімейного права [39, с. 257]. Комісія вирішила розробити новий цивільний кодекс на основі ЦКА: «У текстах повинні бути змінені усі застарілі та непрактичні закони, які не відповідають теперішньому часу та праву Чехословаччини. Закон теж має бути доповнений зразками, які регулюють нові правила соціального й економічного життя» [267, с. 231]. Проте зміна назви кодексу не була можливою через політичні причини.

На засіданнях комісії 16.07. та 15.11. 1920 р. було створено п'ять підкомісій [255, р. 6]: Перша підкомісія розробляла вступ, першу частину ЦКА, другу частину загальної частини зобов'язального права та глави 18-22, керівник - Я. Кречмар. Друга підкомісія - інші розділи зобов'язального права (частини 23-27, 29) та відшкодування шкоди, керівник - Е. Вайс. Третя підкомісія працювала над сімейним правом, керівник - Б. Кафка. Четверта підкомісія - над договірним правом, керівник - М. Штибер. П'ята підкомісія -

над спадковим правом, керівник - Е. Свобода. Комісія закликала громадськість до участі в процесі новелізації кодексу [213, с. 226].

Кількаразові проекти внесення змін до Цивільного кодексу Австрії так і не були остаточно прийнятими, оскільки робота щодо внесення змін до кодексу відбувалася дуже повільно та була ускладнена загостренням політичної ситуації в країні. В 1924, 1931 та 1937 рр. було внесено на розгляд Національних зборів Першої Чехословацької республіки три проекти ЦК, останній з яких високо оцінювався юристами та правниками.

§ 16 Цивільного кодексу Австрії [79, с. 10] за яким: «Кожна особа - суб'єкт права і не може позбутися цього статусу. Вона має права, обов'язки і свободу дій, допоки вони не виходять за рамки цих прав» був взятий за основу та містився в §§ 61-62 проекту нового кодексу. В проекті кодексу 1931 року змінились правовідносини між батьками та дітьми. Зокрема, якщо в ЦКА батьку у відносинах сім'ї надано більшість прав, то у проекті кодексу 1931 року цими правами наділялась також і мати.

§ 1237 Цивільного кодексу Австрії [79, с. 357], в якому було зазначено, що майно набуте в шлюбі належало чоловікові в проекті кодексу 1937 року був змінений та знайшов відображення в § 1065 у якому містилась норма за якою обоє з подружжя мали право на однакову частку набутого в шлюбі майна.

Слід зазначити, що проекти на виправлення окремих положень Цивільного кодексу вносились упродовж всього періоду існування першої Чехословацької республіки [79, с. 257].

На сьогоднішній день у Чехії цивільна і церковна форми шлюбу мають однакове значення для держави, так що вибір тієї чи іншої форми залежить виключно від наречених. Говорячи юридичною мовою, в Чехії існує факультативна форма шлюбу. Існує вона також в США, Англії, Швеції, Литві, Італії. Що стосується України, то на сьогоднішній день церковна

форма шлюбу немає ніякого значення для держави, а згідно ст. 21 Сімейного Кодексу України визнається тільки державний шлюб [39, с. 257].

Висновки до розділу 2:

1. Окрім питання визначення Церкви як спільноти в Першій Чехословацькій республіці, території та храму, важливими є і означення термінів, що стосуються вірників у християнстві. На відміну від латинської, церковна традиція Сходу розвинула власну канонічну доктрину, в якій затвердилась потрійна класифікація вірних, тобто поділ на духовенство, монашество і мирян. Встановлено, що у процесі формування власної канонічної думки щодо поділу вірних церковне законодавство в Першій Чехословацькій республіці пройшло численні випробування і виклики з боку інших канонічних теорій.

2. Церковна структура в Першій Чехословацькій республіці зазнала впливу не лише з боку соціокультурних та політичних детермінант, але й структура тієї чи іншої церкви залежала від впливу та позиції іншої церкви. В Першій Чехословацькій республіці найдовше зберігався середньовічний спосіб обрання єпископа, при цьому, в більшості випадків на території чеських земель і Словаччини мова йшла про представників іншого народу ніж більшість громадян.

3. Проаналізувавши відповідні правові акти державного фінансування релігійних організацій Першої Чехословацької республіки, дану модель можемо віднести до категорії прямого фінансування, за якою держава здійснює державний контроль за використанням наданих коштів релігійним організаціям.

4. Модель державного фінансування Церкви у Першій Чехословацькій республіці проявляється у залежності церкви від коштів, що надходили із бюджету держави, особливо коли мова йшла про оплату праці представників духовенства (конгруа). Таким чином, держава в зазначений історичний

період виділяла кошти тільки на заробітну плату духовенству, інші форми діяльності церкви вона фінансово майже не підтримувала.

5. Законом №122 від 25 червня 1926 року про регулювання заробітної плати духовенства надавалось право, юридично визнаним релігійним організаціям до вступу в силу даного закону, на отримання певних субсидій.

6. Залежно від традицій і моделі державно-церковних відносин існує кілька схем фінансової підтримки державою церковних інституцій, кожна з яких має як сильні, так і слабкі сторони. Зважаючи на певну тотожність суспільних процесів у Першій Чехословацькій республіці в минулому та на сучасному етапі (поліконфесійність, конфлікти з приводу культових будівель тощо) досвід державно-церковних відносин Першої Чехословацької республіки у питаннях реституції фінансових компенсацій та урядової підтримки релігійних організацій доцільно використати в Україні.

7. Досліджуючи питання законодавчих принципів у сфері освіти в Першій Чехословацькій республіці, слід вказати на те, що чинником історико-культурного процесу був католицизм, він також суттєво вплинув на освіту і виховання. В цей період відбулася зміна виховного ідеалу: духовне життя людини стало предметом глибокого вивчення і набуло першочергового релігійного значення. В національно-культурному житті українців Закарпаття провідне місце займала греко-католицька церква. Школа стала цінною скарбницею греко-католицької церкви. Підкреслюючи заслуги свідомих греко-католицьких священиків у розвитку національної культури, в тому числі і школи, церква часто виступала в ролі захисника національної культури

8. У Першій Чехословацькій республіці на нижчому щаблі освіти простежуються дві очевидні важливі тенденції: невпинне зменшення церковних шкіл і значне зростання чеськомовних. Цей процес можна

називати «чехізацією» освіти із вказівкою на те, що ці дії були цілеспрямованим та навмисно продуманим кроком уряду Чехословаччини.

9. Досвід Першої Чехословацької республіки дає підстави стверджувати, що у системі освіти важливу роль у забезпеченні необхідної аксіологічної спрямованості духовно-гуманітарної складової навчально-виховного процесу відіграє релігійний чинник. Світовий та вітчизняний досвід переконливо показує, що в державній, освітянській діяльності потрібно виходити з визнання пріоритету, вищої цінності національних інтересів щодо інтересів певних церков, релігійних конфесій тощо. Насамперед, національна самосвідомість народу, духовно-культурна єдність нації, забезпечують згуртованість всього суспільства та його прогрес. Релігійні цінності, відносини дуже часто стають на перешкоді успішного розвитку суспільства. Система освіти має ґрунтуватись, передусім, на визнанні пріоритету таких духовних цінностей, як національна самосвідомість, патріотизм, гуманізм, толерантність тощо.

10. Уся історія шлюбно-сімейного інституту складається із фактів, які засвідчують постійну взаємодію церкви та держави в утворенні цього інституту. Церква, ще до встановлення союзу з державою, повністю визнавала дію норм римського цивільного шлюбного права, якщо воно відповідало закону Божому та християнським поглядам на сутність шлюбу. З часів Костянтина Великого церква нерідко офіційно зверталась до державної влади з проханням про необхідність видання того чи іншого закону, який би закріплював моральну гідність та міцність, непорушність і нерозривність шлюбного союзу.

11. Шлюб за своєю духовною стороною є таїнством і як таїнство підлягає веденню церкви, але як світська установа, що впливає з контракту і на ньому засноване, шлюб є цивільний інститут. Дане визначення відповідає і сучасній ситуації. У тій частині, в якій шлюбні відносини регулюються

правом, — це цивільно-правові відносини; в іншій своїй частині, що знаходиться у релігійно-етичній чи просто етичній сфері, шлюб може розглядатися як таїнство, як містичний союз, що припускає найбільш повне спілкування, або навіть як засіб досягнення визначених вигод — усе це знаходиться за межами права.

12. Закон про шлюб 1919 р. в Першій Чехословацькій республіці став першим в історії права спеціальним актом кодифікації шлюбно-сімейного права. Даний Закон вніс суттєві зміни в шлюбно-сімейні відносини подружжя: встановлювалась факультативна форма шлюбу, забезпечувалась рівноправність батька та матері у правовідносинах щодо дітей; зрівнялись також права подружжя на подачу позовів щодо розлучення; для не католиків Закон дозволяв розлучення з причини перелюбу.

РОЗДІЛ 3

МЕХАНІЗМ ВЗАЄМОВІДНОСИН ДЕРЖАВИ ТА ЦЕРКВИ В ПЕРШІЙ ЧЕХОСЛОВАЦЬКІЙ РЕСПУБЛІЦІ

3.1 Секуляризація та її результати в Першій Чехословацькій республіці

Християнські віровчення, за допомогою яких складається цілісна картина походження світу та місця людини в ньому, змінюється науковим розумінням (підґрунтям). На противагу християнському розумінню основного призначення людини у світі, нішу пошуків сенсу людського існування зайняли дослідники-філософи, які присвятили чималу кількість досліджень, намагаючись допомогти людині вижити в світі. За відомим висловом К. Маркса «богослов'я повинно залишити спроби пояснити світ і почати перетворювати його» [47, с.332]

Серед таких філософів-науковців і Т.°Масарик, який у своїй лекції «Блез Паскаль: його життя та філософія», прочитаній ним перед студентами Празького університету, звертає увагу, що роботи вченого «Листи до провінціала», «Думки» наочно засвідчують, що лише християнство відкриває шлях до розкриття таємниць, буття й спасіння людини [118,с.39].

Відзначимо, у політичній, філософській і релігієзнавчій літературі усталеною є позиція, що в епоху Відродження зі становленням громадянських суспільств розпочалися процеси секуляризації (набуття світських рис) суспільного життя. Цьому сприяв розвиток наукових знань, насамперед вчення про природне право, згідно з яким держава та її інституції мають земне, а не Божественне походження. Релігія поступово стає приватною справою [150, с.66].

Проте на нашу думку, як людина без Бога є духовно мертвою, так і наука що заперечує чи спростовує існування Бога є мертвою наукою, що не

здатна донести істини буття. Але якщо наука здатна пояснити процес створення та будову світу, то обґрунтувати та виховати в людини загальні норми моральності, не ставить собі за мету. Саме це і є однією з основних функцій Церкви. Тобто, джерело моральності має сакральний (таємничий) характер. Секуляризаційні ж процеси позбавляють життя людини таємниці та роблять спроби очищення змісту догматів від усього трансцендентного, тобто позбавлені сакрального, є десакралізаційними та складають ядро секуляризації.

Для того, щоб вникнути в проблему секуляризації, яка мала місце в роки Першої Чехословацької республіки, насамперед потрібно зупинитися на понятійному визначенні терміну «секуляризація».

Термін «секуляризація» (*від лат. saecularis - світський*) має широке застосування використовується науковцями у філософії, соціології, канонічному праві і т.д. Так, зокрема, у канонічному праві він означає перехід в світське володіння церковної власності, земель, втрату церковними інститутами сакрального сенсу [201, с.188].

Вперше термін «секуляризація», саме в правовому сенсі зустрічається в попередніх переговорах у Вестфальському мирному договорі 1648р. [75, с. 24]. Саме тоді, французький представник за його допомогою, дипломатично пояснив процес вилучення церковних земель. Цей термін означає звільнення соціальних відносин, суспільної та індивідуальної свідомості від релігії. Однак у західній соціології існує різне трактування цього поняття. Одні дослідники релігії під терміном «секуляризація» розуміють тільки процес модифікації релігії [280, р. 67]. Інші бачать в ньому лише контррелігійну ідеологію [283, р. 49].

Єпископ Віденський та Австрійський Іларіон (Алфеев) секуляризацію розглядав як «прагнення витиснути релігію із суспільної сфери, відвести їй місце на задвірках людського буття, звести її винятково до сфери приватного життя окремих індивідумів» [87, с. 6].

Німецький теолог Ф.^оГогартен першим ввів поняття секуляризація в сучасний європейський термінологічний дискурс. Він вважав, що криза релігії та культури зовсім не означає кризу Божественного Слова. Секуляризація, за словами Ф.^оГогартена, розкриває процес «історизації людського існування та світу», коли світ з міфічного стає історичним простором людської діяльності. Тому секулярна людина є людина історична. Але самостійність людини в світі та концентрація її уваги на власній діяльності пов'язані з небезпечним, хибним розумінням значення секуляризації [235, с.130]. Тому, автор зауважив, що подібна підміна веде вже не до секуляризації світу, а до його дехристиянізації. Це, на відміну від секуляризації, дослідник називає негативним терміном «секуляризм» [147, с. 96]

В контексті вищенаведеного, відзначимо, не слід плутати поняття «секуляризм» та «секуляризація», адже «секуляризм», на відміну від «секуляризації» – це ідеологія, прихильники якої виступають проти будь-яких форм «сакрального» та пов'язаних з ним інститутів, зокрема церкви, відстоюючи антирелігійні принципи як основу особистої моралі.

З цього приводу, В.^оБліхар процес секуляризації розглядає як зміни у взаємовідносинах релігії із суспільством у напрямку звільнення від релігійного впливу. Секуляризм, на його думку, це відвернення від релігії як такої в суспільстві, сім'ї, політиці тощо. Хоча, як він зазначає, це призводить до значного зменшення ролі релігії в політичному, соціальному та особистому житті, а також уведення принципу світськості в суспільне життя [12, с.117].

За допомогою понять «секуляризація» та «секулярний» описували ситуацію релігійних війн, коли світська влада забирала території, які знаходилися під владою Церкви. З огляду на те, що до терміни вживалися для розрізнення державних законів, земель та власності від церковних. З ХІХ століття «секуляризація» вживається як процес звільнення суспільства з-під впливу релігії, насамперед християнської [250, р.19].

Як стверджує П. Бергер, на цьому етапі термін «секуляризація» застосовувався лише в описовий та неоціночний спосіб. Ідеологічний та оціночний характер він набув у ХІХ столітті в антиклерикальних колах, де вживався для окреслення визволення сучасної людини від впливу релігії. Одночасно в колах, пов'язаних із традиційними Церквами, поняття зустрічало спротив, бо, на їхню думку, несло ідею «дехристиянізації» та «поганізації» [226, s.374].

Деякі дослідники, зокрема К. Маркс, О. Конт, Е. Фромм у секуляризації вбачають певний процес, який є незворотним та призводить до скорочення сфери дії релігії, до прогресуючого її занепаду і зникнення.

Цікавою є думка вітчизняного вченого Ф.°Шандора, який стверджує, що секуляризація релігії у соціумі виступає системно-функціональним чинником соціальної поведінки людини, засобом утвердження суспільного буття індивіда [207, 69].

Ч.°Тейлор у праці «Публічні релігії у сучасному світі» розрізняє два визначення поняття «секуляризація». У першому випадку, секуляризація розглядається як процес приватизації релігії, тобто процес, в ході якого релігія покидає публічну сферу та переходить у площину особистого вибору конкретної людини. У другому випадку, секуляризація визначається як функціональна диференціація соціальних систем, зокрема держави, економіки, науки, освіти тощо, та їхнє звільнення від впливу релігійних норм та інститутів. В обох визначеннях секуляризація усвідомлюється як процес лінійного спаду християнської віри та практики [275, с.779].

Разом з Ч.°Тейлором Дж.°Ваттімо на основі переосмислення попередніх теорій секуляризації та шляхом аналізу сучасного стану релігії, роблять спільний висновок, що процес секуляризації не є зовнішнім щодо християнства і не спрямований на заперечення чи забуття релігії. Секуляризація, стверджують обидва філософи, – це явище, яке породжене самим християнством, це доля християнства, процес зміни релігійності, що супроводжується появою нових духовних пошуків [115, с.213].

Відомий дослідник релігії Б.°Вілсон запропонував розуміти під секуляризацією процес, за допомогою якого релігійне мислення, практика і релігійні інститути втрачають своє соціальне значення. І насамперед, секуляризація проявляється через звільнення людини, різних сфер життя суспільства і культури від влади Церкви й організованої релігії [283, р.152].

Німецький вчений марксист І.°Клюгль в «секуляризації» бачив втрату релігією соціальних функцій у суспільному житті, вивільнення від регулювання релігією громадських структур, політичної та моральної системи цінностей [265, р.17].

Польський вчений Я. Гурановський, розглядає процес секуляризації як ослаблення регулятивного впливу релігійних організацій в різних сферах суспільного життя. Можна сказати, що він зводив її до поняття «лаїцизація», тобто до терміну, який швидше відображає один з етапів секуляризації [55, с. 38].

Як зазначає Ю.°Габермас, теорія секуляризації довго залишалася безальтернативною, оскільки опиралася на три правдоподібних міркування. По-перше, науково-технічний прогрес сприяє формуванню антропоцентричного розуміння «розчаклованого» світу та каузального трактування емпіричних фактів. По-друге, у зв'язку з функціональною диференціацією суспільних підсистем, релігія втілена у церкві, як соціальному інституті, втрачає вплив на різні сфери суспільного життя і переходить у площину приватного, індивідуального вибору людини. По-третє, високий рівень загального добробуту в індустріальних та постіндустріальних суспільствах збільшує відчуття екзистенційної безпеки, наслідком чого є втрата потреби у вірі як засобі спілкування з вищими чи космічними силами з метою зменшення життєвих ризиків [196, с. 1]. Варто зазначити, що до 1917 р. секуляризація не означала установку на знищення релігії як такої – вона передбачала лише її транспозицію [3, с. 7].

Античний феномен політичної теології виростає на ґрунті органічної єдності політики та релігії, коли не відділялася світська влада від влади

релігійної. «Були часи, – зазначає Дж. Мілбанк, – коли ніякого «світського» (секулярного) не існувало. І світське не було чимось латентним, таким, що чекає свого часу, щоб у той момент, коли сакральне послабило свою хватку, заповнити все більше простору парою «чисто людського». Замість цього існував єдиний простір християнського світу з його подвійним виміром: *sacerdotium* (священство) і *regnum* (царство)» [121, с. 33].

Так, Н. Вашрова в своїй дисертаційній роботі термін «секулярний» розглядає поряд з терміном «сакральний», оскільки, як зазначає автор, ці два поняття виражали ідею розрізнення двох рівнів існування. Ознака «сакральний» презентувала ідею надприродної реальності та відносилася до вищого часу, «секулярний» – до звичайного, профанного [31, с.12].

З огляду на такий розподіл, певні періоди часу, місця, особи, інституції та дії розглядалися з погляду їхнього відношення до одного з двох вимірів. Наприклад, вважалося, що світська влада – це явище, що належить до земної реальності, але поряд із тим набуває свою легітимність через відношення до сакрального виміру (влада, що походить від Бога та відтворює встановлений ним порядок для світу). Водночас приходські священики теж вважалися секулярними, бо мали справу з тим, що належало до земного світу, на противагу священикам-монахам, які жили згідно порядку, що належав до вищої реальності [276, с. 33-34].

Аналізуючи питання секуляризації, часто зустрічаються терміни такі як клерикалізм, антиклерикалізм, що отримали свій розвиток внаслідок поширення вільнодумства. Однак, між світськими та клерикальними позиціями існує ряд відмінностей, на нашу думку, слід виокремити дві основні. По-перше, принцип свободи совісті виражається як право особи сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати жодної. Цей принцип передбачає відділення церкви від держави та школи від церкви. Клерикальні позиції закріплюють принцип, за яким сприймають релігію, як загальнодержавну необхідність суспільства. По-друге, в клерикальній свідомості такі поняття як «державна», «суспільство», «релігія» і т.д.

сприймаються як тотожні та зливаються в одне ціле. В світській практиці навпаки, ці поняття диференціюються та використовуються як взаємодоповнюючі.

Поділяючи думку Л.°Йосипенка, секуляризацію як модерну конфігурацію теолого-політичної проблеми не можна просто звести до актів відокремлення Церкви від держави та до історії вільнодумства доби Просвітництва, оскільки секуляризація є процесом, який розпочинається тоді, коли розмежовується компетенція Церкви та держави, розпочинається становлення модерних держав і зовсім не означає втрати державою релігійних функцій чи Церквою – функцій державних [91, с.34]. Проте, не варто давати цим процесам однозначну оцінку. На нашу думку, виникнення та легальна діяльність антиклерикальних організацій свідчить про суттєві зміни, які відбулися у становленні демократії в Першій Чехословацькій республіці.

Під час дослідження проблематики секуляризаційних процесів, ми спостерігаємо паралельне використання деякими авторами термінів «секуляризація» та «антиклерикалізм» як тотожних, що не є правильним з нашої точки зору. Оскільки, під клерикалізмом розуміється суспільно-політичний напрямок у діяльності релігійних організацій, який орієнтований на підвищення впливу релігії та Церкви в різних сферах життя суспільства, то антиклерикалізм навпаки, прагне позбутися впливу релігії та Церкви на суспільне життя.

З метою уникнення суб'єктивності у визначенні поняття клерикалізм, звернемось за роз'ясненням до великого тлумачного словника сучасної української мови, який трактує цей термін, як політичний напрям, що прагне посилити вплив церкви на суспільно-політичне й культурне життя країни [33, с.433].

Не можна оминати увагою того факту, що в перші роки Чехословацької республіки впродовж 1921–1930 рр. склалась ситуація, що призвела до масового виходу вірників з католицької церкви. Проте, це не означало зміну

конфесійної приналежності, адже за даними число людей які залишилися поза конфесією зросло з 724 507 до 854 638 осіб, що складало 5,8 % від загальної кількості. Релігійний скептицизм був особливо характерний для жителів великих міст, освічених людей, студентів (кількість католиків серед студентів Карлового університету впало з 89,6 % у 1918 до 46,7 % у 1925 р.) [13].

У свою чергу демократизація новоутвореного чехословацького суспільства, надання владою республіки усім визнаним церквам та релігійним організаціям рівних прав, розвиток національного руху та поширення секулярних ідей серед правлячих кіл держави, впливали на зміну існуючої доти чеської та словацької релігійної традиції. Таку ситуацію доповнювала хвиля антикатолицьких протестів, яка мала місце в перші роки її незалежності. Серед населення та чеського католицького духовенства звучали вимоги проведення докорінних змін у середині Римо-католицької церкви, звершення богослужінь національною мовою, а також послаблення впливу Ватикану на Католицьку церкву Чехословаччини [25].

