



*В.Єленський** (м. Київ)

РЕЛІГІЙНО-ПОЛІТИЧНІ ЗМІНИ В ПРОЦЕСІ ПОСТКОМУНІСТИЧНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ

Питання про сутність посткомуністичних релігійних змін є вищою мірою дискусивним. Передовсім, де саме фокусуються зміни? Серйозні дослідження дозволяють стверджувати, що найменш очевидними вони є там, де відбувається масовий потяг до священного та індивідуальні навернення до релігії. Справді, після повалення Берлінського муру питома вага громадян країн колишнього “соціалістичного табору”, які декларують власну релігійність зростає, часом доволі істотно [Див.: Kirchen im Ubergang in breiheitliche Gesellschaften.- Wienn, 1994]. Однак збільшення числа декларуючих власну релігійність зумовлене чинниками, які знаходяться, власне, поза релігією. До того ж, ми повинні взяти до уваги ненадійність радянських (і не лише радянських) соціологічних досліджень [Див.: Lane C.Christian Religion in the Soviet Union: Sociological Study.- London, 1978; Thrower J.Marxist-Leninist “Scientific Atheism” and the