Т.°Масарик, Чехословацький Президент, був глибоко віруючою людиною й, отже, відкидав атеїзм. Він особисто і глибоко пережив католицизм, пізніше пізнав протестантизм, і, по можливості, вникав у православ'я, особливо російське [200, с. 233]. Однак, його віра була не церковною, а набором тез із катехизису «освіченого» інтелігента. Т.°Масарик – ісусіанець, що вірив у Ісуса як вчителя побожності, але відкидав його божественність. У роботах на зламі століть, Т.°Масарик закликав до розриву з Римом та “подолання Риму в собі”. Рим відкидався як перешкода реалізації змісту чеської історії – бути провідником духовного оновлення і прогресу людства засобами гуманізму і демократії. Не закликаючи до прямого виходу з Католицької церкви, Т.°Масарик окреслював новий шлях розвитку релігійного життя чеського народу – відмову від будь-якої форми офіційної церковності. Відносини між державою і Церквою ним розглядалися як “повільний відхід від церкви” [200, с. 244]. Чехословацький Президент

підкреслював історичну обумовленість переходу до секулярного суспільства: «Цей культурний процес церквам недостатньо зрозумілий, вони не можуть з ним примиритися і докладають зусиль, щоб зберегти свою втрачену владу. Якби вони вміли пристосуватися до нових обставин, то знайшли б для себе іншу та вищу функцію: функцію суто духовну і суто релігійну. Що більше світським стане світовий порядок, то більше церкви могли і мали б присвячувати себе чистій і незаплямованій релігії – релігії Ісусовій» [200, с. 245].

Соціальною опорою Першої республіки стали так звані «прогресисти» – вчителі, службовці, колишні «легіонери», які ототожнювали себе з новою державою. Багато з них вийшли з Католицької Церкви і не вступили до іншої Католицька Церква залишилася найбільшою в країні. Варто відзначити, що її активно підтримували народні партії Я.°Шрамека та А.°Глінки. Більше того, дискримінаційні підходи лише ускладнили ідентифікацію католиків із новою державою. Менша, радикальніша частина католицьких інтелектуалів розвинула міфологію католиків як переслідуваних носіїв істини у безбожній державі [13].

Початок 20-х років ХХ ст. можна охарактеризувати переломним, і тим, що вивільнив стримувані релігійні настрої населення. Про це, в першу чергу, свідчать значні кількісні зміни в конфесійному складі держави, а також збільшення числа осіб, які не ідентифікували себе з жодною релігійною організацією чи церквою [272, с. 14-15]. Майже половина населення, які вийшли зі складу Католицької церкви, жителі Чехії, Моравії та Сілезії, за даними перепису 1921 р. заявили, що не сповідують жодної релігії та не відносять себе до жодної з конфесій [29, с. 210].

Що стосується Підкарпатської Русі, то тут була дещо відмінна ситуація: під час того ж перепису до категорії «без конфесійні» віднесли себе 1167 осіб, що у процентному співвідношенні складало 0.2.% від загальної кількості населення. Підвищена релігійність населення Підкарпатської Русі викликала здивування у представників Чехословаччини досліджуваного

періоду. При цьому релігійними тут залишались навіть представники крайніх лівих партій [29, с. 210]. На приклад, навіть більшовицькі вожді регулярно відвідували церкву, місцеві соціал-демократи з почестями вітали представників духовенства, навіть одне з антиклерикальних зібрань в Ужгороді починалось словами: «Слава Ісусу Христу!» [210, с.117].

Таким чином, можемо стверджувати, що секуляризаційні процеси які мали місце в Чехії, Моравії та Сілезії Підкарпатську Русь як автономне утворення Першої Чехословацької республіки не охопили.

Т.°Масарик в своїх роботах, зокрема, «Чеське питання», «Ян Гус», «Бої за релігію» дійшов висновку, що «більше 400 років ... головним питанням нашого розвитку було релігійне питання» [253, s.137], і відповідь на це питання полягає в необхідності «розлучитися з Римом, саме духовно, не тільки за назвою, подолати Рим в собі ...» [254, s.157], бо «програма нашого відродження повинна бути продовженням програми реформації» [254, s. 177].

Т.°Масарик не закликав прямо до виходу з Католицької церкви, проте вказував основний шлях, в напрямку якого повинно розвиватись релігійне життя чеського народу, - це відмова від будь-якої форми офіційної церковності [289, s.47]. Т.°Масарик у своїй праці про Яна Гуса стверджує: «ми ні в гріш не ставимо офіційну релігію, але відкрито про це не говоримо» [253, s.30]. Ці антикатолицькі настрої призвели до секуляризації населення Чехії, але водночас і до його демократизації.

Якщо в Чехії, Моравії, Сілезії ця процедура була спрощена до мінімуму, то на Підкарпатській Русі згідно параграфу 7 церковного права республіки діяли зовсім інші порядки, а вірніше – старі, з періоду Австро-Угорщини [240, s.173].

Відзначимо, перехід з однієї конфесії до іншої на Закарпатті здійснювався згідно Закону №49 1868 року з доповненням закону 1895 року, згідно яких змінити віросповідання міг кожен, хто досягнув 18-річного віку (якщо заміжня жінка - раніше). Бажаючий перейти з однієї релігійної конфесії в іншу заявляв про це своєму священику, релігійній общині в

присутності двох свідків. Після чого через 15-30 днів він отримував свідоцтво, таке ж свідоцтво отримував орган місцевого управління та церква, в яку віруючий переходив. Порухення церковного права Чехословацької республіки передбачало покарання на 2-місячне тюремне ув'язнення і штраф в розмірі 600 крон. Разом з ти, проти цього закону виступили представники православної церкви на Закарпатті, які вважали його гальмом православного руху. Вони вимагали змінити закон, подібно діючому в Чехії, Моравії, Сілезії [243, s.18].

Робота велась в трьох напрямках: 1) місійно-освітньому; 2) релігійно-організаційному; 3) легально-апостольському.

Місійно-освітньою діяльністю займався орден Василіан на чолі з Степаном Решетило, Полікарпом Вуликом, Павлом Гойдичем. Якщо православ'я було носієм русофільства, то орден Василіан – українофільства [73, с.175].

Релігійно-організаційна робота була направлена на діяльність серед молоді через відповідні релігійні організації - Апостольська молитва, Марійські Дружини, товариство Святого Христа і т. д. В цій роботі великою підмогою було видання багатотиражної релігійної преси.

Велику роботу серед віруючих проводили монастирі О. Василіан в Мукачеві, Імстичеві, Бороняві, Ужгороді та Малому Березному. З метою посилення ролі Мукачівського монастиря тут було вирішено створити відпускний центр. В 1926 році папа Пій XI подарував монастирю старовинну Ікону божої матері (1453 року), і з того часу монастир на Чернечій горі став центром паломництва [143, с.23].

Разом з тим представники церкви проводили певну культурно-освітню роботу серед населення через товариства імені Духновича, «Просвіта», «Школьная помощь». Вони ж піддавали гострій критиці чехословацький уряд за грубе порушення законодавства щодо Закарпаття, його соціально-економічного та політичного розвитку.

3.2 Чехословацька церква, як суб'єкт державно-церковних відносин

Кінець XIX – початок XX ст. для слов'янських народів характеризувався викликами модерної культури. Одним із них стало переосмислення місця й ролі релігії, ставлення до віри, та Церкви як соціального інституту. З огляду на ці зміни, Ж.-П. Віллем осмислює модерність як “досягнуту секуляризацію” (*докладніше про питання секуляризації в Першій Чехословацькій Республіці див. п. 3.1 дисертації – М.Г.*). Така модерність є силою, що десакралізує, деклерикалізує та знищує культуру, зводячи нанівець тотожності. Десакралізація здійснюється в процесі “розчаклування” світу, раціоналізації діяльності та пізнання. Деклерикалізація відбувається в процесі емансипації індивідів від влади релігійних інституцій та їхніх представників. Культура здійснюється в процесі розпаду численних культур, які структурували колективні тотожності та визначали світи сенсу, в яких упізнавали себе індивіди [36, с. 188].

Проголошення незалежної Чехословацької республіки призвело до істотних змін в житті протестантських конфесій. В Австрії існували дві євангелістські церкви: абсбургського і гельветського віросповідань [26, с.24].

Аусбурська церква була визнана державою в 1923 р, але до 1930 р. не мала затвердженого статусу [143, с.23]. Представниками цих конфесій були віруючі, які не вирізнялися національною приналежністю. Ці дві церкви мали єдиний адміністративний центр у Відні, який мав назву Вища Євангельська церковна рада на чолі з президентом. Після розпаду імперії Габсбургів в Чеських землях залишилося 357 498 євангеліків, з яких 157 290 були чехами. Це призвело до того, що євангеліки – чехи відмовилися підкорятися Відню та ініціювали процес створення свого організаційного центру в ЧСР. Німці ж навпаки продовжували підкорятися Відню, а польські євангеліки, які

проживали в Тешинській області, підкорилися адміністративному центру у Варшаві.

Традиційно чеські та словацькі землі були католицькими, однак ставлення чеського суспільства до католицизму характеризувалося амбівалентністю. Офіційна статистика свідчить про те, що наприкінці XIX ст. значна частина населення ідентифікувала себе з католицизмом, а їхню релігійну самість визначав головним чином традиціоналізм [257, с. 15]. При цьому існував регіональний поділ на традиційно консервативнішу Моравію та Словаччину, на противагу Чехії, яка вже на той час відчула значний вплив секуляризаційних процесів. Водночас, взаємовідносини католицької церкви та населення Чехії характеризувалися взаємною недовірою, оскільки в церковних колах пам'ятали гуситські війни та схильність чеського народу до релігійного інакодумства.

Населення Першої Чехословацької Республіки країн за релігійною ознакою 1920–1921 рр.

римо-католики	православні	протестанти	євреї	уніати	інші та невідомі	всього
10 384 833 (76,69 %)	73 097 (0,54%)	756 451 (5,55 %)	354 342 (2,6 %)	535 543 (3,93 %)	1 508 906 (11,09 %)	13 613 172 (100 %)

Як ми вже відзначали, серед слов'янських країн міжвоєнного періоду, найбільш “секуляризованою” можна назвати саме Першу Чехословацьку республіку, де число людей поза конфесією зросло впродовж 1921–1930 рр. з 724 507 до 854 638 осіб, що складало 5,8 % від загальної кількості. Релігійний скептицизм був особливо характерний для жителів великих міст, освічених людей, студентів (кількість католиків серед студентів Карлового університету впало з 89,6 % у 1918 до 46,7 % у 1925 р.) [13].

В контексті тематики нашого дослідження, слід відзначити, що католицькому світі проблема відносин між державою і Церквою загострилася ще у 1870 р., після відмови папи Пія IX визнавати італійську державу, що позбавила його світської влади. Німецький “культуркампф”, боротьба Французької республіки від “березневих декретів” 1880 р. до відокремлення Церкви від держави законом 1905 р., стали взірцями наслідування слов’янськими політиками після світової війни. Суть секулярної політики полягала в ослабленні позицій Церкви – витіснення її з системи освіти, передачі її функцій з реєстрації шлюбів державі, ліквідації орденів і монастирів, відмова від фінансової підтримки, а подекуди – право влади впливати на обрання священнослужителів [175, с. 253].

Характерні риси такої політики простежуємо після виникнення чехословацької держави. Позаяк католицький єпископат до 1918 р. займав проавстрійську позицію, то нова влада зайняла щодо Церкви жорстку позицію. У пресі з’явилися чисельні статті з огульною критикою Римської Церкви, висміювалися реальні й вигадані пороки духовенства, активно підтримувалася ідея відділення Церкви від держави, конфіскації церковних маєтків, позбавлення церкви всіх прав і привілеїв. Розпочалися переслідування священників і єпископів. Празький архієпископ Павел Гуін покинувши країну в 1918 р., відмовився повертатися, що лише посилило неприязнь до єпископату [175, с. 254].

Ще перед виникнення чехословацької республіки було оновлено об’єднання чеського духовенства «Єднота». Пізніше виникли подібні організації в Моравії та Словаччині. «Новатори» вважали, що їм в нових починаннях вдасться очолити всі організаційні структури католицької церкви. У зв’язку з тим, що в празькій метрополії не було поставлено єпископа та хиткому становищу кардинала Скребенського в Оломовці, це все призвело до того, що «Єднота» втратила свої позиції [26, с.33].

28 жовтня 1918 року в м. Прага представники католицького духовенства заявили про відродження організації під назвою «Об’єднання

чехословацького католицького духовенства» (*Jednotav ceskoslovenskeho katolickeho duchovenstva*) [245, s.36]. 17-18 грудня 1918 року в Празі відбувся конгрес євангеліків, який заявив про створення Євангеліської Чеськобратської церкви в Чехії, Моравії і Сілезії. Це нове утворення об'єднало віруючих, які дотримувалися як лютеранських, так і кальвіністських поглядів. Чеськобратська церква вважала себе продовжувачкою гуситських реформації, тому в якості віровчення як базис нової конфесії було прийнято «Богемське віросповідання» (*lat. - Confessio Bohemica*) 1575 року.

За цих умов почали оживати реформаційні думки стосовно католицької церкви. Близько 90% чеських службовців стали членами Єдноти. Весною 1919 року за часів головування Барова спільнота розробила такі реформаційні ідеї (пропозиції) духовенства стосовно оновлення католицької церкви. Дві основоположні ідеї, які радикали намагалися впровадити серед священнослужителів: дозволення целібату та впровадження державної мови в літургії. Спільнота у травні 1919 р. вирішила запропонувати Папі Бенедикту XV та вислала свого представника до Риму. Бенедикт XV схвалив пропозицію проведення літургії на державній мові. Стосовно целібату він залишився непоступливим.

Делегація повернулася з Риму з маленьким успіхом, він полягав у тому, що Бенедикт XV дозволив проводити літургію на старослов'янській мові в декількох визначних місцях, а також читати Євангеліє за святим престолом на чеській мові. Після цього Спільнота розпалася на радикальних лівих і крайніх правих. У зв'язку з тим, що святий престол не відкинув відразу реформаційні ідеї, а прийняв їх для більш детального вивчення, це дало багато кому надію, що врешті решт вони досягнуть певного порозуміння.

Провідні політичні сили досліджуваного періоду активізували антиклерикальні гасла. Так, депутат Т. Бартошек у 1919 р. виступив з пропозицією відділити Церкву від держави. Перший міністр шкіл і

національної просвіти Г. Габрман, видав постанови про добровільне вивчення Закону Божого в школі.

Втім, жодна названа ініціатива не була реалізована [205, с. 123]. Заклики опозиції “Геть від Риму!” або “Геть від Габсбургів”, сприяли виходу окремих священників і мирян від Католицької Церкви. На ускладнення відносин з Ватиканом вплинули офіційне святкування у 1925 р. спалення Я. Гуса, організаторами якого виступили президент Т. Масарик і прем’єр-міністр А. Швегла, земельна реформа, яка передбачала конфіскацію церковних земель [205, с. 142].

Соціальною опорою Першої республіки стали так звані “прогресисти” – вчителі, службовці, бувші “легіонери”, що ототожнювали себе з новою державою. Багато з них вийшли з Католицької Церкви і не пристали до іншої. Але розвитку ці процеси не отримали. Католицька Церква залишилася найбільшою в країні. Варто підкреслити, що її активно підтримували народні партії Я. Шрамека та А. Глінки. Більше того, дискримінаційні підходи лише ускладнили ідентифікацію католиків із новою державою. Менша, радикальніша частина католицьких інтелектуалів розвинула міфологію католиків як переслідуваних носіїв істини у безбожній державі [13].

Не можемо не відзначити, що ідея про заснування Чехословацької Національної Церкви зародилась в організації римсько-католицького духовенства, яка мала назву «Реформітська фракція римсько-католицького духовенства». Основна мета даної організації була спрямована на створення Чехословацької Католицької патріархії, спрощення целібату та ведення літургії на чеській мові, а не на латинській, як було прийнято. Папа відмовився задовольняти ці вимоги, не погоджуючись в основному на введення жонатого духовенства [177, с.340]. 10 січня 1920 р. було оприлюднено промову нової конфесії «Чехословацькому народу» [252, s. 298]. В цій промові зазначалось про створення національної церкви, а також, що Чехословацька Церква «до вироблення свого статуту тимчасово приймає існуючий лад Римо-католицької Церкви, оновлений в

дусі демократії». Таким чином, нова конфесія тимчасово зберігала церковний устав Римської Церкви. При цьому відвідування всіх служб оголошувалося «абсолютно добровільним». Також в цьому документі говорилося, що відтепер всі богослужіння будуть відбуватися тільки на рідній мові [252, s.298]., однак не всі з цим погоджувались, оскільки були певні ідеї щодо злиття Чеської церкви з православною. Чехословацька церква, на початку свого існування, складалась з католицьких священників, які виступали за реформу католицизму [5, с.12].

В цьому ж році чехословацьким урядом був прийнятий статут «Чехословацької Церкви» головою якої став К. Фарський, який користувався довірою з боку прихожан. К. Фарський вважав, що чеський народ повинен провести церковну реформу в дусі сучасної людини, на що М. Павлик відповів: «Заснувати нову Церкву не може людина ХХ століття... Навіть Ян Гус не намагався заснувати нову церкву, адже церква як така заснована Христом...».

Початок 20-х років ХХ ст. можна охарактеризувати переломним, і тим, що вивільнив стримувані релігійні настрої населення. Про це, в першу чергу, свідчать значні кількісні зміни в конфесійному складі держави, а також збільшення числа осіб, які не ідентифікували себе з жодною релігійною організацією чи церквою [272, s. 14-15]. Такий стан справ можна пояснити як реформаторською минувиною, так і тим, що проголошення релігійної свободи могло стати причиною втрати релігійної ідентичності. Соціальна політика держави, спрямована на розв'язання релігійного питання, підкріплювалася низкою законів. Так, Конституція 1920 р. проголошувала захист народних, релігійних і національних меншин та рівність громадян незалежно від «релігії, віри, віросповідання» [279]. Разом з тим, розуміючи, що міцність національної ідеї молодій державі повинна гартуватися у школі в процесі виховання молодого покоління, держава низкою законів, постанов та положень зменшує вплив церкви, зокрема католицької, на сферу освіти [285, s.104]. Всі релігійні практики у державних школах з обов'язкових

перейшли у категорію добровільних [285, s.105]. Таким чином, влада ще раз засвідчила своє бажання відійти від минулої католицької церковної всепроникності у суспільне життя, а також сприяти громадянам у вільному обранні релігійного виховання чи відмови від нього.

Відзначимо, назва церкви “Чехословацька” характеризує намір засновників, щоб вона в подальшому стала державною. Моральним виправданням було те, що вони поверталися до славних традицій чеського минулого. З існуючим гусизмом дана церква складала опір Риму. Набагато більше ніж про реформу віросповідання йшлося про пристосування християнських догм до сучасних ідей. В подальшому можна судити про те, що для значної частини тих хто вибрав середин між традиційною вірою, та повним відверненням від віросповідання, була прихильність до Чехословацької церкви, яка пізніше перейшла межу на шляху до становлення повністю незалежного віросповідання. Найбільшого розголосу вона досягла в Чехії, Моравії і в останню чергу в Словаччині. На чеських землях більшість її членів була з числа міських жителів. І дуже малий вплив вона отримала в консервативному селі.

Оскільки мова йде про церковне майно то чехословацька церква отримала дуже мало католицьких храмів. Більшість храмів нова церква повинна була збудувати собі сама.

В 1921 році Собор Чехословацької церкви прийняв православний Нікео–Царгородський Символ Віри і звернувся до Сербської Церкви за призначенням архієреїв. Російська Церква, яка підтримувала чехів і словаків до революції, в нових умовах ніякої допомоги надати не могла. Але віруючі в Чехії та Словаччині тяжіли до Сербської Церкви, близької географічно і національно, з якою були пов'язані місіонерством, до якої звернулися спочатку налаштована на Православ'я Чехословацька Церква і православні Словаччини[258]. Таким чином М. Павлик домігся того, що на соборі в січні більшість учасників висловили бажання за прийняття православного віровчення. Вже в вересні 1921 року священник Матей Павлик прийняв

постриг в сербському монастирі під іменем Горазд, а 25 вересня в Белгороді була проведена його хіротонія в Моравсько-Сілезького єпископа.

Таким чином, як бачимо, на конфесійній карті країни з'явилася Чехословацька католицька церква, як церква нової держави, що повинна була відображати національні стремління чехів та словаків. Ці події відбувалися впродовж перших років незалежності країни на фоні проголошених владою, але не затверджених законодавством, позицій щодо відокремлення держави від церкви, та законів, які набули чинності і помітно знизили роль церкви в житті суспільства [257, s. 48-49].

Лозунги уряду про демократію, свободу совісті знайшли підтримку серед певного кола буржуазії та інтелігенції. Тимчасова втрата престижу католицької церкви в перші повоєнні роки, які характеризуються тим, що вже з 1921 року з католицької церкви на території республіки вийшло близько 1,4 мільйони віруючих в своїх рядах, внесли свій внесок у створення Чехословацької Церкви, яка була визнана державою в 1920 році і в 1925 році досягла юридичного визнання і на території Словаччини та Підкарпатської Русі.

Однак, слід зазначити, що вихід з католицької церкви став можливим тільки після перегляду та ліквідації старого австро-угорського закону (ч.49, 1868 р.), за яким не дозволялась безконфесійність. Згодом, у зв'язку з міжрелігійними конфліктами, уряд республіки прийняв закон (ч. 96, 1925 р.), який впорядкував вихід з конфесії та регулював майнові конфлікти між церквами [232, s. 340].

Слід пам'ятати, що в період Австро-Угорщини католицька та греко-католицька церква мали статус державних конфесій, що було перепорою поширення православ'я, і в цьому мали повну підтримку державних владних структур. Особи, які вийшли з римо-католицької та греко-католицької церков, перейшли в новостворену чехословацьку церкву та православ'я, або взагалі залишались безконфесійними [143, с.16]. Однією з причин невдоволення парафіян були феодальні податки, закріплені на законодавчому

рівні – так звані «коблини» та «роковини», які вірники змушені були сплачувати греко-католицькому духовенству. Однак, вже 14 квітня 1920 р. був виданий закон №290 відповідно до якого спрощувались ці податки. Закон встановив, що держава виплатить Греко-католицькій Церкві компенсацію. Однак остаточне вирішення даного питання покладалося на сейм Підкарпатської Русі. Оскільки ж цей сейм так і не був скликаний, питання залишилося невирішеним. Проте парафіяни перестали виконувати колишні трудові повинності щодо уніатського духовенства [206, с. 209]. Греко-католицьке духовенство було невдоволене цим і дуже часто вимагало сплати податків через суд.

У 1939 році, після окупації і розділу Чехословаччини, Чехословацької церква була заборонена на території Словаччини та Закарпаття, а на території Протекторату перейменована в церкву Чеськоморавську. По закінченні війни церква відновила своє первинна назва. Після квітня 1945 року в керівництві церкви опинилася група прокомуністично налаштованих священиків, які звинуватили чинне керівництво церкви в тому, що воно себе скомпрометувало під час окупації, і відлучило його від церкви. У 1968 році Чехословацька церква підтримала ідею демократизації суспільного життя і висловила відкритий протест проти окупації Чехословаччини військами країн Варшавського договору. З цього часу в церкві почався поступовий рух до позицій, близьких протестантизму. У 1971 році церква прийняла назву Чехословацької гуситської церкви, а в 1994 році підписала Лейенбергську угоду, об'єднуючу європейські протестантські церкви. У квітні 1999 року в дусі ліберальних протестантських віянь гусити обрали Яну Шілерову першою жінкою-єпископом.

Зіткнення секуляризації і церковної традиції породили цікаві феномени вираження релігійної ідентичності – появу клерикальних партій і модернізм. При цьому, найповніше їх роль проявилася в католицькому світі. Релігійність, яка в той час проголошувалася католицькою церквою і сприймалася народом, характеризувалася “амальгамацією релігії із світською

політикою” [90, с. 188]. Впливовими у міжвоєнний період були так звані людовські партії – чехословацька народна партія, глінківська словацька народна партія. Вони об’єднували представників різних класів і соціальних груп, прихильних до католицизму, з опорою на середні прошарки села і частково міста. Чисельне сільське священство було радниками, довіреними і агітаторами партії. У силу особливостей соціальної структури своїх народів, ці партії неодмінно політизувалися.

Найпоказовішим можна вважати досвід глінківської партії, яка в прагненні до словацької незалежності, еволюціонувала до співпраці з нацистською Німеччиною. Національні інтереси брали гору над християнськими чеснотами. Спроба розмовляти з владою посередністю її мови, з опорою на світське законодавство, переважно робили клерикальні партії заручниками ситуації. Ці партії часто виступали партнерами по коаліції різних політичних сил, а отже, асоціювалися з владою.

У протиборстві держави і Церкви досліджуваного періоду важливе місце займають модерністські течії. Їх метою було оновлення католицизму та подолання згубних для церкви наслідків розриву між християнством і світською культурою [122, с. 120]. Засуджений папою Пієм X (1903–1914), модернізм набув поширення не лише серед католицьких, але й православних народів. Ідеї католицьких модерністів – активніше залучення мирян до управління церквою, зростання ролі нижчого духовенства на противагу єпископату, відміна celibату, питання економічного статусу Церкви, осучаснення меси та її відправа національними мовами, були тотожними гаслам російських обновленців, українських автокефалів чи болгарських прихильників реформ. Надзвичайно потужним модернізм був саме в Першій Чехословацькій Республіці, де користувався значною підтримкою влади. Так, зокрема, як ми вже відзначали, ще 7 листопада 1918 р. окремі представники католицького духовенства заявили про створення Об’єднання чехословацького католицького духовенства. Вони закликали до створення в ЧСР католицького патріархату, відділення Церкви від держави, відміни

обов'язково цілібату духовенства, здійснення богослужіння чеською мовою, демократизації церковного управління, реформування богословських і духовних учбових закладів [24]. Розкол в організації сприяв виділенню радикального крила – “Огнисько”, а на його основі – Клубу реформаційних священників. Різка позиція Ватикану і празького архієпископа Франтішека Кордача, привели до відлучення радикалів від Церкви у 1920 р.

Це спонукало “Чехословацьку Народну Церкву”, як почали називати себе її прихильники, шукати канонічного єднання з Сербською православною Церквою. У підсумку, частина вірних на чолі з єпископом Гораздом прийняли православ'я. Натомість інша частина, на чолі з Карелом Фарські, продовжила свої пошуки. У 1922 р. він опублікував “Чехословацький катехизис”, в якому рішуче розійшовся з вченням церкви. Так, Бог іменувався “Живим Законом світу”, Ісус оголошувався “самим великим Пророком”, поряд з Мойсеєм, Сократом, Мухамедом, Буддою, Конфуцієм. Чехословацькими національними пророками оголошувалися Кирило і Мефодій, Ян Гус, Ян Амос Коменський тощо.

На початку 1925 р. К. Фарські був рукопокладений у єпископа, і проголошений патріархом Чехословацької церкви. Тим самим виникла ще одна конфесія, яку не безпідставно критикували за лібералізм, і домінування не релігійних, а національно-політичних лозунгів. Попри це, нова конфесія чисельно зростала, з 525 тис. у 1921 р до 946 тис. у 1950 р. [24].

3.3. Відносини уряду Першої Чехословацької республіки з католицькою церквою та роль Ватикану

Описуючи формування державно-церковних відносин, дослідники в цілому виходять з існування трьох видів чи станів правового статусу церкви в державах (як демократичних, так і антидемократичних): теократичні державні режими, держави з конституційно визначеною традиційною релігією (конфесією) в суспільстві, держави з конституційно узаконеним відокремленням церкви від держави. Іноді говорять про існування трьох систем відношень між державою та релігійними конфесіями, умовно названими системами «підпорядкування», «розділення» і «координації» [81].

Правовий характер взаємовідносин церкви і держави в Чехословаччині є режимом відокремлення держави від церкви. Однак, взаємодія держави та релігійних організацій (зокрема Католицької церкви) на початку відносилась саме до системи «підпорядкування».

Зазвичай, описуючи форми цих відносин, режим відокремлення називають третім варіантом, розташовуючи його вкінці цієї кваліфікації, за якою як сама кваліфікація, так і її останній, третій варіант, виникли в європейській історії, в результаті розвитку державно-релігійних відносин у християнських країнах Західної Європи. Основною константою європейської історії, з моменту руйнування архаїчних общин і появою політично організованого суспільства, є дуалізм держави і суспільства. Цей дуалізм є наслідком процесів індивідуалізації, які привели до виділення індивіда зі спільноти [81].

Феномен роздвоєння проявляється по-різному. Відчуження політичного існування від індивідуального втілюється у відділенні держави від суспільства або володарювання від співробітництва. На задній план поступово відступають елементи володарювання; держава нейтралізується і

формалізується, індивід звільняється від політичних забобонів і вірувань. Процеси нейтралізації держави починаються з відособлення політичної і релігійної інтеграції. Якщо в античному полісі як релігійній общині соціальна єдність обумовлювалася в рівній мірі як політично, так і релігійно, то вже християнський монотеїзм ніс за собою кардинальні зміни, оскільки він руйнує само собою зрозумілу єдність держави і релігії і викликає до життя всеохоплюючу моралізацію і універсалізацію суспільств [100, с.16].

Аналізуючи історію виникнення та поширення християнства, слід сказати, що від самого початку його заснування в ньому були наявні як східний, так і західний напрями. Особливістю західного напрямку на відміну від східного було те, що західна церква окрім церковної влади претендувала також і на світську. Внаслідок суперечок, щодо верховенства відбувся поділ на західну Римсько-католицьку церкву та східну – православну.

Для того, щоб висвітлити конституційний устрій відносин між державою та католицькою церквою в Першій Чехословацькій республіці, ми будемо дотримуватись юридичного устрою, який поширюється на домінуючу на той час, але і зараз ще найбільшу церкву в країні – Католицьку. Тобто мова піде про період, який призвів до згадуваних в нашому дослідженні антицерковних законів. Одним з таких законів є закон №50 від 7 травня 1874 р., в якому є положення стосовно устрою зовнішніх юридичних відносин католицької церкви. І хоча цей закон формально пов'язаний з попередніми традиціями та конкордатом, який був заключений 18 листопада 1855 р., на нашу думку саме він був попередником антицерковних законів. Тому державною пропагандою антицерковні закони могли бути представлені як нова модель пристосованого продовження традиційної моделі відносин держави та церкви.

Відповідно до цього закону, Католицька церква виступала як суспільно-громадська корпорація, а її органам надавався характер урядових інституцій з урядовими функціями. Тому держава вважала нормальним

явищем, що фактичне захоплення церковних урядових установ є ніби за нею заброньоване або ж не може відбутись через її спротив.

Цікавим на наш погляд є рішення Вищого адміністративного суду від 1 січня 1923 р. який надав роз'яснення, що у відповідності до згадуваного вище закону призначення вищої духовної ієрархії не належить до повноважень церкви, а підлягає до відання влади Чехословацької республіки [273, s.136]. Погоджуємось з думкою С. Штясніка, який зазначає, що з точки зору релігійної свободи вводив в оману той факт, що згідно §3 закону, архієпископські та єпископські центри були відповідальні за те, що єпископ та генеральні вікарії повинні були заміщатись таким же способом, як і раніше. Можемо все-таки припустити, що державна адміністрація в цих питаннях обмежувалась вивченням законних умов для заповнення всіх церковних інституцій, тобто наявності громадянства, високого рівня моральності, а також здібностей щодо кар'єрного росту в межах тієї чи іншої церковної інституції відповідно до чинних на той час нормативно-правових актів [273, s.137].

Подібним чином проходило і призначення на посади в нижчі церковні інституції, тобто в ті інституції, які підпорядковувались єпископу. Тут, перш за все, мова йде про призначення приходських священиків. Для цього, необхідними умовами було оголошення конкурсу на вільне місце та подання даної кандидатури до адміністративного державного відділу. Справа була уточнена в §15 закону таким чином, що особам, які не мали право займати посади в церковних інституціях, не могла бути призначена і зарплата. Це стосувалось навіть тих священиків які були висвячені на священиків згідно власного рішення єпископ. Єпископи мали право видавати розпорядження, інструкції, пастирські послання і т.д. та згідно §16 закону доводити до відому уряду. Проте, відповідно до §17 закону уряд міг заборонити ці постанови якщо вбачав у них елементи порушення пануючої на той час громадської думки [273, s.138]. З огляду на це, ми можемо зробити висновок, що на відміну від повноважень церкви, за якою залишились тільки права пов'язані з

церковним адмініструванням, до повноважень уряду належало питання призначення та формування складу єпископату, а також уряду були підконтрольними всі дії здійснювані в Католицькій єпархії. Як приклад можемо згадати той факт, коли уряд заборонив читати пастирське послання чехословацьких єпископів, яке критикувало новий комуністичний уряд Чехословаччини.

Важливо звернути особливу увагу на те, що відомий англійський політичний теоретик Е. Берк вважав релігію основою громадянського суспільства. Він розглядав сучасну йому церковну інституцію як передсуд. Релігійна свідомість не лише вивершила величну державну споруду, вона оберігає її від “руйнування та осквернення”, від обману, насильства, несправедливості й тиранії. Вона урочисто й назавжди освятила державу і все, що у тій державі втілене. Таке освячення здійснюється заради того, щоби влада, яка немов уособлює самого Господа, мала високі й достойні поняття про свої обов’язки й призначення, щоби вона не схилилася до корисливості та не шукала мінливої прихильності юрби, а спрямовувала свої дії на непроминальні звершення. Саме релігійні інституції, вважав мислитель, прищеплюють високі принципи та забезпечують безперервне оновлення й зміцнення цих засад. Освічення держави через державне релігійне усталення необхідно також для того, щоб вселити вільним громадянам “трепет шанобливості”, для забезпечення своєї власної свободи. “Ось чому, – писав Е. Берк, – релігія, поєднана із державою та з обов’язком громадян стосовно неї, стає навіть необхіднішою для цих вільних громадян, аніж у тих суспільствах, де народ обмежено самим його уярмленим становищем і замкнено в особистих почуттях і влаштуванні родинних справ”. З даного контексту стає зрозуміло, що йдеться про відносини церкви і громадянського суспільства та про функції церкви щодо громадянського суспільства [164].

В контексті вищенаведеного, слід звернути увагу на те, що плив Першої світової війни негативно відобразився на відносинах між державою та церквою. Саме в післявоєнний період в роки створення Першої

Чехословацької республіки виросла хвиля антикатолицизму [277, s. 255]. У пресі з'явилися чисельні статті з огульною критикою Римської Церкви, висміювалися реальні й вигадані вади духовенства, активно підтримувалася ідея відділення Церкви від держави, конфіскації церковних маєтків, позбавлення церкви всіх прав і привілеїв. Розпочалися переслідування священників і єпископів [175, с. 248]. Заклики опозиції “Геть від Риму!” або “Геть від Габсбургів”, сприяли виходу з Католицької Церкви мирян і окремих священників [205, с. 142] серед яких був і празький архієпископ П. Гуїн, який покинув країну в 1918 р. та відмовився повертатися, що лише посилювало неприязнь до єпископату [175, с. 249]. Для врегулювання церковно-політичних проблем, уряд Першої Чехословацької республіки почав приймати нові церковні закони та вносити зміни в чинні на той час закони Австро-Угорщини. Після чого Національні збори почали поволі вирішували найбільш невідкладні проблеми державно-церковного характеру, при чому, в окремих питаннях було неможливо просуватися вперед без співробітництва з Ватиканом.

Беззаперечним є той факт, що після закінчення Першої світової війни суттєво змінився геополітичний вигляд Європи, як наслідок почалась нова доба конкордатів. З 1922-го по 1939 р. на чолі Католицької Церкви був папа Пій XI. Його Понтифікат припадає на один з найскладніших періодів історії Європи. Папська пропозиція була направлена до держав, особливо до нових, народжених або перетворених війною, запрошуючи їх до стабілізації і конкретизації їхніх відносин з Католицькою Церквою. Як наслідок, упродовж 15 років від 1922-1937, було укладено 14 важливих конкордатів: Латвією (1922), Баварією (1924), Польщею (1925), Румунією (1927), Чехословацькою (1927), Литвою (1927), Італією (1929), Прусією (1929), Баденом (1932), Австрією (1933), Югославією (1935) і Еквадором (1937) [126, с. 121-122]

Як ми бачимо серед перерахованих країн є і Чехословацька, яка мала вирішити питання свого нового відношення до папської курії. Єдине взаємне співробітництво могло бути налагоджено в порозумінні щодо встановлення

меж державних кордонів з кордонами єпархії, що відіграло важливу роль для суверенітету Чехословацької республіки.

Дії в цьому напрямку були започатковані дуже швидко. Офіційне встановлення дипломатичних відносин з Ватиканом в 1920 році дозволило провести переговори між урядом та Святим Престолом, які значною мірою сприяли організації відносин між державою та церквою. Чехословацька влада хотіла одночасно вирішити питання розмежування єпархій та питання церковного майна, не пов'язуючи їх з розмежуванням єпархій. Проте, через неоднакове відношення до актуальності окремих проблем, процес відбувався досить повільно. Ще однією з перепон, які вплинули на ускладнення відносин з Ватиканом стали події щодо офіційного святкування у 1925 р. спалення Я. Гуса, організаторами якого виступили президент Т. Масарик і прем'єр-міністр А. Швегла та земельна реформа, яка передбачала конфіскацію церковних земель [205, с. 142].

Даний несприятливий внутрішньополітичний клімат робив неможливим вирішення взаємних проблем формою конкордату. Прийнятною була тільки форма, яка б залишала вільний шлях для можливого розмежування. Результатом дипломатичних переговорів було прийнято *Modus vivendi*, шляхом парафування його тексту 17 грудня 1927 року в Римі. Перша розмова відбулась між послом Крофтом та кардиналом Гаспарі Монсом. Сторони домовилися, що якщо переговори пройдуть успішно, то результат буде не у формі конкордату, а як «*Modus vivendi*» [236, s.678.]. На нашу думку, слушним буде звернути увагу на те, що деякі автори трактують «*Modus vivendi*» як конкордат. Так, А. Гобза з правової точки зору оцінював дану угоду як конкордат, який означає пряму протилежність принципу відокремлення церкви від держави. Оскільки, за цим договором разом з питаннями обмеження єпархій, відповідності єпархіальних та державних меж, управління церковною власністю, вирішувались також і питання призначення церковних високопоставлених осіб та їх присяги на вірність чехословацькій республіці [248]. Зовсім протилежної думки дотримувався

міністр Е. Бенеш, стверджуючи, що «*Modus vivendi*» це попередня угода, яка при взаємному коригуванні та домовленості сторін може послужити основою конкордату [230, s. 279]

У традиційній юридичній системі конкордат вважався передусім привілейованою формою згоди і компромісу між двома найвищими суб'єктами інтернаціонального права. Незважаючи на різноманітність і різнорідність угод, які інколи називалися згодою, односторонньою, узгоджувальними законами, миром, загалом вживався термін “конкордат”, щоб указати на певний тип відносин між церквою та державою [135, с. 1]

У цих угодах держава визнає церкву як юридичну особу і співпартнера в соціальній діяльності. Церкві, з одного боку, гарантується свобода у справах практикування духовного життя, а з іншого – наголошується на співпраці в соціально-культурних сферах, маючи на увазі, що віряни є одночасно і громадянами цієї держави. Прикладом спільної позиції в соціальній сфері церкви та держави може бути їхнє двостороннє визнання права батьків щодо вибору способу виховання [12, с. 20-21]

За термінологічним значенням поняття “конкордат” походить від лат. *Concordatum*, що означає “угода”. Згідно з визначеннями, яке знаходимо в релігієзнавчій літературі конкордат – це договір між Папою Римським як головою Римсько-католицької церкви та іншою католицькою державою, який регулює правовий стан Римсько-католицької церкви у певній державі, а також відносини цієї держави зі Святим Престолом [203, с.163]. Тобто, основна функція Святого Престолу в розрізі дипломатичного представництва приділяється статусу католицької церкви в державі та її нормативно-правового закріплення, що виражається в забезпеченні громадянам права на релігійну свободу.

У цьому зв'язку головною метою якої прагнуть апостольські нунції, є укладення конкордату між Святим Престолом і державною їх перебування, на підставі якого держава надає особливі привілеї католицькій церкві і визначає її становище та права всередині держави, тоді як церква

зобов'язується зазвичай надавати підтримку уряду і не втручатися в політичні справи [82, с. 141]

С. Оніщук зазначає, що на сучасному етапі розвитку державно-церковних відносин конкордат – це міжнародний договір нормативного характеру, проте це не єдиний засіб регулювання відносин між церквою та державою [135, с. 4]

У конкордаті, як і в міжнародних трактатах, є два фундаментальних типи конкордативних умов: контрактуральні та нормативні. Контрактуральні умови створюють у сторін юридичний обов'язок дотримуватися того, що було домовлено з відповідним суб'єктивним правом вимагати виконання, а нормативними є ті умови, що стабілізують деякі об'єктивні норми права, дійсні і застосовані до юридичних установ двох сторін, які домовляються. Конкордат як міжнародний договір визначає обов'язки для двох сторін і встановлює відповідні суб'єктивні права вимагати їх виконання. Процедура створення конкордату є складною і передбачає три етапи. На першому етапі ведуться переговори між сторонами. Представники сторін готують матеріали, перевіряють правдивість усіх даних і на основі цього переходять до дискусії та редагування тексту майбутнього конкордату. Понтифік і глава держави призначають уповноважених осіб, які контролюють правильне дотримання процедури. Досягнувши згоди на першому етапі, сторони переходять до підписання документа. Це і є другим етапом створення конкордату. Раніше конкордат, який був скріплений підписами обох сторін, одразу набував юридичної сили. [127, с. 108]. З огляду на це стає зрозумілим, в чому полягає відмінність у розумінні угоди та трактуванні його деякими авторами як «конкордат». Ми в своєму дослідженні притримуємось точки зору, за якою вважаємо «*Modus vivendi*» попередньою угодою, яка є основою для прийняття конкордату.

На сьогоднішньому етапі конкордат стає офіційним міжнародним документом після ратифікації. Ратифікація – це останній етап, і він належить до компетенції Понтифіка та глави держави. Для введення конкордату в дію,

який, відповідно, через ратифікацію набирає повної юридичної сили, вимагається обмін інструментами ратифікації, що здійснюється уповноваженими особами в обумовлених місці й часі. Тоді ж конкордат стає ратифікованим міжнародним договором та зобов'язуючим для сторін, що його підписали [126, с. 108].

Продовжуючи розгляд питань, які вирішувались шляхом укладення «*Modus vivendi*» слід звернути увагу на положення в якому йшлося про об'єднання чехословацьких державних кордонів з кордонами окремих єпархій. Оскільки, при встановленні державних кордонів на конференції в Парижі не бралися до уваги, особливо в Словаччині та на Підкарпатській Русі, кордони церковних областей. Це призвело до того, що цілий ряд єпархій мали свою резиденцію за кордоном, та навпаки.

Тому ст. I визначала, що жодна частина Чехословацької республіки не буде підпорядкована церковному ординарію, чие місце та правління знаходиться за межами кордонів Чехословацької республіки. Так само і Чехословацька єпархія не буде перевищувати свої повноваження в Чехословацькій республіці.

Наступні з проблем, виникли внаслідок того, що деякі функціонери (єпископи рожнявський, кошицький, спішський) померли, інші залишили свої установи (єпископи бансько-бистрицький, нітранський). Держава була вимушена забезпечити тимчасове управління даною церковною власністю. Аналогічно вона мала, шляхом введення тимчасового управління (секвестрації), забезпечити управління майном тих чернечих органів, церковних установ та фондів, центри яких знаходилися за кордоном, а також припинити відтік доходів за межі Чехословацької республіки. Стаття II «*Modus vivendi*», за взаємною згодою сторін, передбачала повернення даного майна церкві [257, с. 279].

Питання вищеназваних прав відносно вищих церковних сановників виникло в зв'язку зі зміною суверена. В Предлітовській частині Австро-Угорщини, імператор мав право відповідно до згаданого вище закону №

50/1874 призначати сановників на місця архієпископа, єпископа, каноника та генерального вікарія (винятком була Оломоуцька архієпархія, де обирали капітулою), а в Угорщині аналогічне право імператора впливало з патронатного права угорського короля. Право призначати - було атрибутом державної влади правителя. Папа Бенедикт XV проголосив в алокації 21 листопада 1921 року, що привілеї, які папська столиця, шляхом заключення договорів і угод, надала в минулому деяким державам, не можуть використовувати нові держави, в усякому разі, персональні привілеї правителів не переходять на влади держав – наступників. Практичним наслідком цього становища було те, що папська курія призначила апостольських адміністраторів у містах Брно, Рожняві, Кошицях, Ужгороді, тобто перейняла право яке відповідно до чинного на той час закону № 11\1918 належало чехословацькому уряду. Хоча це призначення не було визнано державою, уряд був вимушений визнати церковно-правові заходи які здійснювали призначені церковні особи[268, р. 4].

Modus Vivendi в ст. IV, проголошував, що уповноважені єпископи і священики у воєнний час не повинні діяти проти цілісності держави і непорушності державних кордонів. Перед призначенням чеських священиків, Папський престол повинен був представити їх імена на розгляд чехословацькому уряду, щоб переконатись, що той не має «заперечень політичного характеру». Саме ця частина статті вважалася невдачею в процесі переговорів з Ватиканом. Відзначався відхід влади від монопольного права призначення, до простої можливості політичних заперечень. Хоча «заперечення політичного характеру» були вузько визначені, це право затвердження продовжилось аж до комуністичного правління, надаючи право уряду відмінити призначення на посаду священика через політичні причини. Кандидати на пост церковної єпархії повинні були призначатись з числа громадян Чехословацької республіки [140, с. 107]. Після їх висунення Святим Престолом вони складають присягу на вірність чехословацької держави, а саме: «Клянуся і обіцяю, як це личить єпископу служити на вірність

Чехословацької Республіки, і, що я не буду здійснювати будь-який акт, що може завдати шкоди благополуччю, безпеці і цілісності Республіки». Отже, завдяки підписанню «*Modus vivendi*» були зняті всі протиріччя між світською та церковною владою.

Відповідно до угоди від 29 березня 1928 року Святий Престол та уряд Чехословацької Республіки повинні були створити два комітети протягом двох місяців, незалежно один від одного: перший з них створювався Святим Престолом з делегатами всіх єпархій, що знаходяться під головуванням представника від Престолу в Празі, другий - чехословацьким урядом з делегатів єпархій, що беруть участь та експертів. Народи по проведенню *Modus Vivendi*, насамперед відносно нового обмеження єпархій, почалися в червні 1928 р. та продовжувались до 1933 р. [143, с. 19].

Підготовчі роботи спільної комісії були дуже великими та складними, які вимагали вирішення значного обсягу питань, що включали в себе галузеві проблеми права Чехословаччини, Угорщини та Ватикану, політичного, економічного та фінансового характеру. Документ, названий «Делімітаційний (розмежувальний) та дотаційний план» був надісланий у кінці 1933 року на розгляд до Ватикану.

В листопаді 1936 року до Праги надійшло повідомлення про те, що є неможливим здійснити всі проекти одразу, і що Ватикан виступає за поступове втілення цих проектів в два етапи. Перший етап включав би в себе зовнішнє розмежування єпархій, тобто зрівняння їх з державними кордонами. Другий етап означав би розмежування внутрішнє, тобто нове відмежування деяких єпархій в рамках державної території, поєднане з новим розподілом церковних дотацій між даними єпархіями.

Відповідно до прагнень Святого Престолу, на першому етапі реалізації даної угоди, папська булла мала проголосити створення самостійної римо-католицької церковної провінції в Словаччині на чолі з метрополитом, та другої греко-католицької провінції для всієї республіки з резиденцією в Підкарпатській Русі. Разом з тим, після виникнення Чехословацької

республіки, словацькі церковні господарства мали бути секвестровані, звільнені від нав'язаного управління та передані в управління духовного сановника, уповноваженого Ватиканом. Крім того, Ватикан хотів відкликати угорські позови, які були подані до арбітражного чесько-угорського суду в Гаазі, відносно церковних маєтків, якщо чехословацька влада погодиться на те, щоб питання угорських претензій обговорювалося спеціальним ватиканським дикастерієм.

Чехословацька влада погодилась з цією пропозицією. Влітку 1935 року секвестрований церковний маєток був переданий в управління папського уповноваженого, папського адміністратора Трнавського Монс. Янтауша. Також була підготовлена формальна відміна секвестру у вигляді постанови уряду, яка могла бути проголошена в будь-який час (постанова уряду № 204/1937 Зб.). В такий спосіб чехословацькою стороною була виконана головна умова, з якою Ватикан зв'язував видачу делімітаційної булли. Однак ми мусіли чекати її видачі аж до осені 1937 року. Ще в першій половині 1937 року почалася нова тяганина, викликана зміною ставлення Німеччини до Ватикана, а таким чином, і до вже обговореного питання розмежування Вратиславської єпархії. Врешті решт 2 вересня 1937 року вийшла папська булла «*Ad ecclesiastici regiminis incrementum*» про зовнішнє розмежування чехословацьких єпархій. Були узгоджені питання кордонних розходжень відносно Австрії, Угорщини та Румунії. Щодо переміщення кордонів Празької та Оломоуцької архієпархій до Пруської Селезії, в буллі обмежилися обіцянкою, вирішити це питання у відповідний період, як і питання повноваження Ржезенської єпархії в Чехії та Вратиславської архієпархії в Моравській Селезії. 1 жовтня 1937 року чехословацька влада прийняла до відома зміст папської булли і висловила свою згоду відносно неї. Міністерству закордонних справ було повідомлено, що папський нунцій Мсгр.Х. Ріттер почав проводити в життя постанову делімітаційної булли. 11 листопада 1937 року міністр закордонних справ К. Крофта в промові перед комітетом зовнішньої політики депутатської палати, відзначив видачу булли,

як визначний крок для виконання найсуттєвішої постанови *Modus vivendi* (ст.І). Однак за бажанням Ватикану був реалізований тільки перший етап, а чехословацька влада намагалася якнайшвидше реалізувати наступний.

Для того щоб краще зрозуміти концепцію католицького модернізму доречно вказати визначення запропоноване М. Канако: «Католицький модернізм, новий рух в Католицькій Церкві, який виник в кінці XIX століття та був направлений на пристосування католицького віровчення до сучасних умов суспільного життя і до сучасного рівня науки» [245, с. 3]. На противагу католицькій церковній доктрині, яка інтерпретує зміст одкровення і церковних догматів як неісторичні божественні істини, модерністи вважають, що категоріально-понятійний зріз релігії має визначатися історично-людськими факторами. Успішним буде той державний діяч, який усвідомлюватиме завдання свого уряду, як і те, від кого він отримав владу і кому має служити. У демократичній державі саме волевиявлення народу надає владі легітимності. Сумлінний народний обранець має також розуміти відповідальність, яка лягає на його плечі. Якщо обранець є віруючим, то він має також усвідомлювати своє місце в аксіологічно-владній структурі буття, має знати, що є просто зняряддям у руках справжнього володаря буття. Із такого усвідомлення людина ніколи не буде рухатись до узурпації влади та використання останньої для особистої користі [12, с. 360]

Також церква як інституція, коріння якої сягає трансцендентно-метафізичної сфери, найперше повинна мати свободу від втручання світської влади, у виконанні її місії навчання та управління спільнотою вірян. Власне тому існує несумісність між католицькою доктриною церкви та тоталітарним підходом до розуміння держави, де відбувається підпорядкування людської особистості інтересам, які, відповідно до тоталітарного підходу, вважаються вищими – чи то ідея народу, чи держави, чи раси. Пій XI встановлює чітку межу між суб'єктивним та об'єктивним тоталітаризмом: під першим розуміє підпорядкування громадян державній владі, а під другим – підпорядкування

політичній. Причому в католицькій концепції держави лише перше вважається сумісним з її розумінням держави [125, с. 41].

Основна частина духовенства краю вітала нові демократичні перетворення, йдучи на зближення з представниками державної влади.

З метою протидії православному руху, комуністичній і соціал-демократичній пропагандам організаційно найбільш міцна греко-католицька конфесія розробила цілий ряд заходів, які охоплювали практично всі сфери життя.

Як слушно зауважує В. Бліхар, держава задля добра своїх громадян завжди має знаходити комунікативні підходи, щоб, з одного боку, захистити одних громадян від свавілля інших, а з іншого – використати увесь суспільно корисний позитивний потенціал, носіями якого можуть бути навіть ідеологічно протилежно настановленні індивіди чи навіть цілі соціальні групи. Цікавою у цьому ракурсі може бути система Конкордатів, або угод, які мають характер юридичних міжнародних документів між Католицькою Церквою та цілою низкою країн. Характерним є, що не в усіх цих країнах переважають католики. Для прикладу, в Естонії їх меншість порівняно з протестантами. Самі ці угоди не надають якогось привілею власне для Католицької Церкви, такі самі угоди з державою може скласти будь-яка церква. І хоча Католицька Церква, згідно з канонічними нормами, є відокремленою від держави, та все ж таки вона завжди шукає шляхів для здійснення активної суспільно-будівної співпраці задля добра людини [12, с. 20].

3.4. Демократизація законодавства та відродження православ'я в Першій Чехословацькій республіці

Стратегічною метою розвитку України визначено входження її до європейського простору, а в подальшому й повномасштабна інтеграція до Європейського Союзу. Шлях досягнення цієї мети, як з'ясувалося, непростий. Він є можливим лише за умов демократизації українського суспільства, дотримання європейських ціннісних засад розвитку. Для забезпечення незворотності демократичних процесів Українська держава потребує набуття всіма політичними інститутами власне ціннісного змісту [192].

Однією з необхідних умов демократизації, яка мала місце в посткомуністичних країнах визначається особливостями інституціоналізації релігійних організацій та їх взаємодії з органами державної влади та місцевого самоврядування.

Основна проблема перехідного періоду від тоталітаризму до демократії полягає у тому, що змінилась роль церковно-релігійних організацій у суспільстві, але на заваді подальшій демократизації стають консерватизм та недостатня ефективність органів влади. Можна стверджувати, що українському суспільству притаманний розвиток церковно-релігійних взаємин на основі толерантності, діалогу, пошуку консенсусу, паритетності та рівноправності. З цієї позиції, фундаментом моделі відносин церковно-релігійних організацій, як інституцій громадянського суспільства й органів державної влади та місцевого самоврядування виступає партнерська діяльність щодо розв'язання нагальних суспільно-значущих проблем [112, с. 309]

Спроба демократизації в Першій Чехословацькій республіці привела до відчутної активізації діяльності церковних конфесій, релігійних організацій у соціальному, культурному та політичному житті республіки. До громадсько-

політичної діяльності активно були залучені релігійні діячі, які задля значимості свого впливу на вірних та побоювання політично-владних структур обирали для себе ті чи інші орієнтири та світоглядні цінності. Саме тому, в умовах демократизації законодавства в Першій Чехословацькій республіці перед урядовцями постала необхідність формування в країні таких умов, які б гарантували повне забезпечення кожній людині її права на свободу совісті. У зв'язку з цим великого значення мала подальша гармонізація існуючого австро-угорського законодавства з питань забезпечення свободи совісті.

В контексті вищенаведеного, слід відзначити, що в умовах поліконфесійності населення Першої Чехословацької республіки та необхідності зміни старого австро-угорського режиму, відбулось зростання православного руху на території нової держави. Зростанню руху за православ'я сприяло лояльне, демократичне ставлення уряду Чехословаччини до цих процесів. Вдаючись до історії, варто зазначити, що православ'я на території Чехії та Словаччини пов'язане з іменами святих рівноапостольних Кирила та Мефодія. Саме з часу прибуття в Моравію братів (863 р.) почалось масове хрещення людей.

Моравсько-Паннонська архієпископія, заснована святим Мефодієм, входила у підпорядкування Східної Церкви. Ретельно займаючись місіонерською роботою, святі брати готували кадри духовенства з місцевого населення і представляли своїх моравських учнів Константинопольському Патріарху для рукоположення в священний сан.

Щоб відвести звинувачення в ересі, святі Кирило і Мефодій відправилися в Рим, де їх урочисто зустрів Римський папа Адріан II, якому вони привезли мощі св. Климента. Св. Кирил помер у Римі, а св. Мефодій був поставлений Римським Папою в архієпископи Моравії і Паннонії [281, с. 30]

Після смерті св. Мефодія в 886 році його наступником був єпископ Горазд, незабаром слов'янська церковна організація в Чехії і Моравії припинила своє існування, учні свв. Кирила і Мефодія були змушені

залишити країну. Климент, Наум і Ангелар бігли на південь - до Македонії, Болгарії і Сербії, Савва - в межі нинішнього Закарпаття, а Горазд - в Західну Русь на Волинь і Київщину [132, с. 51] В західній Церкві було заборонено богослужіння слов'янською мовою. Зберігалось воно тільки деякий час в Чехії в Сазавському монастирі.

Після розпаду Австро-Угорщини постало питання про створення власної чехословацької православної церкви, ряди якої поповнювались легіонерами, що повертались з Росії, де прийняли православ'я, та вихідцями з католицької церкви. Протягом довгого часу православна церква не отримувала свого офіційного визнання через боротьбу царгородської, руської та сербської православних церков за вплив на території Чехословаччини. З політичних причин держава підтримала розвиток сербської православної церкви на території Чехії, Словаччини та Підкарпатської Русі. Хоча до її офіційного визнання так і не дійшло.

Розглядаючи питання відродження православ'я в першій Чехословацькій республіці, слід зазначити, що до 1918 року на території Чехії, Словаччини та Підкарпатській Русі не було зареєстровано жодної православної общини. Православна Церква, як така, була визнана на всій території монархії Габсбургів ще в 1781 році, а з 1864 року вона мала такі ж права як і Римо-католицька Церква [206, с. 48].

До проголошення незалежної Чехословацької республіки православних церков в Празі не було. Римо-католицька та греко-католицька церкви мали статус державних конфесій, що були перепорою поширення православ'я, і в цьому мали повну підтримку владних структур. Однак, з перших років створення Чехословацької республіки відбулось стрімке зміцнення православної церкви. Зростанню руху за православ'я сприяло декілька чинників:

1) населення та чехословацькі чиновники сприймали Греко-католицьку Церкву як проугорську політичну силу. Уряд Чехословацької республіки багато уваги приділяв церковно-політичним відносинам, зокрема його

першими кроками була спроба відокремити церкву від держави. Уподоблюючись ліберальному руху в Європі, лозунгом якого був : «Геть від Відня! Геть від Риму» уряд робив ставку на гусизмі;

2)°після включення Закарпаття до складу Чехословаччини на його території поселилися галицькі та буковинські москвофіли, які теж проводили православну агітацію. Тому, не випадково в окружні комітети надходили заяви від віруючих Закарпаття наступного змісту: «Я нижчепідписаний (з жінкою та дітьми), заявляю, що ні ми, ні наші батьки ніколи не переходили із православної віри в унію, нас насильно записував уніатами австро-угорський уряд» [56, арк. 40].

На перших порах, подібні заяви про повернення до православної церкви досить швидко задовільнялися. Проте, в період Австро-Угорщини католицька та греко-католицька церкви мали статус державних конфесій, що було перепорою поширенню православ'я, і в цьому мали повну підтримку державних владних структур [53, с. 85];

3)° активізувалась діяльність православних віруючих – прихильників Константинопольського патріарха ще на початку 20-х років. В лютому 1923 року 28 сіл Підкарпатської Русі разом з празькою общиною подали відношення в Константинополь з проханням висвятити їм єпископа Савватія (Антонія Врабеца). Царградський патріарх в березні 1923 року висвятив Савватія, який отримав духовну освіту в Росії, на єпископа з титулом «Архієпископ Празький і всея Чехословаччини») [206, с. 295]. В цей час митрополит Євглоній, представник Руської православної церкви за межами Радянського Союзу, виразив протест проти втручання Константинополя у внутрішні справи православної церкви в Чехословаччині, яка ще до утворення республіки формально була під опікою Руської церкви. Тому без дозволу Московського патріарха він вважає перехід юрисдикції над цією церквою неможливим [200, с. 141].

4)°Проте основною передумовою поширення православ'я в Першій Чехословацькій республіці були соціально-економічні фактори, що знайшли

своє відображення у вищезазначених політичних лозунгах щодо незадоволення уніатською церквою. Поширенню православ'я сприяло також і те, що під час першої світової війни австро-угорські війська воювали на території православної Росії, а російські воїни в основному православного віросповідання, дійшли до гірських сіл краю. Після жовтневого перевороту (1917 р.) значна частина емігрантів православного віросповідання емігрувала із Росії в Чехословаччину, в тому числі і на Закарпаття.

Як зазначає В. Бурега, чехословацька влада не виявляла прихильності церковним організаціям, вважаючи їх представниками правого політичного крила. Тому, незважаючи на широкий розмах «російської акції», підтримка православного духовенства не входила в завдання чехословацького уряду. Влада Чехословацької республіки надзвичайно неохоче йшла на виконання вимог руської парафії в Празі. І тому не дивно, що російська православна община в Празі не мала офіційного визнання з боку чехословацького уряду і існував як невизнана державою релігійна організація.

Не слід забувати того факту, що в період Австро-Угорщини державні органи підтримували католицьку церкву, а православним інкримінували антидержавну діяльність, бажання відірвати Закарпаття на користь Росії. Наприклад, під час Мараморш-Сігетського процесу 1914 року, на якому судили 93 православних віруючих, 33 чоловіка були засуджені на різні строки або оштрафовані, а двоє під час знущань стали психічно хворими [74, с. 5].

Міжнародна ситуація яка склалася після розпаду Австро-Угорщини, сприяла збільшенню православних громад, які юрисдикційно відносилися до СПЦ [73, с.100]

Специфіка суспільного життя Закарпаття в 20-ті роки полягала в тому, що населення краю було в основному віруючим. В умовах багатонаціональності та поліконфесійності релігійне питання займало важливе місце при вирішенні суспільно-політичних питань у житті краю. Затримуючим фактором надання краю широкої багатосторонньої автономії

було релігійне питання. Центральний уряд уже з перших років утворення Чехословацької республіки був змушений розв'язувати всі релігійні суперечки на окраїнах, в тому числі Підкарпатській Русі. Справа в тому, що населення цієї території було дуже релігійним, тут особливо відчувався сильний вплив церкви. Отримавши незначні демократичні свободи, на Закарпатті почався масовий перехід з однієї конфесії в іншу

Серед національностей, які заселяли край, релігійні конфесії були визначені таким чином: українське населення – греко-католики та православні; угорці - римо-католики і кальвіністи; німці - римо-католики; румуни - греко-католики і православні¹ [130, с. 437].

Для уникнення загострення міжконфесійної ворожнечі необхідним було правове врегулювання церковного життя. На що Уряд республіки адекватно відреагував, закріпивши церковно-правовий статус конфесій в спеціальному законі. За основу було взято Закон № 49 від 25 травня 1868 року Австро-Угорської монархії, (доповнений Законом № 277 від 15 квітня 1920 року). Основні положення Закону закріплювали процедуру зміни віросповідання [225, с. 375]. Але, для реалізації даного права були необхідні певні умови: по-перше, досягнення відповідного віку (18 років, для заміжньої жінки цей вік міг бути меншим), по-друге, бажаний перейти з однієї релігійної конфесії в іншу повинен був заявити про це місцевому керівництву церкви та отримати протягом 15-30 днів письмовий дозвіл. Порухення даної процедури церковного права передбачало покарання у вигляді ув'язнення строком на 2 місяці і сплатою штрафу в розмірі 600 крон [227, с. 200]. Населення масово почало користуватись даним правом, що призвело до виходу із католицької церкви майже 1 млн. 400 тис. віруючих за перші два роки існування Чехословацької республіки [225, с. 375]. Якщо в Чехії, Моравії, Сілезії ця процедура була спрощена до мінімуму, то на Підкарпатській Русі згідно параграфу 7 церковного права республіки діяли

¹ Згідно перепису 1921 року на Закарпатті проживало 332458 (54,8% греко-католиків: 93,34 (15,3%) - іудейського віросповідання; 62,95 (10,89%) - євангелістів; 2267 (0,27%) - лютеранів; 297 (0,05%) - представники Чехословацької церкви; 60,977 (10,06%) - православних; 55,164 (9,09%) - римо-католики; 1174 (0,19%) - безконфесійні.

зовсім інші правила, а вірніше - старі, з періоду Австро-Угорщини [274]. Релігійна ворожнеча пронизала всі сфери суспільства: школу, церкву, урядові кола [74, с. 11].

Кількісний ріст російських емігрантів у Празі призвів до того, що тут вже з 1919 року робилися спроби налагодити церковне життя. У 1921 р. в Празі була створена російська православна емігрантська община, що визнавала над собою юрисдикцію митрополита Євлогія (Георгієвського).

Проти цього закону виступили представники православної церкви на Закарпатті, які вважали дане положення гальмуванням православного руху. Вони вимагали поширення юрисдикції Закону Чехії, Моравії, Сілезії на територію Закарпаття.

В цей період особливо були ускладнені відносини між греко-католицькою та православною церквами. Справа в тому, що на першому етапі відродження православ'я уряд Чехословаччини та президент Т. Масарик, проголошуючи ряд демократичних свобод, спокійно віднесли до цього руху, а часто й підтримували його. Більше того, православним віруючим дозволялося будувати нові церкви, їм були передані деякі греко-католицькі церкви в тих населених пунктах, в яких більшість віруючих перейшли в православ'я.

Однак, після нормалізації відносин між Чехословаччиною та Ватиканом (в 1928 році між ними був підписаний конкордакт) та під тиском останнього уряд республіки більш лояльно відносився до римо- та греко-католицької церков. З цього часу за допомогою уряду православні церкви знову повертали греко-католикам, що привело до зменшення кількості православних приходів та віруючих.

Таким чином, спалахнула друга хвиля міжрелігійної боротьби, під час якої мали місце навіть трагічні випадки. Аналізуючи ситуацію цього періоду на Закарпатті, навіть міністр закордонних справ республіки Е. Бенеш визнав, що боротьбу між православними та греко-католиками потрібно розглядати як народну трагедію [264, с. 21].

Разом з тим уряд не дуже поспішав вирішувати цю проблему. 2 серпня 1926 року Синод Сербської православної церкви знову звернувся до міністра закордонних справ, повідомляючи, що із Підкарпатської Русі в Югославію прибули православні священники, які стверджували, що при нинішній ситуації їм на Закарпатті залишатись неможливо. Далі вони повідомили, що жандармами був побитий священник Іван Попович, а в с. Горонда 50 чеських жандармів силою відібрали від православних церкви, що привело до кровопролиття між віруючими [58, арк. 85].

Святий Синод попереджував, що якщо чеський уряд не забезпечить свободу для православної віри та православних християн, то Сербська церква звернеться до Ліги Націй з вимогою, щоб чехи не втручалися у внутрішні справи православної церкви і визнали її на рівні з рештою релігійних віросповідань, що існували в республіці. Далі було констатовано, що чехословацький уряд вже один раз визнавав право сербської церкви на Закарпаття (в Белграді 10 січня 1924 року), але від цього віруючим краще не стало [58, арк. 47].

В 1926 р. чеський уряд видав закон №122 про православну церкву в Підкарпатській Русі, в якому йшлося, що кожний церковний православний прихід вважається затверджений державою, якщо він був зареєстрований настоятелем церкви станом на 1 січня 1926 р. Проте, даний закон тримався в таємниці до 1928 р., коли чехословацький уряд видав розпорядження за №124, в якому було докладніше пояснено рівноправ'я православної церкви з іншими віросповіданнями в Чехословаччині [73, с. 132-133]. В 1929 р. Чехословацький уряд закріпив за Православною Церквою в Чехії та Моравії статус юридичної організації [147, с. 76].

Характерною рисою церковно-політичних відносин на Закарпатті в 20-30-х роках був рух за зміцнення та посилення православ'я в умовах буржуазної демократії. Уряд сприяв зростанню ролі православної церкви. Греко-католики дорікали чехословацькому урядові за його підтримку православ'я і за антикатолицьку політику взагалі, а прихильники православ'я

звинувачували його в «поліційних репресіях» і втручанні в роботу правоохоронних органів. Справді, і в Празі, і в Підкарпатській Русі було чимало урядовців-антикатоликів, що вітали поширення православ'я. Вони розуміли, що греко-католицькі священники здебільшого й далі зостаються завзятими «мадяронами» і тому вихваляли слов'янську, антимадярську і демократичну владу православних священників. Але в невдовзі Прага занепокоїлась тим свавіллям і беззаконням, що супроводили перехід у православ'я. Зрештою чимало членів чехословацького уряду отримували скарги, що православ'я на Підкарпатській Русі пов'язане з більшовизмом, анархізмом або навіть з проникненням російського монархізму [116, с. 112]

З метою протидії православному руху, комуністичній і соціал-демократичній пропагандам організаційно найбільш міцна греко-католицька конфесія розробила цілий ряд заходів, які охоплювали практично всі сфери життя. «Сьогодні, - говорив єпископ П. Гебей, - недостатньо тільки протидіяти в церкві та школі. Сьогодні душпастир повинен цікавитись також господарськими та соціальними питаннями своїх вірників» [116, с. 113].

Робота велась в трьох напрямках: 1) місійно-освітньому; 2) релігійно-організаційному; 3) легально-апостольському. Місійно-освітньою діяльністю займався орден Василіан, як носій українофільства [143, с. 41]. Релігійно-організаційна робота була направлена на діяльність серед молоді через відповідні релігійні організації - Апостольська молитва, Марійські Дружини, товариство Святого Христа і т. д. В цій роботі великою підмогою було видання багатотиражної релігійної преси.

В умовах кількісного зростання та організаційного оформлення представники церкви проводили певну культурно-освітню роботу серед населення через товариства імені Духновича, «Просвіта», «Шкільна допомога». Вони ж піддавали гострій критиці чехословацький уряд за грубе порушення законодавства щодо Закарпаття, його соціально-економічного та політичного розвитку. Вони звернулись до сербської церкви з проханням рекомендувати їм єпископа. Внаслідок чого відбувся перший «Православний

конгрес», на якому був обраний «Центральний Православний Комітет», затверджений тимчасовий статут та офіційна назва – «Карпаторусская Восточная Православная Церковь». В той час, на території Чехословаччини було створено православну архієпархію, а на Закарпатті - самостійний єпископат [131, с. 184].

В 1924 р. були сформовані дві групи православних, серед яких одна визнавала юрисдикцію сербської церкви (40 священників), інша Константинопольську (25 священників). Розкол православного руху по орієнтації на різні центри дуже ослабив його в боротьбі з уніатством.

Чехословацька офіційна влада намагалась підпорядкувати православний рух на Сході республіки своїй політичній меті - створенню автокефальної православної церкви на чолі з празьким архієпископом і цим самим розірвати зв'язок із всім, що нагадувало єдність «навіть у релігійному відношенні» з Росією та Україною.

В той же час уряд республіки відкрито не виступав проти юрисдикції сербської православної церкви над її віруючими - православними, продовжуючи вести подвійну гру. Під час зустрічі з єпископом Досифеєм в 1924 році міністр народної освіти та віросповідань просив передати синоду сербської православної церкви, що чехословацький уряд готовий визнати всі історичні та канонічні права, які сербська церква мала на Підкарпатській Русі в період Австро-Угорщини.

Сербська православна церква виступила проти подібних загравань, порушення юрисдикції над православною церквою в Чехословаччині югославському та чехословацькому урядам. На засіданні міністрів закордонних справ країн Малої Антанти в січні 1924 року чехословацька та югославська сторони позитивно вирішили питання організації православної церкви в Чехословаччині [131, с. 189]. Е. Бенеш заявив, що чехословацький уряд визнає тільки сербську юрисдикцію та пообіцяв вжити всіх заходів, щодо поширення юрисдикції. Державне управління по культурах формально визнавало єпископів, які підпорядковувались юрисдикції Сербської

православної церкви, але в дійсності підтримували ті кола, які прагнули створити автокефальну церкву [131, с. 189].

Православні общини Закарпаття звернулися до Ліги з вимогою примусити Чехословаччину виконувати умови Сен-Жерменського договору [70, арк. 45]. А саме, Підкарпатському краю обіцяли широкі права, в тому числі в церковних питаннях, в які чехословацький уряд не має права втручатися.

25 липня 1925 року Синод Сербської православної церкви звернувся до міністра закордонних справ Югославії з меморандумом «Про становище православної церкви в Підкарпатській Русі». В якому вказувалось, на грубе порушення прав православних віруючих у краї з боку уряду. З метою вирішення існуючої проблеми, уряду Югославії пропонувалося підписати договір з Чехословаччиною (так як з Австрією в 1920 році). В основу договору був покладений закон від 10 серпня 1868 року, який регулював взаємовідносини між Австро-Угорщиною та Сербським Синодом і визначав статус православної церкви в межах монархії. До врегулювання питання про церковне майно, згідно розпорядження сейму Підкарпатської Русі, ним повинні були користуватися православні або уніати, в залежності від того, хто складав абсолютну більшість жителів населеного пункту [162, с. 74].

Як зазначає В. Бліхар, православна церква подібно до католицької завжди була міцною інституцією. Але як національна церква вона завжди безпосередньо залежала від світської влади. Отже, її інституціональний вплив був великим, але можливість вільної політики – обмеженою, що підривало авторитет церкви як соціальної інституції. З іншого боку, православ'я, як і протестантизм, спираючись на чіткий розподіл духовних і соціальних «речей» і концентруючись на духовних, має великі можливості впливу на окремого індивіда в соціально-моральному вимірі. Однак і тут державна залежність стає на перешкоді, щоб мати власну, відмінну від державної, ідейну концепцію. Власна сфера соціального православ'я зберігалася там, де воно було більш наближеним до обряду і віддаленим від

політики – у буттєвості [12, с. 175]. Таким чином, «якщо католицизм здійснює свій соціальний вплив завдяки владі, протестантизм – за допомогою етики, то православ'я черпає свою силу в традиції, характері влаштування побуту» [188, с. 3].

Після декількох невдалих спроб відібрати карпаторуську православну церкву з-під юрисдикції Сербської Православної церкви чехословацький уряд знову в лютому 1930 року зробив спробу шляхом опублікування збірника законів та урядових розпоряджень нового Статуту для православної церкви краю.

Новий Статут ставив православну церкву на Закарпатті в повну залежність від влади уряду. Статут передбачав відокремлення православної єпархії в Пряшівській Русі та створення словацької єпархії. Згідно Статуту священники приходської церкви були повністю залежними від поліції. На приход міг призначатися тільки той священник, у якого було поліцейське засвідчення про благонадійність [162, с. 52].

Вищеназваний документ викликав обурення серед закарпатської еміграції православного віросповідання в Америці та в політичних колах Югославії. 15 жовтня в Срезьких Карловцях по цьому питанню засідав архиєрейський собор Сербської церкви, на засіданні якого була присутня делегація Підкарпатської Русі.

Собор засудив статут, опублікований чехословацьким урядом, залишив в силі статут 1869 року, який надавав Сербській православній церкві широку автономію. Про це архиєпископський собор повідомив чехословацький уряд через посла в Белграді. В меморандумі було сказано: «Ми змушені дотримуватися старих законів угорського королівства, щоб захистити нашу свободу, оскільки угорські закони кращі та ліберальніші від нинішніх чехословацьких [162, с. 54].

Остаточне питання про юрисдикцію православної церкви було вирішено тільки на початку 30-х років. 2 жовтня 1931 року собором сербських єпископів було обрано професора богослов'я Дамаскіна єпископом

Мукачівсько-Пряшівської єпархії. Чехословацький уряд дозволив йому прибути на Закарпаття для виконання своїх обов'язків.

Православний рух мав би більше успіху, якби не зустрів опору з боку організаційно складеної, економічно та політично сильної греко-католицької церкви, за плечима якої стояв Ватикан. Віддавав перевагу греко-католицизму й чехословацький уряд, хоча, згідно параграфу 124 Конституції Чехословацької республіки всі релігійні конфесії перед законом були проголошені рівними [229].

Керівництво уніатської церкви робило все можливе, щоб протистояти поширенню православ'я. В 1924 році під керівництвом П. Гебей в Ужгороді була створена «Центральна канцелярія оборони віри» для боротьби з православ'ям та революційним рухом, які уніати часто ототожнювали [81, с.71].

Щоб ослабити процес переходу віруючих із греко-католицької церкви в православ'я, єпископ П. Гебей вимагає від священників проводити богослужіння на місцевому діалекті, а для зміцнення католицизму та уніатства серед молоді було створено «Товариство греко-католицької молоді» [17, с. 24]. Під егідою цього товариства створювалися різні спортивні, культурно-освітні молодіжні організації, в яких молодь виховувалась в фанатично-католицькому дусі.

Таким чином, аналіз нормативних документів та практики їх застосування щодо державно-церковних відносин на Закарпатті в 20-30-х роках дає можливість зробити висновок, що характерною її рисою був активний рух за відродження православ'я в краї. Цей рух свідчив, з одного боку – про ріст самосвідомості українського населення Закарпаття, про його *наміри* «з'єднатися з братами, які також православного віросповідання», з іншого боку – цей рух необхідно розглядати як протест рядових віруючих проти уніатської церкви.

Неоднозначна позиція уряду буржуазної Чехословаччини до православної церкви, антирадянські настрої та практична діяльність частини

керівництва церкви та монастирів з числа емігрантів значно звужували соціально-політичну базу цього руху.

Характерною рисою церковно-політичних відносин на Закарпатті в 20-30-х роках був рух за зміцнення та посилення православ'я в умовах буржуазної демократії.

Як зазначає вітчизняний науковець Ю. Данилець діяльність сербських єпископів на Підкарпатській Русі у 1920 рр. слід розглядати через цілий ряд проблем та підходів. По-перше, всі єпископи, що діяли на Підкарпатській Русі до 1931 р., мали також єпархії у Сербії, що обмежувало їх повноцінну діяльність. По-друге, вони не мали постійної резиденції та підтримки держави. По-третє, з ініціативи чехословацького уряду у 1923 р. серед православних виник розкол, спричинений утворенням константинопольської юрисдикції на чолі з архієпископом Савватієм (Врабец) [74, с. 12].

Зважаючи на посилення православних тенденцій, чехословацький уряд під тиском світової спільноти мусив офіційно визнати православну церкву у межах своїх кордонів. Після укладення договору з Римом у 1928 р., греко-католики почали повертати собі храми й церковне майно за допомогою судів та поліції. Однією із головних проблем розвитку православної церкви на Підкарпатській Русі у другій половині 1920-х – на початку 1930-х рр. залишалася відсутність правлячого єпископа та чіткої системи управління православними приходами у разі його відсутності. Створення відповідних органів: Духовної Консисторії, Єпархіального управління, Єпархіальної Ради та залучення провідних представників духовенства сприяло вирішенню даного питання. Освітній рівень православного духовенства у порівнянні з греко-католицьким був нижчим. Негативним явищем у розвитку православної церкви залишалася релігійна боротьба між представниками сербської та константинопольської юрисдикції. Чехословацький уряд де-факто відмовився підтримувати архієпископа Савватія (Врабец), але реально не міг впливати на його діяльність [73, с. 12].

Висновки до Розділу 3:

1. В ході дослідження питання секуляризаційних процесів в Першій Чехословацькій республіці встановлено, що «секуляризм», на відміну від «секуляризації» – це ідеологія, прихильники якої виступають проти будь-яких форм «сакрального» та пов'язаних з ним інститутів, зокрема церкви, відстоюючи антирелігійні принципи як основу особистої моралі. Разом з тим, спостерігається паралельне використання термінів «секуляризація» та «антиклерикалізм» як тотожних, що не є правильним з нашої точки зору. Оскільки, під клерикалізмом розуміється суспільно-політичний напрямок у діяльності релігійних організацій, який орієнтований на підвищення впливу релігії та Церкви в різних сферах життя суспільства, то антиклерикалізм навпаки, прагне позбутися впливу релігії та Церкви на суспільне життя.

2. Між світськими та клерикальними позиціями існує ряд відмінностей. На нашу думку, слід виокремити дві основні: по-перше, принцип свободи совісті виражається як право особи сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати жодної. Цей принцип передбачає відділення церкви від держави та школи від церкви. Клерикальні позиції закріплюють принцип, за яким сприймають релігію, як загальнодержавну необхідність суспільства; по-друге, в клерикальній свідомості такі поняття як «державна», «суспільство», «релігія» і т.д. сприймаються як тотожні та зливаються в одне ціле. В світській практиці навпаки, ці поняття диференціюються та використовуються як взаємодоповнюючі.

3. «*Modus Vivendi*» є документом високого рівня політико-правового характеру, що зняв всі протиріччя між світською та церковною владою. Цей документ закріплював, що на відміну від повноважень церкви, за якою залишились тільки права пов'язані з церковним адмініструванням, до повноважень уряду належало питання призначення та формування складу

єпископату, а також уряду були підконтрольними всі дії здійснювані в Католицькій єпархії.

4. Враховуючи співпрацю уряду Першої Чехословацької республіки з Святим Престолом можемо стверджувати, що держава будуючи свою державну політику у відносинах з католицькою церквою, спиралась насамперед на принцип законності та соціальної справедливості, а саме :

- громадську згоду і співробітництво людей незалежно від їх ставлення до релігії;
- створення сприятливих умов для діяльності релігійних організацій;
- забезпечення рівних прав і можливостей для всіх релігійних організацій на основі соціальної справедливості;
- створення взаємної релігійної і світоглядної терпимості, поваги між віруючими і невіруючими;
- визнання статусу релігійних організацій в міжнародному праві;
- поваги держави до традицій і внутрішніх порядків релігійної організації;
- рівності перед законом всіх релігійних організацій;
- вирішення питань, пов'язаних з поверненням майна релігійних організацій, яке незаконно було у них відібрано у минулі роки.

5. Аналіз ситуації, яка склалася в Першій Чехословацькій республіці щодо уряду до релігійних конфесій дають нам змогу виокремити декілька чинників які сприяли відродженню православного руху:

а)° населення та чехословацькі чиновники сприймали Греко-католицьку Церкву як проугорську політичну силу. Уряд Чехословацької республіки багато уваги приділяв церковно-політичним відносинам, зокрема його першими кроками була спроба відокремити церкву від держави.

б)° після включення Закарпаття до складу Чехословаччини на його території поселилися галицькі та буковинські москвофіли, які теж проводили православну агітацію;

в)° активізувалась діяльність православних віруючих – прихильників Константинопольського патріарха ще на початку 20-х років.

г)°соціально-економічні фактори, що призвели до міграції населення до США де стали одним із джерел православного руху.

6. Демократизація стосунків між державою і конфесіями передбачає законотворчу динаміку, яка полягає в ухваленні своєчасних нормативно-правових актів. Чехословацький уряд у 1919-1938 рр. проводив суперечливу конфесійну політику щодо православних. В перші роки свого врядування він підтримував православних, але згодом намагався створити автокефальну православну церкву, що стало наслідком релігійної кризи. З іншого боку, Синод СПЦ у 1920-х рр., через відтягнення призначення постійного єпископа-серба для управління православними громадами теж допустився ряду помилок в управлінні православною церквою на Підкарпатській Русі.

7. Формальна відсутність вищого церковного керівництва призвели до посилення релігійної боротьби з греко-католиками. Чеська влада вдавалася до силових дій проти православних, а після укладення конкордату з Римом у 1928 р. частково припинила релігійну боротьбу.

8. Перед православними єпископами-делегатами, що діяли на Підкарпатській Русі у 1920-х – на початку 1930-х рр. від імені Синоду СПЦ, ставилося ряд завдань. Одним із важливих питань, що вирішувалося єпископами, було: офіційне визнання урядом ЧСР православної церкви; затвердження єпархіального статуту; покращення освітнього рівня духовенства; формування управлінської структури; завершення канонічного оформлення Карпаторуської православної церкви; відновлення традиційної доунійної Мукачівської єпархії; заснування парафіяльних та монастирських громад.

9. У міжвоєнне двадцятиліття в Чехословацькій Республіці була здійснена спроба збудувати таку модель взаємовідносин держави і релігійних організацій, яка, з одного боку, передбачала світський характер держави і максимальне обмеження ролі церкви в суспільному житті, а з іншого, збереження основних елементів системи державно-церковних відносин, що склалися в Австро-Угорщині.

10. На конфесійній карті країни з'явилася Чехословацька католицька церква, як церква нової держави, що повинна була відображати національні стремління чехів та словаків. Ці події відбувалися впродовж перших років незалежності країни на фоні проголошених владою, але не затверджених законодавством, позицій щодо відокремлення держави від церкви, та законів, які набули чинності і помітно знизили роль церкви в житті суспільства.

ВИСНОВКИ

У дисертації наведено теоретичне узагальнення й нове вирішення наукового завдання, що виявляється у визначенні та вдосконаленні інституту конституційно-правового регулювання державно-церковних відносин на прикладі Першої Чехословацької республіки. Нами сформульовано низку висновків, пропозицій і рекомендацій, спрямованих на вирішення цього завдання, зокрема:

1. Методологію державно-церковних відносин в Першій Чехословацькій республіці слід розглядати у вузькому та широкому значенні. При цьому, вузьке розуміння методології державно-церковних відносин в Першій Чехословацькій республіці виражається через систему певних методів за допомогою яких здійснюється державно-правове регулювання (системний, структурно-функціональний, діяльнісний, порівняльно-правовий, історично-ретроспективний, формально-догматичний, конкретно-соціологічний, прогностичний та ін.) Широке розуміння методології державно-церковних відносин в Першій Чехословацькій республіці збігається з методологією конституційного права та змістовно включає світоглядні, ідеологічні та політичні орієнтири. При цьому, саме конституціоналізм в методологічному плані дає теоретичне обґрунтування державно-церковних процесів в їх історичному розвитку і практичному втіленні, передбачає логічні способи і прийоми пізнання сфери конституційно-правового регулювання державно-церковних відносин.

2. Історіографія державно-церковних відносин в Першій Чехословацькій республіці містить значну за об'ємом наукову літературу: аналітичні історичні праці, публікації документів, а також джерел особистого походження. В той же час, наукова література аналізованої тематики до сих пір має значну кількість прогалин, найбільшої уваги потребують регіональні

питання історії державно-церковних відносин, що дозволило б краще зрозуміти цілісність конституційно-правових засад державно-церковних відносин в Першій Чехословацькій республіці.

Тематична структурованість історіографічного простору конституційно-правового регулювання державно-церковних відносин в Першій Чехословацькій республіці сьогодні сегментована в кількох площинах: відносини держави й церкви в Першій Чехословацькій республіці на різних етапах історичного розвитку; історія відносин окремих релігійних об'єднань із органами влади державно-церковних відносин в Першій Чехословацькій республіці; біографістика церковних діячів; регіональний вимір відносин церкви й держави державно-церковних відносин в Першій Чехословацькій Республіці; дослідження історії повсякденного життя духовенства державно-церковних відносин в Першій Чехословацькій республіці.

3. Церква – це певний тип релігійної організації, яка складається з структурованої соціальної групи (віруючі), що об'єднана певним віровченням (конфесією) та характеризуються наявністю ієрархічного устрою, самостійністю нормативного врегулювання внутрішньої діяльності».

Ознаками церкви на сучасному етапі розвитку української державності є: 1) це певний тип релігійної організації; 2) це самостійний соціально-правовий інститут, який призначений реалізовувати ряд спільних з державою соціальних функцій (консолідує, інтегрує та комунікативна); 3) це структурована соціальна група (віруючі), об'єднана певним віровченням (конфесією); 4) церква ідентифікується з ієрархічною релігійною організацією, що володіє відповідною централізованою системою управління.

4. Говорячи про співвідношення понять «статус церкви» та «інститут церкви», необхідно мати на увазі, що статус – це статика (виходячи з його стійкості та відносної стабільності), а інститут – це його динамічне утілення.

Саме тому, доцільніше застосовувати категорію «конституційно-правовий статус церкви».

Конституційно-правовий статус церкви є встановлене та закріплене нормами конституційного права положення церкви, як інституту громадянського суспільства, який згідно чинного законодавства України діє у духовній сфері виконуючи свої безпосередні інституційні функції, які полягають у реалізації засад віровчення, виконання церковних канонів, релігійної обрядово-святкової сфери, ієрархічних висвячування та призначень тощо, бере активну участь у вирішенні соціальних проблем, забезпечуючи комунікативні інтегральні зв'язки в середині суспільства та виконуючи функції соціального контролю.

Можемо констатувати неоднозначне розуміння в правозастосовній діяльності понять «церква» (як окремий суспільний інститут) і «релігійні організації», з притаманними їм характерними рисами і особливостями. На сьогоднішній день слід практично ототожнювати категорії «церква» та «релігійна організація» (при цьому під церквою як соціальним інститутом мається на увазі не одна церква, а група церков, що мають значну суспільну вагу). Проте, вважаємо, поняття «релігійна організація» є ширшим, ніж, зокрема, це робить чинне вітчизняне законодавство. Саме тому, в поточному законодавстві України необхідно вживати єдину конструкцію «Церква та інші релігійні організації».

5. У конституційно-правовому законодавстві Першої Чехословацької республіки проводилася лінія єдності держави та церкви. Після багатьох спроб закріплення конституційної норми про «відокремлення церкви від держави» насправді не відбулось. Оскільки не було дотримано основоположного принципу відокремлення церкви від держави, відповідно до якого неможливим було отримання священнослужителями зареєстрованих конфесій заробітної плати від держави. Ще одним фактором створення перепон на шляху відмежування церкви від держави, було відкриття нових

богословських факультетів, які існували при тогочасних державних університетах та фінансувались державою.

6. Зміст свободи совісті та віросповідання урядом Першої Чехословацької республіки ототожнювався з поняттям свободи релігії та при застосуванні звужувався до задоволення потреб релігійної совісті. Тому, закріплена на законодавчому рівні норма про «свободу совісті» сприймалась в контексті «свободи релігії».

При цьому, правове регулювання державно-церковних відносин в Підкарпатській Русі, на відміну від Чехії, Моравії та Сілезії, здійснювалось за чинним законодавством періоду Австро-Угорщини (закони 1868 р. та 1895 р.). Разом з тим, Сойм Підкарпатської Русі також мав право видавати закони та розпорядження, що стосувались питань релігії (наприклад закріпив право сповідувати будь-яку релігію і переходити з одного віросповідання в інше).

Уряд Першої Чехословацької республіки, в умовах становлення демократичного суспільства, право на свободу совісті розглядав як одну з найважливіших складових демократизації суспільного життя та вважав його носієм універсальних і загальнозначущих норм та цінностей, на базі яких формується ідея громадянського суспільства.

7. Окрім питання визначення Церкви як спільноти в Першій Чехословацькій республіці, території та храму, важливими є і означення термінів, що стосуються вірників у християнстві. На відміну від латинської, церковна традиція Сходу розвинула власну канонічну доктрину, в якій затвердилась потрійна класифікація вірних, тобто поділ на духовенство, монашество і мирян. Встановлено, що у процесі формування власної канонічної думки щодо поділу вірних церковне законодавство в Першій Чехословацькій республіці пройшло численні випробування і виклики з боку інших канонічних теорій.

Церковна структура в Першій Чехословацькій республіці зазнала впливу не лише з боку соціокультурних та політичних детермінант, але й структура тієї чи іншої церкви залежала від впливу та позиції іншої церкви. В

Першій Чехословацькій республіці найдовше зберігався середньовічний спосіб обрання єпископа, при цьому, в більшості випадків на території чеських земель і Словаччини мова йшла про представників іншого народу ніж більшість громадян.

8. Залежно від традицій і моделі державно-церковних відносин існує кілька схем фінансової підтримки державою церковних інституцій, кожна з яких має як сильні, так і слабкі сторони. Зважаючи на певну тотожність суспільних процесів у Першій Чехословацькій республіці в минулому та на сучасному етапі (поліконфесійність, конфлікти з приводу культових будівель тощо) досвід державно-церковних відносин Першої Чехословацької республіки у питаннях реституції фінансових компенсацій та урядової підтримки релігійних організацій доцільно використати в Україні.

Проаналізувавши відповідні правові акти державного фінансування релігійних організацій Першої Чехословацької республіки, дану модель можемо віднести до категорії прямого фінансування, за якою держава здійснює державний контроль за використанням наданих коштів релігійним організаціям. Таким чином, модель державного фінансування Церкви у Першій Чехословацькій республіці проявляється у залежності церкви від коштів, що надходили із бюджету держави, особливо коли мова йшла про оплату праці представників духовенства (конгруа). Таким чином, держава в зазначений історичний період виділяла кошти тільки на заробітну плату духовенству, інші форми діяльності церкви вона фінансово майже не підтримувала.

9. Досліджуючи питання законодавчих принципів у сфері освіти в Першій Чехословацькій республіці, слід вказати на те, що чинником історико-культурного процесу був католицизм, він також суттєво вплинув на освіту і виховання. В цей період відбулася зміна виховного ідеалу: духовне життя людини стало предметом глибокого вивчення і набуло першочергового

релігійного значення. В національно-культурному житті українців Закарпаття провідне місце займала греко-католицька церква. Школа стала цінною скарбницею греко-католицької церкви. Підкреслюючи заслуги свідомих греко-католицьких священиків у розвитку національної культури, в тому числі і школи, церква часто виступала в ролі захисника національної культури

При цьому, на нижчому щаблі освіти простежуються дві очевидні важливі тенденції: невпинне зменшення церковних шкіл і значне зростання чеськомовних. Цей процес можна називати «чехізацією» освіти із вказівкою на те, що ці дії були цілеспрямованим та навмисно продуманим кроком уряду Чехословаччини.

Досвід Першої Чехословацької республіки дає підстави стверджувати, що у системі освіти важливу роль у забезпеченні необхідної аксіологічної спрямованості духовно-гуманітарної складової навчально-виховного процесу відіграє релігійний чинник. Світовий та вітчизняний досвід переконливо показує, що в державній, освітянській діяльності потрібно виходити з визнання пріоритету, вищої цінності національних інтересів щодо інтересів певних церков, релігійних конфесій тощо. Насамперед, національна самосвідомість народу, духовно-культурна єдність нації, забезпечують згуртованість всього суспільства та його прогрес. Релігійні цінності, відносини дуже часто стають на перешкоді успішного розвитку суспільства. Система освіти має ґрунтуватись, передусім, на визнанні пріоритету таких духовних цінностей, як національна самосвідомість, патріотизм, гуманізм, толерантність тощо.

10. Уся історія шлюбно-сімейного інституту складається із фактів, які засвідчують постійну взаємодію церкви та держави в утворенні цього інституту. Церква, ще до встановлення союзу з державою, повністю визнавала дію норм римського цивільного шлюбного права, якщо воно

відповідало закону Божому та християнським поглядам на сутність шлюбу. З часів Костянтина Великого церква нерідко офіційно зверталась до державної влади з проханням про необхідність видання того чи іншого закону, який би закріплював моральну гідність та міцність, непорушність і нерозривність шлюбного союзу.

Закон про шлюб 1919 р. в Першій Чехословацькій республіці став першим в історії права спеціальним актом кодифікації шлюбно-сімейного права. Даний Закон вніс суттєві зміни в шлюбно-сімейні відносини подружжя: встановлювалась факультативна форма шлюбу, забезпечувалась рівноправність батька та матері у правовідносинах щодо дітей; зрівнялись також права подружжя на подачу позовів щодо розлучення; для не католиків Закон дозволяв розлучення з причини перелюбу.

11. В ході дослідження питання секуляризаційних процесів в Першій Чехословацькій республіці встановлено, що «секуляризм», на відміну від «секуляризації» – це ідеологія, прихильники якої виступають проти будь-яких форм «сакрального» та пов'язаних з ним інститутів, зокрема церкви, відстоюючи антирелігійні принципи як основу особистої моралі. Разом з тим, спостерігається паралельне використання термінів «секуляризація» та «антиклерикалізм» як тотожних, що не є правильним з нашої точки зору. Оскільки, під клерикалізмом розуміється суспільно-політичний напрямок у діяльності релігійних організацій, який орієнтований на підвищення впливу релігії та Церкви в різних сферах життя суспільства, то антиклерикалізм навпаки, прагне позбутися впливу релігії та Церкви на суспільне життя.

12. Між світськими та клерикальними позиціями існує ряд відмінностей. На нашу думку, слід виокремити дві основні: по-перше, принцип свободи совісті виражається як право особи сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати жодної. Цей принцип передбачає відділення церкви від держави та школи від церкви. Клерикальні позиції закріплюють принцип, за яким сприймають релігію, як загальнодержавну необхідність

суспільства; по-друге, в клерикальній свідомості такі поняття як «держава», «суспільство», «релігія» і т.д. сприймаються як тотожні та зливаються в одне ціле. В світській практиці навпаки, ці поняття диференціюються та використовуються як взаємодоповнюючі.

13. «*Modus Vivendi*» є документом високого рівня політико-правового характеру, що зняв всі протиріччя між світською та церковною владою. Цей документ закріплював, що на відміну від повноважень церкви, за якою залишилися тільки права пов'язані з церковним адмініструванням, до повноважень уряду належало питання призначення та формування складу єпископату, а також уряду були підконтрольними всі дії здійснювані в Католицькій єпархії.

Враховуючи співпрацю уряду Першої Чехословацької республіки з Святим Престолом можемо стверджувати, що держава будуючи свою державну політику у відносинах з католицькою церквою, спиралась насамперед на принцип законності та соціальної справедливості, а саме :

- громадську згоду і співробітництво людей незалежно від їх ставлення до релігії;
- створення сприятливих умов для діяльності релігійних організацій;
- забезпечення рівних прав і можливостей для всіх релігійних організацій на основі соціальної справедливості;
- створення взаємної релігійної і світоглядної терпимості, поваги між віруючими і невіруючими;
- визнання статусу релігійних організацій в міжнародному праві;
- поваги держави до традицій і внутрішніх порядків релігійної організації;
- рівності перед законом всіх релігійних організацій;
- вирішення питань, пов'язаних з поверненням майна релігійних організацій, яке незаконно було у них відібрано у минулі роки.

14. Аналіз ситуації, яка склалася в Першій Чехословацькій республіці щодо уряду до релігійних конфесій дають нам змогу виокремити декілька чинників які сприяли відродженню православного руху:

а)° населення та чехословацькі чиновники сприймали Греко-католицьку Церкву як проугорську політичну силу. Уряд Чехословацької республіки багато уваги приділяв церковно-політичним відносинам, зокрема його першими кроками була спроба відокремити церкву від держави.

б)° після включення Закарпаття до складу Чехословаччини на його території поселилися галицькі та буковинські москвофіли, які теж проводили православну агітацію;

в)° активізувалась діяльність православних віруючих – прихильників Константинопольського патріарха ще на початку 20-х років.

г)° соціально-економічні фактори, що призвели до міграції населення до США де стали одним із джерел православного руху.

15. Демократизація стосунків між державою і конфесіями передбачає законотворчу динаміку, яка полягає в ухваленні своєчасних нормативно-правових актів. Чехословацький уряд у 1919-1938 рр. проводив суперечливу конфесійну політику щодо православних. В перші роки свого врядування він підтримував православних, але згодом намагався створити автокефальну православну церкву, що стало наслідком релігійної кризи. З іншого боку, Синод СПЦ у 1920-х рр., через відтягнення призначення постійного єпископа-серба для управління православними громадами теж допустився ряду помилок в управлінні православною церквою на Підкарпатській Русі.

16. Перед православними єпископами-делегатами, що діяли на Підкарпатській Русі у 1920-х – на початку 1930-х рр. від імені Синоду СПЦ, ставилося ряд завдань. Одним із важливих питань, що вирішувалося єпископами, було: офіційне визнання урядом ЧСР православної церкви; затвердження єпархіального статуту; покращення освітнього рівня духовенства; формування управлінської структури; завершення канонічного оформлення Карпаторуської православної церкви; відновлення традиційної доунійної Мукачівської єпархії; заснування парафіяльних та монастирських громад.

17. У міжвоєнне двадцятиліття в Чехословацькій Республіці була здійснена спроба збудувати таку модель взаємовідносин держави і релігійних

організацій, яка, з одного боку, передбачала світський характер держави і максимальне обмеження ролі церкви в суспільному житті, а з іншого, збереження основних елементів системи державно-церковних відносин, що склалися в Австро-Угорщині.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ:

1. Августин Блаженный. О граде Божиим / Блаженный Августин. –Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000 – 1296 с.
2. Алексеев Н.Н. Науки общественные и естественные в историческом взаимоотношении их методов. Очерки по истории и методологии общественных наук / Н.Н.Алексеев // Уч. зап. Императорского Моск. Ун-та. Отд. Юрид. Вып. 38. - М.,1912. - С. 23-25.
3. Ананьева О. П. Свобода совісті в процесі демократизації українського суспільства: соціально-філософський аналіз: дис. канд. філос. наук: спец. 09.00.03 «Соціальна філософія і філософія історії» / Ананьева Олена Павлівна; Таврійський національний університет ім. В. І. Вернадського. - Сімферополь, 2008. – 28 с.
4. Бабій М. Інкорпорація релігійного компонента в систему державної освіти України: стан, проблеми // Релігійна панорама. – К., 2003. – № 12 (40). – С. 49-53.
5. Байнова М.С. Дарование автокефалии Православной Церкви в Чехословакии. Аттестационная работа. – Москва 2012 – 312 с.
6. Бедуел Г. Історія церкви. Львів: Свічадо, 2000. – 296 с.
7. Белов Д.М. Парадигма українського конституціоналізму / Д.М.Белов.– В.Березний: РК «Євростандарт», 2011. – 400 с.
8. Биков О.М. Проблеми взаємовідносин держави і церкви: концептуальні засади / О. М. Биков // Юридичний вісник. Повітряне і космічне право. - 2011. - № 2. - С. 10-14.
9. Бирилюк О. М. Антропология шлюбу: историко-правовой взгляд / О. М. Бирилюк // Держава і право - Випуск 52. – С. 137-142.

10. Бирилюк О.М. Антропология шлюбу: історико-правовий погляд. / О.М. Бирилюк // Держава і право. — 2011. — Вип. 52. — С.137-142
11. Блауберг И.В., Юдин Э.Г. Становление и сущность системного подхода / И.В.Блауберг, Э.Г.Юдин. - М., 1973. – 230 с.
12. Бліхар В.С. Державно-церковні відносини як експлікація дихотомії влади та суспільства у європейській філософії: монографія / В. С. Бліхар. – Львів : ЛьвДУВС, 2013. – 516 с.
13. Бобраков-Тимошкин А. “Расстаться с Римом духовно и всерьез”. Путь Чешской католической церкви в “гетто”: от гусизма к коммунизму и гуманизму / Александр Бобраков-Тимошкин // [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nz/2007/1/bo22-pr.html>
14. Богданова Н.А. Категория статуса в конституционном праве [Текст] / Н.А. Богданова // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 11. Право. – 1998. – № 3. – С. 3–20.
15. Богданова Н.А. Система науки конституционного права / Н.А.Богданова. - М.: «Юристь», 2001. – 511 с.
16. Богомазов П.С. Правові аспекти державно-церковних відносин: порівняльний аналіз / П.С.Богомазов // Наукові записки НаУКМА. - Том 129. - Юридичні науки – С. 141-144.
17. Болдижар М. М. Безслав'я / М. М. Болдижар – Ужгород: Карпати, 1981. - 54 с.
18. Болдижар М.М. Уніатство: правда історії та вигадки фальсифікаторів / Болдижар М. М. – Львів, 1988 – 290 с.
19. Болотов В.В. Лекции по истории древней Церкви: в 4 т. / Репринтерное издание. – М., 1994. – Т. II: История Церкви до Константина Великого. – С. 642.

20. Большая Советская Энциклопедия в 65 томах / Под ред. О.Ю. Шмидта. - М.: ОГИЗ РСФСР, 1934. – Т. 60. – 800 с.
21. Большой юридический словарь [Текст] / под ред. А.Я. Сухарева [и др.]. – Харьков: ИНФРА-М, 1999. – 790 с
22. Бондаренко В. Актуальні проблеми законодавчого забезпечення свободи совісті / В. Бондаренко // Релігійна свобода: свобода релігії і національна ідентичність – світовий досвід та українські проблеми. Науковий щорічник / за ред. А Колодного, М. Бабія. – К. : 2002. – 157 с.
23. Булига І. Релігія і політика: практика взаємодії у сучасній Україні і / І.Булига // Вісник Житомирського державного університету. Випуск 66. Філософські науки, 2012. – С. 3–6.
24. Бурега В. В поисках наследия Яна Гуса: к 90-летию Чехословацкой Гуситской Церкви / Владимир Бурега // Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/en/text/556242.html>
25. Бурега В. В. Государство и Православная Церковь в Чехословацкой республике (1918–1938): автореф. дис... канд. наук; спец. 07.00.03 / В. В. Бурега [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.referun.com/n/gosudarstvo-i-pravoslavnaya-tserkov-v-chehoslovakii>.
26. Бурега В.В. Государство и Православная Церковь в Чехословакии (1918-1938гг.) Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. – Москва 2008. – 230 с.
27. Бурега В.В. Церковная жизнь украинской эмиграции в Чехии в 1920-1930-хх гг. // XIX Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Материалы. Т.1. М.: ПСТГУ, 2009. С. 294-299.
28. Бурега В.В. «Русская акция» Чехословацкого правительства и церковная жизнь русской эмиграции (1920—30-е гг.) / В.В. Бурега //

- Информационно-аналитический портал Воцерковление.ru. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.vocerkovlenie.ru/index.php/stranicwistorii/1937-1-r-----1920-30-.html>.
29. Бурега В. В. Чехословацкое государство и православное движение в Подкарпатской Руси (1919–1922) // Славянский альманах 2008. — М.: Издательство «Индрик», 2009. — 408 с.
30. Бучма О. Релігійна свобода. Взаємини держави і релігійних організацій: правові та політичні аспекти: Наук. щорічник / За заг. ред. д-ра філос. наук А. Колодного (гол. ред.), д-ра філос. наук Л. Филипович, канд. філос. наук М. Бабія. - К., 2006. - С. 30-35.
31. Вашрова Н. В. Релігійний та секулярний вимір приватного та публічного простору сучасного українського суспільства: Дис. канд. соціологічних наук за спец - 22.00.04 / Наталя Володимирівна Вашрова. — Київ, 2014. — 194 с.
32. Вегеш М. Державно-правовий статус Закарпаття / Просвітницько-пізнавальний портал агенції досліджень регіонального соціуму «Карпатія» [Електронний ресурс] / Вегеш М., Токар М. — Режим доступу: <http://www.zakarpattia.com/?p=817>
33. Великий тлумачний словник сучасної української мови/Уклад. і голов.ред. В.Т. Бусел. — К.: Ірпінь:ВТФ «Перун», 2001. — 1440с.
34. Виговський Л. Просвітницько-освітня функція релігії (на прикладі Подільського регіону) // Державно-церковні відносини в Україні: регіональні аспекти. Науковий збірник. Хмельницький: ХІРУП, 2003.— С. 80-83.
35. Віднянський С. Національна політика Праги у Підкарпатській Русі / С. Віднянський // Національне питання в Україні ХХ - початку ХХІ ст.: історичні нариси / Ред. рада: В. М. Литвин (голова), Г. В. Боряк, В. М.

- Даниленко та ін.; відп. ред. В. А. Смолій; авт. кол.: О. Г. Гаркуша, В. Ф. Верстюк, С. В. Віднянський та ін. – К.: Ніка-Центр, 2012. – С. 290-315.
- 36.Віллем Ж.-П. Європа та релігії. Ставки ХХІ століття / Жан-Поль Віллем. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2006. – 331с.
- 37.Воеводин Л.Д. Юридический статус личности в России [Текст] / Л.Д. Воеводин. – М. : ИНФРА-М, 1997. – 304 с.
- 38.Волощенко-Віслобокова О.М. Особливості правового статусу ченців за нормами канонічного права/ О.М. Волощенко-Віслобокова // Часопис Київського університету права -2014/1 – С.21-23
- 39.Ворон О.П. Проблема гендерної рівності у чехословацькому суспільстві періоду Першої республіки / О.П. Ворон // Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету, 2015, вип. 42. – С. 256-259.
- 40.Восемь лекций о Подкарпатской Руси. – Прага, 1925. – 190 с.
- 41.Ганчин В. Ю. Деякі історично-правові аспекти мовного питання в Закарпатті / В. Ю. Ганчин // Українська мова на Закарпатті у минулому і сьогодні: Матеріали науково-практичної конференції (Ужгород, 5-6 травня 1992 р.) / Ред. кол. Б. К. Галас (відп. ред.), В. С. Гадорець, В. Є. Задорожний та ін. – Ужгород, 1993. – С. 23-30.
- 42.Ганьба Б. Системний підхід та його застосування в дослідженні державно-правових явищ / Б. Ганьба // Право України. – 2000. – №3. – С.41-44.
- 43.Ганьба Б. Системний підхід у державно-правових дослідженнях / Б. Ганьба // Вісник Львівського університету. Серія юридична. – Львів, 2000. – Вип. 35. – С. 59-65.
- 44.Гертых В. Свобода и моральный закон у Фомы Аквинского / В. Гертых // Вопросы философии. – 1994. – № 1. – С. 87–101.

45. Голод С.И. Семья и брак: историко-социологический анализ / С.И. Голод. – М., 1998 – 511 с.
46. Государства и религии в Европейском Союзе (опыт государственно-конфессиональных отношений) / Под ред. Г. Робберса. – М. : Институт Европы РАН, 2009. – 719 с.
47. Гренц С., Олсон Р. Богословие и богословы XX века / Стенли Гренц, Роджер Олсон. – Черкассы : Коллоквиум, 2011. – 520с.
48. Громовчук М.В. Конституційно-правовий статус церкви: теоретичні засади / М. В. Громовчук // Науковий вісник Ужгородського національного університету. Серія: Право. – 2013. – Випуск № 22. – Частина II. – С. 47–50.
49. Громовчук М.В. Церковна освіта на Закарпатті в період Першої Чехословацької Республіки / М.В. Громовчук // Матеріали 69-ї підсумкової наукової конференції професорсько-викладацького складу юридичного факультету ДВНЗ «Ужгородський національний університет» (25 лютого 2015р.) – Ужгород: Юридичний факультет ДВНЗ «Ужгородський національний університет», 2015 – С. 25–28
50. Громовчук М.В. Свобода совісті та віросповідання: теоретичні та практичні аспекти / М.В. Громовчук // “Держава і громадянське суспільство: стан та перспективи розвитку”: матеріали міжнародної науково-практичної конференції, м. Ірпінь, 14 листопада 2013 р. – С. 27-30.
51. Громовчук М.В. Конституційно-правові засади державно-церковних відносин в країнах Східної Європи / М.В. Громовчук // “Права людини та сучасні виклики”: матеріали всеукраїнської науково-практичної конференції, м. Ужгород, 10 грудня 2014 р. – С. 35-37.
52. Громовчук М.В. Правове регулювання освіти і церква на Закарпатті в 20-30-х роках XX ст. /М.В. Громовчук // *Princípy v práve: zborník*

- príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie. 14. mája. Bratislava 2015 – S. 62-65
53. Громовчук М.В., Палінчак М.М. До питання про юрисдикцію православної церкви періоду першої Чехословацької республіки/ Наукові записки богословсько-історичного науково-дослідного центру імені Архімандрита Василя (Проніна). Випуск 3. Всеукраїнське державне видавництво «Карпати». 2014. – С. 85-93.
54. Громовчук М.В., Палінчак М.М. Правове регулювання державно-церковних відносин на Закарпатті та в Східній Словаччині у 20-30-х рр. ХХ ст. // «65-річчя загальної декларації прав людини: дотримання прав людини – пріоритет держави та суспільства»: матеріали міжнародної науково-практичної конференції, м. Ужгород, 27-28 грудня 2013 р.- Херсон: Видавничий дім «Гельветика», 2013. - С.14-19
55. Гурановский Я. Кризис религиозности // Вопросы философии. Июль, 1967. - С. 34-44.
56. ДАЗО. – Ф .151. – Оп. 7.- спр. 497.
57. ДАЗО. – Ф. 2. – Оп. 2. – спр. 20.
58. ДАЗО. – Ф. 2. – Оп. 2. – спр. 90.
59. ДАЗО. – Ф .151. – Оп. 23. – спр.37.
60. ДАЗО. – Ф .151. – Оп. 25. – спр. 865.
61. ДАЗО. – Ф. 151. – Оп. 22. – спр. 413.
62. ДАЗО. – Ф. 151. – Оп. 22. – спр. 566.
63. ДАЗО. – Ф. 151. – Оп. 23. – спр. 19.
64. ДАЗО. – Ф. 151. – Оп. 23. – спр. 52.
65. ДАЗО. – Ф. 151. – Оп. 24. – спр. 43.
66. ДАЗО. – Ф. 151. – Оп. 6. – спр. 944.
67. ДАЗО. – Ф. 2. – Оп. 2. – Спр. 93.
68. ДАЗО. – Ф. 2. – Оп. 5. – Спр. 17.

69. ДАЗО. – Ф. 28. – Оп. 7. – Спр. 351.
70. ДАЗО. – Ф. 28. – Оп. 9. – Спр. 378.
71. ДАЗО. – Ф. 2. – Оп. 2. – Спр. 91.
72. Дамдинов Б. Д. Теоретические проблемы правового статуса субъекта Российской Федерации / Б. Д. Дамдинов // Сибирский юридический вестник. – 2002. – № 3. – С. 12–16.
73. Данилець Ю. В. Православна церква на Закарпатті в першій половині ХХ ст. Монографія / Передмова В. Фенича. – Ужгород: Карпати, 2009. – 376 с.
74. Данилець Ю. В. Православна церква на Закарпатті у першій половині ХХ ст.: автореф. дис ... канд. іст. наук: 07.00.01 / Юрій Васильович Данилець. – Ужгород: Б. в., 2007. – 20 с.
75. Данилов А. В. Диалектика секуляризации и ее проблемы. / VIII Международные Кирилло-Мефодиевские чтения, посвященные Дням славянской письменности и культуры: Материалы чтений (Минск, 23-26 мая 2002 г.). В 2 ч. Ч. 1, кн. 1 / Европейский гуманитарный ун-т. Факультет теологии, Бел. гос. ун-т культуры; отв. ред. и сост. А. Ю. Бендин. – Мн.: ООО "Ковчег", 2003. – 288 с.
76. Делібалтова Ю. В. Школи на Підкарпатській Русі в 1919-1929 роках / Ю. Делібалтова // Науковий вісник Ужгородського університету, серія «Історія», вип. 1 (32), 2014 – С. 25-30
77. Демидов А. И. О методологической ситуации в правоведении / А. И. Демидов // Правоведение. - 2001. - № 4. - С. 17-22.
78. Джероза Л. Церковне право / Л. Джероза. – Л., 2001. – 211 с.
79. Дністрянський С. Цивільне право / С. Дністрянський. - Відень: Друк. А. Гольцгавзен, 1919. - Т. I. - 1063 с.
80. Друзенко Г. Статус юридичної особи для церкви: мрія чи реальність? / Геннадій Друзенко // Юстиніан. Юридичний журнал. - № 10 – 2003

- [Електронний ресурс] – Режим доступу:
<http://www.justinian.com.ua/article.php?id=816>
- 81.Дутчак А. Аналіз сучасного стану державно-церковних відносин в Україні. [Електронний ресурс]. – 2013. - Режим доступу:
http://risu.org.ua/ua/index/studios/studies_of_religions/53514/
- 82.Енциклопедія міжнародного права: у 3 т. / редкол.: Ю.С. Шемшученко, В.Н. Денисов (співголови) та ін., Інститут держави і права ім. В.М. Корецького НАН України. – Т.1. А-Д. – К.: Академперіодика, 2014 – 920 с.
- 83.Енциклопедія українознавства: в 2 т. / гол. ред. В. Кубійович. – Мюнхен; Нью-Йорк: Молоде життя, 1949. – Т. I: Загальна частина. Ч. 3 – 1949. – 1230 с.
- 84.Єленський В. Є. Моделі релігійно-суспільного розвитку і державно-церковних відносин в процесі трансформацій посткомуністичних європейських країн / В. Є. Єленський // Актуальні проблеми державно-церковних відносин в Україні : Науковий збірник. – К. : VIP, 2001. – 206 с. – С. 52-70
- 85.Єленський В. Є. Restitutio in integrum: Релігійно-суспільні зміни в посткомуністичній Європі / В. Є. Єленський // Людина і світ. – 2000. – Липень. – С. 30-36.
- 86.Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» від 23.04.1991 № 987-ХІІ [Електронний ресурс]. – Режим доступу:
<http://zakon1.rada.gov.ua/laws/show/987-12>.
- 87.Иларион, еп. Венский и Австрийский. Христианство перед вызовом воинствующего секуляризма [Электронный ресурс] / Иларион, еп. Венский и Австрийский. – Режим доступа : kiev-orthodox.org/site/churchlife/1100/

- 88.История Чехословакии. В трех томах / Под.ред.И.Н. Мельниковой та др. – Том 3. - Москва, 1960 – 662 с.
- 89.Історична наука: термінологічний і понятійний довідник / В.М. Литвин, В.І. Гусєв, А.Г.Слюсаренко та ін. – К.: Вища школа, 2002. – 430 с.
- 90.Історія європейської ментальності / За ред. Петера Дінцельбахера. – Львів: Літопис, – 2004. – 720 с.
- 91.Йосипенко С. Л. Теолого-політична проблема в ранньомодерній духовній культурі. Стаття друга: секуляризація [Текст] / С. Л. Йосипенко // Мультиверсум. Філософський альманах. – 2006. – № 58. – С. 34–45.
- 92.Керимов Д.А. Методология права (предмет, функции, проблемы философии права) / Д.А.Керимов. - М., 2000. – 220 с.
- 93.Киреев В.В. К вопросу о понятии и методологии исследования конституционной реформы / В.В.Киреев // Конституционное и муниципальное право, 2005, № 4 – С. 23-25.
- 94.Киридон А. Держава-церква-суспільство в радянській Україні. Історіографія, джерела, методологія дослідження / А.Киридон. - К., 2007. – 94 с.
- 95.Киридон А.М. Дослідження з історії церкви: концептуалізація історіографічного дискурсу // Україна-Європа-Світ. – Вип. 6-7; 20-й річниці Незалежності України присвячується: Міжнародний зб.наук. праць. Сер.: Історія, міжнародні відносини / Гол. ред. Л.М. Алексієвець. – Тернопіль: Вид-во ТНПУ ім. В.Гнатюка, 2011. – С. 283 – 292.
- 96.Киридон А.М., Державно-церковні відносини в Україні: теоретико-методологічна рефлексія / А.М. Киридон // Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії: Збірник наукових праць Рівненського державного гуманітарного університету. Випуск 23, 2012. – С. 2-9.

- 97.Кислицын И.М. Российский закон о свободе вероисповеданий / И.М.Кислицын. — Пермь, 1993. — С. 3-4.
- 98.Ковбан А.В. Конституційно-правова регламентація права людини на свободу світогляду та віросповідання в Україні: дис. канд. юр. наук: спец. 12.00.02. / А.В. Ковбан. - О., 2010. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://mydisser.com/en/catalog/view/6/344/6990.html>
- 99.Козлова Е.И., Кутафин О.Е. Конституционное право Российской Федерации: Учебник / Е.И.Козлова, О.Е.Кутафин. - М., 1996. – 221 с.
100. Козловски П. Общество и государство: неизбежный дуализм / Козловски П. – М. : Республика, 1998. – 368 с.
101. Колодій А. М., Олійник А. Ю. Права, свободи та обов'язки людини і громадянина в Україні : підруч. / А. М. Колодій, А. Ю. Олійник. – К. : «Прав. єдність», всеукр. асоц. вид., 2008. – 350 с.
102. Конституція України: Верховна Рада України; Конституція, Закон від 28.06.1996 №254к/96-ВР [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/254%D0%BA/96-%D0%B2%D1%80>
103. Корнетов Г. Б. Феномен «Свободного воспитания» / Г. Б. Корнетов // Учительская газета. – 1993. – № 37. – С. 12–13.
104. Кравченко В. Поневолення історією: Радянська Україна в сучасній історіографії / В. Кравченко // Україна, Імперія, Росія. Вибрані статті з модерної історії та історіографії. – К.: Критика, 2011. – 890 с.
105. Кравчук О. М. Національна політика Чехословацької республіки 1918-1929. / автореф. дис ... канд. іст. Наук / О. М. Кравчук . – Київ, 2007. – 18 с.
106. Кривенко Ю. В. Щодо співвідношення понять «церква» та «релігійна організація» / Ю. В. Кривенко // Університетські наукові

- записки: часопис Хмельницького університету управління та права. – 2006. – № 2(18). – С. 130–132.
107. Кривенко Ю.В. До можливості визнання релігійного шлюбу / Ю.В. Кривенко // Університетські наукові записки. – 2013. - №3 (47). – С.141-145.
108. Кутафин О.Е. Предмет конституционного права / О.Е.Кутафин - М., 2001. – 220 с.
109. Кучма Л. Україна – не Росія / Л. Кучма. – М.: Время, 2003. – 560 с.
110. Лагодич М. Місце та роль релігійної освіти у громадянському суспільстві / М. Лагодич // Науковий вісник Чернівецького університету. Збірник наукових праць. – Чернівці: Золоті литаври, 2004. – Вип. 203-204. – Філософія. – С.131-135.
111. Ладжун Ю. Ю. Національна політика Чехословаччини в Підкарпатській Русі 1919-1923 років / Ю. Ю.Ладжун // Науковий вісник Ужгородського університету, серія «Історія», вип. 1 (32), 2014 – С. 89-97.
112. Лазор К. П. Релігійно-церковні чинники впливу на процес демократизації в Україні / К.П. Лазор // Актуальні проблеми політики. 2014. Вип. 52. – С. 309-316.
113. Лемак В.В. Конституційно-правовий статус Підкарпатської Русі та проблеми його реалізації / В.В Лемак // Державно-правовий статус Закарпаття у складі Чехословаччини у 1919-1945 роках – Матеріали наукової конференції 3-4 жовтня 1996 року. - Ужгород, Україна – Кошице, Словаччина. – С. 19-31.
114. Лукич Р. Методология права / Р.Лукич. - М., 1981. – 220 с.
115. Луц У.І. Переосмислення процесу секуляризації у сучасній західнофілософській думці (у концепція Джанні Ваттімо та Чарльза

- Тейлора) // Науковий вісник ЛНУВМБТ імені С.З. Гжицького. - Том 12 - № 2(44) Частина 5, 2010. - С. 206-214.
116. Магочій П. Р. Формування національної самосвідомості: Підкарпатська Русь (1848-1948). / Павло Роберт Магочій. – Ужгород: Поличка «Карпатського краю», 1994. – 296 с.
117. Макарова З.С., Зміст конституційно-правового статусу Прем'єр-міністра України / Зорина Сергіївна Макарова // Часопис Академії адвокатури України – №12 (3'2011) – С. 1-8.
118. Масарик Т.Г. Право і демократія: Вибрані праці / Упоряд. М.М. Нагорняка. – К.: Логос, 2007. - 336 с.
119. Мацелюх І. Правовий статус Українського Закарпаття за Конституційною хартією Чехословацької Республіки 29 лютого 1920 року / І. А. Мацелюх // Наукові записки Інституту законодавства Верховної Ради України. - 2014. - № 5. - С. 5-8. - Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/j-pdf/Nzizvru_2014_5_3.pdf
120. Медушевский А.Н. Теория конституционных циклов [Текст] / А. Н. Медушевский; Гос ун-т — Высшая школа экономики. — М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2005. — 574 с.
121. Милбанк Дж. Политическая теология и новая наука политики // Логос. – 2008. – № 4 (67). – С. 33-54.
122. Мир в XX веке / Ред. коллегия: А. Давидсон, А. Данилов, И. Савина. – М.: Наука, 2001. – 487.
123. Мирошникова Е.М. Конституционно-правовой механизм государственно-церковных отношений в ФРГ / Е.М.Мирошникова // Мировой опыт государственно-церковных отношений. — М., 1998. – 181 с.

124. Морозова Л.А. Равенство и конкордат. Мировой опыт соглашений между государствами / Л.А.Морозова. – М.: «НГ-Религии». —1997. — 221 с.
125. Мудрий С. Нарис історії Церкви та конкордати / єпископ Софрон Мудрий. – Івано-Франківськ : Івано-Франків. теолог. академія, 2002. – 150 с.
126. Мудрий Софрон, Владика ЧСВВ. Публічне право Церкви і конкордати. – Жовква: Місіонер, 2011. – 192 с.
127. Мудрий Софрон. ЧСВВ. Публічне право церкви і конкордати / Софрон Мудрий. – Івано- Франківськ : Теолог. акад., 2002. – 150 с.
128. Нагорняк, М. Томаш Масарик про внутрішні проблеми демократичного розвитку / М. Нагорняк // Політичний менеджмент. – 2010. – Вип 4. – С. 16-24
129. Нариси історії Закарпаття. Т. 1 (З найдавніших часів до 1918р.) / відп. ред. і кер. авт. колективу І. М. Гранчак. – Ужгород, 1993. – 436 с.
130. Нариси історії Закарпаття. – Т. 2: 1918-1945 / Ред.: І. Гранчак, Е. Балагурі, І. Грицак, В. Ілько, І. Поп. – Ужгород: Закарпаття, 1995. – 663 с.
131. Нариси новітньої історії українців Східної Словаччини / Ванат І. - Словацьке пед. вид-во : Відділ укр. л-ри., Братіслава ; Пряшів, 1990. – 311 с.
132. Новак Г., прот., д-р. Православие в Чехословакии и «Журнал Московской Патриархии» // ЖМП. - 1974. - № 4. - С. 50 - 54.
133. Новиченко М.Р. Повернення церковного майна як пріоритет державної політики щодо релігії і церкви // Пріоритети державної політики в галузі свободи совісті: шляхи реалізації: Зб. наук. матеріалів / Держ. ком. України у справах національностей та релігій, Нац. пед. ун-т ім. М.П.Драгоманова. - К.: Вид-во “Світ Знань”, 2007. - С. 69-70.

134. Окуньєв І. С. Загальнотеоретичні засади правового статусу суб'єкта права : автореф. дис. ... канд. юрид. наук / І. С. Окуньєв ; Ін-т законодавства ВР України. – К., 2010. – 20 с.
135. Онищук С.В. Конкордатная система – модель отношений между государством и церковью // Державне управління: теорія та практика. - 2013 - №2. – С.1 – 6.
136. Оніщенко О.В. Конституція України як основне джерело конституційного права України. – Дис... на здобуття наук. ступеня канд. юрид. наук / О.В.Оніщенко - Київ, 2005. – 216 с.
137. Оніщук С. В. Інтерпретація поняття «церква» як суб'єкта державно-церковних відносин / Світлана Оніщук // Університетські наукові записки: часопис Хмельницького університету управління та права. – 2006. – № 2(18). – С. 130–132.
138. Основи соціальної концепції Української Православної Церкви. – К.: Інформ.-вид. центр УПЦ, 2002. – 80с.
139. Палинчак Н. Н. Система государственно-церковных отношений в посткоммунистической Европе: уроки для Украины / Н. Н. Палинчак // Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. Серия : Юридические науки. – 2011. – Т. 24 (63). № 2. 2011. – С. 74- 88.
140. Палінчак М. М. Взаємини держави і церкви в Словацькій республіці / М. М. Палінчак // Філософія і політологія в контексті сучасної культури. - 2013. - Вип. 5. - С. 106-110.
141. Палінчак М. М. Зміст і теоретико-методологічні функції поняття «державно-церковні відносини» / М. М. Палінчак // Освіта регіону. Серія : Політологія. Психологія. Комунікації : Український науковий журнал. – К. : Університет «Україна». – 2013. – № 1. – 264 с. – С. 50-57.

142. Палінчак М. Правове регулювання державно-церквних відносин на Закарпатті та Східній Словаччині // Матеріали наукової конференції 3-4 жовтня 1996 року «Державно-правовий статус Закарпаття у складі Чехословаччини у 1919-1945 роках». – Ужгород, 1997. – С.32-41
143. Палінчак М.М. Державно-церковні відносини на Закарпатті та в Східній Словаччині в 20-середині 30-х років ХХ століття. - Ужгород, 1996. – 92с.
144. Палінчак М.М. Зміст та сутність поняття «державно-церковні відносини / М.М.Палінчак // Науковий часопис НПУ імені М.П. Драгоманова - Випуск 12 - 2013 – С. 95-101.
145. Палінчак М.М. Моделі фінансового забезпечення релігійних організацій у країнах-членах ЄС / М.М.Палінчак // Науковий вісник УжНУ. Серія “Право” – Спецвипуск – 2013 – С. 45-48.
146. Палінчак М.М. Правове регулювання державно-церковних відносин на Закарпатті та в Східній Словаччині у 20-30-х р. ХХ століття / М.М.Палінчак // Державно-правовий статус Закарпаття у складі Чехословаччини у 1919-1945 роках. Матеріали наукової конференції 3-4 жовтня Ужгород, Україна – Кошіце, Словаччина. – Ужгород, 1997 – С. 32-41.
147. Палінчак М.М. Трансформація державно-церквних відносин у постсоціалістичному суспільстві (на прикладі країн Центральної і Східної Європи). Монографія – Ужгород: Поліграфцентр «Ліра», 2013. – 472 с.
148. Палінчак М.М., Бисага Ю.М., Громовчук М.В. Римське право. Навчальний посібник. – Ужгород, 2010. – 252 с.
149. Палінчак М.М., Галда П.П., Лешанич М.М. Релігійний фактор у міжнародних відносинах: Навчальний посібник. – Ужгород: Поліграфцентр «Ліра», 2014. – 296с.

150. Палінчак М.М., Громовчук М.В. Моделі державно-церковних відносин у сучасні правовій практиці / М.М. Палінчак, М.В. Громовчук [Електронний ресурс] // Порівняльно-аналітичне право. Електронне наукове фахове видання юридичного факультету ДВНЗ «Ужгородський національний університет». – С.66-69 Режим доступу: http://pap.in.ua/2_2015/20.pdf
151. Палінчак М.М., Дроздовський Я.П. Державне фінансування церкви (на прикладі Словацької республіки) / М.М.Палінчак, Я.П.Дроздовський // Науковий вісник Херсонського державного університету – Серія “Економічні науки” – Випуск 9 – 2014. – С. 199-201.
152. Панов А. Масарик і Закарпаття: монографія / А.Панов. – Ужгород: Поліграфцентр “Ліра”, 2010. – 192 с.
153. Панчишин А.В. Поняття, ознаки та структура категорії «правовий статус» / А.В. Панчишин // Часопис Київського університету права. – 2010. - №2. – С. 95-98.
154. Пекар А. Нариси історії церкви Закарпаття / А.Пекар. – Рим, 1967. – 241с
155. Петрецька Н.І. Конституційно-правовий статус учасників навчально-виховного процесу у галузі вищої освіти: дис. ...канд. юрид. наук / Н.І. Петрецька. – Київ, 2014. – 213с.
156. Погорілко В.Ф. Конституційне право України. Академічний курс: підруч.: у 2-х т. / В.Ф. Погорілко, В.Л. Федоренко; за ред. В.Ф. Погорілка. – К.: ТОВ «Видавництво «Юридична думка». – 2006. – Т. 1. – 2006. – 711 с.
157. Положення про релігійні об'єднання в Українській РСР : Президія Верховної Ради УРСР; Указ від 26.09.1990 № 320-ХІІ [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/320-12>

158. Попсуєнко Л. Міланський едикт 313 р. – юридичне підґрунтя в процесі формування правового статусу християнської церкви / Л. Попсуєнко // Актуальні проблеми політики : зб. наук. праць. – Одеса : Фенікс, 2009. – № 36. – С. 327–334.
159. Попсуєнко Л.О. Правовий статус християнської церкви за Римським імператорським законодавством IV сторіччя: Автореф. дис... д-ра юрид. наук / Л.О. Попсуєнко ; Одес. нац. юрид. акад. — О., 2006. — 19 с.
160. Правовой статус Президента Российской Федерации [Текст] / под общ. ред. Ю.А. Дмитриева. – М. : Манускрипт, 1997. - 538 с.
161. Про свободу совісті та релігійні організації : Закон від 23.04.1991 № 987-ХІІ [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/987-12>
162. Путиами истории - Нью-Йорк, 1979. – Т. I. – 290 с.
163. Релігія і влада в Україні: проблеми взаємовідносин. Інформаційно-аналітичні матеріали до Круглого столу на тему: «Державно-конфесійні відносини в Україні, їх особливості і тенденції розвитку» 8 лютого 2011 р. – К., 2011. – 82 с.
164. Рибачук М. Громадянське суспільство і церква [Електронний ресурс] / М. Рибачук // Сучасна українська політика. Політики і політологи про неї. – Вип. 5. – Режим доступу : <http://lib.chdu.edu.ua/pdf/pidruchnuku/21/4.pdf>. (11.01.2014).
165. Роз'яснення Міністерства юстиції України від 16.12.2011р. [Електронний ресурс] Режим доступу: <http://zakon5.rada.gov.ua/laws/show/n0074323-11>
166. Розпорядження Мукачівської єпархії від 17 серпня 1928 р. // Поточний архів Мукачівсько-Ужгородської православної єпархії.
167. Романович-Славатинский О.В. Система русского государственного права в его историко-догматическом развитии / О.В. Романович-Славатинский // Антологія української юридичної думки /

- за ред. акад. НАН України Ю.С. Шемшученка. – К.: Видавничий Дім «Юридична книга». – 2004. – Т. 4: Конституційне (державне) право. – 2004. – 988 с.
168. Рудинский Ф., Шапиро М. Свобода совести и религий: международно-правовые пакты и национальное законодательство // Государство и право. - 1992. – № 5. – С. 11-15.
169. Саган О. Н. Держава і церква – основні моделі взаємовідносин / О. Н. Саган // Релігійна свобода: природа, правові і державні гарантії : Науковий щорічник / За ред. А. Колодного. – № 3. – К., 1999. – С. 45-49.
170. Саган О. Н. Моделі державно-церковних взаємин у світовій історичній перспективі / О. Н. Саган // Актуальні проблеми державно-церковних відносин в Україні : Науковий збірник / За ред. В. Д. Бондаренка, А. М. Колодного та інших. – К. : VIP, 2001. – С. 63-69.
171. Сафончик О. І. Деякі питання щодо шлюбу як соціально-правового явища та його правової природи [Електронний ресурс] / О. І. Сафончик // Актуальні проблеми держави і права. - 2004. - Вип. 22. - С. 559-564. - Режим доступу:http://nbuv.gov.ua/UJRN/apdp_2004_22_105
172. Свобода совести и возрождение гуманизма. “Круглый стол” // Коммунист. – 1990. – № 3. – С. 69–80.
173. Свобода совісті // Релігійна панорама. – К., 2015. – № 7-8. – С. 71-73.
174. Свобода убеждений, совести и религии в современной России : специализир. информ.- аналит. докл. : [монография] / [Бабушкин А. В. и др] ; [сост. и общ. ред. С. А. Бурьянов, Н. В. Костенко]. — М. : Московская Хельсинкская группа, 2007. — 272 с.
175. Секо Я. Релігійне питання у слов'янських країнах міжвоєнного періоду / Я. Секо // Україна-Європа-Світ. Міжнародний збірник наукових праць. Серія: : Історія, міжнародні відносини. - 2013. - Вип.

12. - С. 246-259. - Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/j-pdf/Ues_2013_12_28.pdf.
176. Сімейний кодекс України: Верховна Рада України; Кодекс України, Кодекс, Закон від 10.01.2002 № 2947-III - Режим доступу: <http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/2947-14>
177. Скурат К.Е. История Поместных Православных Церквей: Учебное пособие. В 2 т. - М., Русские огни. 1994. – 288 с.
178. Слюсар Л. І. Еволюція шлюбу в Україні: XVII – початок ХХ сторіччя / Л. І. Слюсар // Демографія та соц. економіка. – 2011. – № 2. – С. 62–72.
179. Советское государственное право: учебник [для юридических вузов] / под. ред. Е.И. Козловой и В.С. Шевцова. – М.: Высш. школа, 1978. – 231 с.
180. Соловйов В. Про Вселенську Церкву / В. Соловйов. – К. : Ясон-К, 2000. – 558 с.
181. Соціологічна енциклопедія: А-Я / ред. кол. В. І. Астахова та ін. – К. : Академвидав, 2008. – 456 с..
182. Стерчо П. Карпато-Українська держава / Петро Стерчо. – Львів: За вільну Україну, 1994. – 288 с.
183. Суворов Н.С. Учебник церковного права / Н.С.Суворов. – М., 2004 – 670 с.
184. Танасійчук А. Парафіяльні книги і канонічний стан вірних у Кодексі Канонів Східних Церков. Юридично-пасторальний посібник для священнослужителя / А. Танасійчук. – Львів: Астролябія, 2011. – 264 с.
185. Тарасов Н.Н. Методологические проблемы юридической науки / Н.Н.Тарасов. - Екатеринбург, 2001. – 181 с.
186. Теория государства и права. Учебник для юридических вузов и факультетов. Под ред. В. М. Корельского и В. Д.Перевалова - М.: Издательская группа НОРМА-ИНФРА М, 1998. - 570 с.

187. Теорія держави і права. Академічний курс: підручник/ за ред. О.В.Зайчук, Н.М.Онищенко.- Київ: Юрінком Інтер, 2008.- 688 с.
188. Титаренко О. Р. Соціальне християнське вчення в контексті релігійного модернізму : автореф. дис. ...канд. філос. наук / О. Р. Титаренко. – К. : Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка, 2004. – 19с.
189. Троицкий С. Христианская философия брака. – Париж: Утса-Press, 1933. – 225 с.
190. Федоренко В.Л. Методологія та методи дослідження проблем системи конституційного права України / В.Л.Федоренко // Проблеми правознавства та правоохоронної діяльності – №2, 2009. – С. 13-24.
191. Ференц П. Етнонаціональна орієнтація українців Закарпаття в 20-30-ті роки ХХ століття / П. Ференц. – Мукачево: Карпатська вежа, 2005. – 216 с.
192. Філоленко Р. Демократизація українського суспільства – засаднича складова входження України до простору Європи / Роман Філоненко // Віче - № 2 січень 2011 [Електронний ресурс] Режим доступу: <http://www.viche.info/journal/2377/>
193. Філософський енциклопедичний словник / редкол.: В.І. Шинкарук (голова), Є.К. Бистрицький, М.О. Булатов, А.Т. Імшуратов [та ін.]. – К.: Абрис, 2002. – 1024 с.
194. Філософський словник соціальних термінів / За заг. ред. В.П. Андрущенко. - Х.: Р.И.Ф., 2005. – 672 с.
195. Флоренский П.А. Общечеловеческие корни идеализма / П.А.Флоренский – М., 1909. – 211 с.
196. Хабермас Ю. "Постсекулярное" общество – что это? // Российская философская газета. 2008. № 4 (18). С. 1 – 2. Режим доступу: http://www.philgazeta.ru/pdf/2008/2008_04.pdf
197. Хаварівський У. Б. Інституціалізація державно-церковних відносин в Україні: історико-управлінський аспект: дис. ... канд. наук з

- держ. упр. / У. Б. Хаварівський; Львівський регіонал. інст. держ. упр. Нац. акад. держ. упр. при Президентові України. – Л., 2011. – 255 с.
198. Химинець В. В., Стрічик П. П., Качур М. Б., Талапканич М. І. Освіта Закарпаття: [монографія] / В. В. Химинець, П. П. Стрічик, М. Б. Качур, М. І. Талапканич. – Ужгород: Карпати; Інформаційно-видавничий центр ЗІППО, 2009. – 464с.
199. Цыпин В.А. Церковное право / В.А.Цыпин. – М.: МФТИ, 1994. – 517 с.
200. Чапек К. Бесіди з Томашем Масариком / Карел Чапек. – Львів: Астролябія, 2010. – 464 с.
201. Человек, общество, религия / под ред. А.С. Иванова и др. М., 1968 – 224с.
202. Черній А. М. Релігієзнавство : навч. посіб. / А. М. Черній, А. І. Лахно. – К. : Вид-во Європ. ун-ту, 2002. – 228 с.
203. Черній А.М., Лахно А.І. Релігієзнавство: [навч. посіб.]. – К.: Вид-во Європейського ун-ту, 2004. – 288 с
204. Четвернин В. А. Введение в курс общей теории права и государства : учеб. пособие / В. А. Четвернин. – М. : Ин-т гос. и права РАН, 2003. – 204 с.
205. Чехия и Словакия в XX веке: очерки истории: в 2 кн. / отв. ред. В. Марьина. – Кн. 1. – М.: Наука, 2005. – 453 с.
206. Бурега В.В. Чехословацкое государство и православное движение в Подкарпатской Руси (1919-1922)/ В.В. Бурега // Славянский альманах 2008. М.: «Индрик», 2009. - С. 207-219.
207. Шандор Ф. Дослідження процесу секуляризації [Текст] / Ф. Шандор // Вісн. Київ. нац. ун-ту ім. Т. Шевченка: Соціологія. Психологія. Педагогіка. – Вип. 24–25. – К. : Вид-во «Київський університет», 2006. – С. 60–63.
208. Шаповал Р. В. Правове регулювання освіти в Україні / Р. В. Шаповал //Форум права. – 2011. – № 1. – С. 1110 – 1115.

- [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://archive.nbuiv.gov.ua/e-journals/FP/2011-1/11srvovu.pdf>
209. Шевченко В.М. Словник-довідник з релігієзнавства / Шевченко В. М. – К.: Наукова думка, 2004. – 560 с.
210. Шевченко К. В. Русины и межвоенная Чехословакия. К истории этнокультурной инженерии. - М.: Модест Колеров, 2006. – 272 с.
211. Шляхтун П.П. Конституційне право: словник термінів. - К.: Либідь, 2005. – 568 с.
212. Штерр Д.І. Релігійно-соціальні відносини між кліром і мирянами в Мукачівській греко-католицькій єпархії (1771-1949): дис. ... канд. істор. наук / Д.І.Штерр - Ужгород, 2015. – 219 с.
213. Шутко Н.І. Вплив австрійського цивільного права на кодифікацію та уніфікацію права в Чехословаччині (1918-1939 років) / Н.І. Шутко // Науковий вісник Херсонського державного університету. Серія «Юридичні науки». – Випуск 3. Том 1.2014р. – С. 225-230.
214. Юдин Э.Г. Деятельность и системность / Э.Г.Юдин // Системные исследования. М., 1977. - С. 13-19.
215. Юридична енциклопедія: В 6 т. / [редкол.: Ю. С. Шемшученко (голова редкол.) та ін.]. – К.: Укр. енцикл., 1998 – Т. 5: П – С. – 2003. – 736 с.
216. Юридична енциклопедія: В 6 т. / [редкол.: Ю. С. Шемшученко (голова редкол.) та ін.]. – К.: Укр. енцикл., 2001 – Т. 3: К-М. – 792 с.
217. Яцишин Н.П. Юридична термінологія як спеціалізована система правових понять / Н.П.Яцишин // Термінологічний вісник 2013, вип. 2(2) – С. 99-103.
218. “Bílá místa” v dějinách Československé strany lidové. Sborník prací z mezinárodní vědecké konference k 90. výročí založení strany (1919–2009) / Uspoř. P. Marek. Olomouc: Gloria Rosice, 2009. 260 s.
219. Obecný zákoník občanský :z. č. 946/1811 ze dne 1. června 1811 [miesto] [Elektronický zdroj]. – Režim dostępu:

- [http://www.epravo.cz/vyhledavani-
aspi/?Id=2&Section=1&IdPara=1&ParaC=2](http://www.epravo.cz/vyhledavani-
aspi/?Id=2&Section=1&IdPara=1&ParaC=2)
220. 107/1921 Sb. Brněnská smlouva ze dne 7. června 1920, o úpravě státního občanství a ochraně menšin mezi republikou Československou a republikou Rakouskou
221. 121/1920 Sb. Zákon ze dne 29. února 1920, kterým se uvozuje Ústavní listina Československé republiky / Parlament Ceske Republiky Poslanecka snemovna [miesto] [Elektronický zdroj]. – Režim dostępu: http://www.psp.cz/docs/texts/constitution_1920.html
222. 122/1926 Sb. Zákon ze dne 25. června 1926 o úpravě platů duchovenstva církví a náboženských společností státem uznaných případně recipovaných. [miesto] [Elektronický zdroj]. – Režim dostępu: [http://www.epravo.cz/vyhledavani-
aspi/?Id=4196&Section=1&IdPara=1&ParaC=2](http://www.epravo.cz/vyhledavani-
aspi/?Id=4196&Section=1&IdPara=1&ParaC=2)
223. 507/1921 Sb. Mírovou smlouvu mezi mocnostmi spojenými a sdruženými a Rakouskem [miesto] [Elektronický zdroj]. – Režim dostępu: [http://www.epravo.cz/vyhledavani-
aspi/?Id=4196&Section=1&IdPara](http://www.epravo.cz/vyhledavani-
aspi/?Id=4196&Section=1&IdPara)
224. Agrárníci, národní demokraté a lidovci ve druhém poločase první Československé republiky / Příprav. E. Broklová, J. Tomeš, R. Vašek. Praha: Masarykův ústav a Archiv AV ČR, 2008. - 267 s.
225. Ateismus. - 1987. - N 4. - S. 373-384
226. Berger P. Sekularizacja – jej istota, geneza i badanie / Peter Berger // Socjologia Religii. – Krakow, 1983. – S. 374-385.
227. Bušek, Vratislav. Učebnice dějin práva církevního I. Praha: Všehrad, 1946. – 200 s.
228. Čeplíková, Margita. Štát, cirkvi a právo na Slovensku: história a súčasnosť. Košice:Univerzita Pavla Jozefa Šafárika, 2005. str.: 16-21.
229. 124/1926 Sb. Zákon ze dne 1. července 1926 kterým se účinnost zákona ze dne 4. července 1923, č. 151 Sb. z. a n., ve znění zákona ze dne 2. července 1924, č. 163 Sb. z. a n., o poplatkových a dalších daňových

- úlevách při splynutí (fusi) nebo při přeměně právního útvaru podniků veřejně účtujících a společností s ručením omezeným, dále při přeměně pravovárečných měšťanstev ve společnosti akciové prodlužuje a doplňuje ustanoveními o společnostech komanditních a okresních hospodářských záložnách. [miesto] [Elektronický zdroj]. – Režim dostępu: [http://www.epravo.cz/vyhledavani-
aspi/?Id=4198&Section=1&IdPara=1&ParaC=2](http://www.epravo.cz/vyhledavani-
aspi/?Id=4198&Section=1&IdPara=1&ParaC=2)
230. Dejmek, Jindřich. Československo-vatikanska jednani o modus vivendi 1927-1928. Český časopis historicky, 1994, č. 92. - s. 278-231
231. Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium – Кодекс Канонів Східних Церков // [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://kyrios.org.ua/titul-hhiii.html>
232. Deset let Československe republiky. – 1928. Vol.1. – S. 340-344.
233. Dusicza F. Az állam és az egyház viszonya / Ferenc Dusicza // [miesto] [Elektronický zdroj]. – Režim dostępu: <http://goo.gl/doRIV>.
234. Frýdl David. Reformní náboženské hnutí v počtcích Československé republiky: snaha o reformu katolicizmu v Čechách a na Moravě. Brno, 2001. – 410 s.
235. Gogarten F. Verhangnis und Hoffnung der Neuezeit. Stuttgart. – 1953. – 576p.
236. Hacha E., Hoetzel J., Laštovka K., Weyr F. Slovník veřejneho prava československeho. Svazek II. Brno: Polygrafia – Rudolf M. Rohrer – Brno, 1932. - 678 s.
237. Halas František X. Neklidné vztahy. Svitavy: Trinitas, 1998.
238. Halas František X. Fenomén Vatikán. Brno: Centrum pro studium de mokracie a kultury, 2004.
239. Hišem Cyril. Cirkev v novovzniknutej Československej republike. In Zubko, P. a kol. Cirkev v česke a slovenske historii. Olomouc: Společnost pro dialog cirkve a statu, 2004. - s. 15-16.

240. Hobza Antonin. Poměr mezi státem a církví. Jeho vyvoj a přítomny stav. Praha: Vlastním nakladem, 1931. - 373 s.
241. Jaroslav Krejčí, Pavel Machonin. Czechoslovakia, 1918-92: A Laboratory for Social Change/ Jaroslav Krejčí, Pavel Machonin [miesto] [Elektronický zdroj]. – Režim dostępu: <https://secure.palgraveconnect.com/pc/doifinder/view/10.1057/9780230377219>
242. Juran J. K problematike finančného zabezpečenia cirkvi a náboženských spoločnosti v Slovenskej republike / J. Juran, R. Ciker // Ročenka Ustavu pre vzťahy státu a cirkvi 2000. – Bratislava, 2001. – 96 p.
243. Kadlec, Jaroslav. Přehled českých církevních dějin 2. Praha: ZVON, 1991.
244. Kadlecová M., Mates P., Schelle K., Veselá R., Vlček E., Československé dějiny státu a práva (1918-1945). Brno: Doplněk, 1991. – 137 s.
245. Kaňák, M.: Z dějin světových zápasů o pokrok na poli náboženském. Katolický modernismus, Praha 1961. -324s.
246. Karnik Zdeněk. České země v éře První republiky : (1918-1938). Díl 1. - Praha, 2003. - 571 s.
247. Kemp J. Spolupraca státu s cirkvami a náboženskými spoločnosťami v oblasti finančných vzťahov na Slovensku / J. Kemp // Ročenka Ustavu pre vzťahy státu a cirkvi 2000. – Bratislava, 2001. – 178 p.
248. Koniček, Jiří. Modus vivendi v historii vzťahů Svateho stolce a Československa. Olomouc: Společnost – 2004 – 290 s.
249. Kralík J., Juran J. Financovanie cirkvi v niektorých západnoevropských štátoch (Nemecko, Rakusko, Belgicko, Taliansko) // Právny obzor. – 2000. – №6
250. Lubbe H. Sakularisierung: geschichte eines ideenpolitischenbegriffs. – Freiburg: Karl Alber, 1975

251. Marek P., Bureha V. Pravoslavní v Československu v letech 1918–1953. Příspěvek k dějinám Pravoslavné církve v českých zemích, na Slovensku a na Podkarpatské Rusi. 2 vyd. Brno : CDK, 2008. - 531 s.
252. Marek Pavel. K problematice církevního rozkolu v Československu v roce 1920 // Český časopis historický. Číslo 1 (99), 2001. – 611 s.
253. Masaryk T.G. Jan Hus. Naše obrození a naše reformace. Praha, 1925. – 237s.
254. Masaryk T.G. V boji o náboženství. Praha, 1947. – 191 s.
255. Motivenbericht zum Regierungsentwurf eines bürgerlichen Gesetzbuches. - [Per. R. Seifert]. - Bratislava: Prager, 1937. - 379 p.
256. Němec Damian. Vyvoj česke dominikanske provincie v letech 1905-1948. Wroclav: Papiieski Fakultet Teologiczny, 1996. – 154s.
257. Pehl M. Československo a Svatý stolec. Od nepřátelství ke spolupráci (1918-1928) I. Úvodní studie. / M. Pehl, Šebek J. – Praha, 2012. – 229 s.
258. Pejška, Josef. Manželské právo kanonické. Praha: Nákladem theolog.ústavu CSSR v Obořišti - Československá akciová tiskárna v Praze, 1934. – 289s.
259. Pejška Josef. Manželské právo kanonické. Praha: Nákladem theolog.ústavu CSSR v Obořišti - Československá akciová tiskárna v Praze, 1934. – 287s.
260. Peroutka Ferdinand. Budovani statu I.-II. (1918-1919). Praha:Academia, nakladatelstvi Akademie věd Česke republiky, 2003. - s. 402-404.
261. Pietzak M. Pravo Kosciółow i zwiazkow wyznaniowych nierzymskokatolickich w Poisce / M. Pietzak. – Warszawa, 1997. – 54 s.
262. Podkarpatska Rus / Kral J. - Praha, 1924.
263. Politické programy českého politického katolicismu 1894–1938 / ed. P. Marek. Praha : Historický ústav, 2011. - 331 s.
264. Reč o problemu podkarpatoruskem a jeho ztahu k Československe republice / Beneš E - Uzhorod, 1934.

265. Robert J. Barro and Rachel M. McCleary. Which Countries Have State Religions. – Harvard, 2005. – 53 p.
266. Sbirka zákonů a nařízení Státu Československého. – Ročník 1920. – Praha, 1920. – S. 255–267.
267. Schubert W., Pokoma J., Fiala J., Krasa H.-C. Das ABGB in der Tshcechoslowakie / W. Schubert, J. Pokoma, J. Fiala. H.-C. Krasa // Österreich Allgemeines Bürgerliches Gesetzbuch (ABGB). Eine europäische Privatrechtskodifikation. - Band III: Das ABGB ausserhalb Österreichs. - [Hrsg. von E. Berger], - Berlin : Duncker & Humblot; Auflage, 2010.-P. 227-283.
268. Simunkova, Alena. Czechoslovakia 1918-92 (Book Review) / Simunkova, Alena. - Central European History (Brill Academic Publishers);2000, Vol. 33 Issue 3. - p.438.
269. Slapnicka H. Österreichisches Recht ausserhalb Österreichs. Der Untergang des österreichischen Rechtraums / H. Slapnicka. - Wien : GVP, 1973. - 106 p.
270. Slapnicka H., Recht und Verfassung der Tschechoslowakei 1918-1938 / H. Slapnicka // in:, Aktuelle Forschungsprobleme um die Erste Tschechoslowakische Republik.[Hrsg. von Karl Bosl]. - München-Wien, 1969. – P. 93-112.
271. Šmid M. Základna zmluva medzi Slovenskou republikou a Svatou stolicou : koncepcia a komentár / M. Šmid. – Bratislava, 2000. – 122 s.
272. Štencl K. Republika československá. Statistický přehled stavu populačního, hospodářského a kulturního / K. Štencl. – Praha, 1924. – 59 s.
273. Štěpán J. Šťastník. Dědictví kultového práva. //Církev a stát : sborník příspěvků z 19. ročníku konference / Jaroslav Benák (ed.). – Brno: Masarykova univerzita, 2013. – S.134-139 [miesto] [Elektronický zdroj]. – Režim dostępu Режим доступа: <http://www.law.muni.cz/dokumenty/25883>
274. SUA ČAFR, f. PMR, k. 236. Hlasení o činnosti jesuitu na Podkarpatske Rusi.

275. Taylor Ch. *A Secular Age* / Charles Taylor. – Cambridge, L.: Belknap Press of Harvard University Press, 2007. – 874 p.
276. Taylor Ch. *Western Secularity* / Charles Taylor // *Rethinking Secularism*. – New York: Oxford University Press, 2011. – P. 31–54.
277. Trapl M. Vývoj Římskokatolické církve na Moravě v letech 1918–1938 / M. Trapl // *Acta universitatis Palackianae Olomucensis facultas philosophica historica*. – 2002. – № 31. – S. 255–262.
278. Tretera J. R. *Stát a církev v České republice*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002. - S. 35-36.
279. Ústava Československé republiky z roku 1920, zák. 121/ [miesto] [Elektronický zdroj]. – Režim dostępu : http://www.psp.cz/docs/texts/constitution_1920.html. Доступ – 22.04.2014 p.
280. Vahanian G. *The death of god*. New York, 1961. – 711 p.
281. Vanicek Vratislav. *Velka Morava a Cyrilometodejska misie / Dejiny zemi koruny ceske*. Paseka. Praha, Litomysl. 1995. - s. 28-31.
282. Vašečka F. *Buržoázny štát a cirkev: Typické formy spolupráce buržoázneho štátu s náboženskými organizáciami so zvláštnym zretelom na cirkevnopolitickú prax predmnichovskej ČSR*. Bratislava: 1957, Slovenska Akademia Ved.
283. Wilson B. *Religion in secular society: a sociological comment*. - L.: Watts, 1966
284. *Zakon č. 96/1925 Sb. z. a n., o vzájemných poměrech náboženských vyznání*. Československe cfrkevní zakony. Díl 1-2. Praha, 1931.
285. *Zákon Čís. 226 ze dne 13 července 1922 r. jímž se mění a dolnují zákony o školách obecných a občanských // Sbíрка zákonů a naříyení státu československého*. – Ročník 1922. – Částka 80. – Praha: Státní tiskárna v Praze, 1922. – S.1003–1007.

286. Zákon kterým se uvozuje ústavní listina Československé republiky, z 29 února 1920 / Sbirka zákonů a nařízení státu Československého. – 1920. – 6 března. – C. 255 – 267.
287. Zákon ze dne 10.12.1918 O mimořádných přechodných ustanoveních na Slovensku [miesto] [Elektronický zdroj]. – Režim dostępu: <http://www.epravo.cz/vyhledavani-aspi/?Id=850&Section=1&IdPara=1&ParaC=>
288. Zmátlo P. Katolíci a evanjelici na Slovensku (1929–1932). Ľudáci a národnári na ceste k spolupráci. Ružomberok : vydavateľstvo KU, 2011. - 368 s.
289. Zmr J. Snahy páně Masarykovy nesou se knám katolíkům nepřátelským směrem. Církev a TGM 1880-1900 // Bůh a bohové. - S. 47-52.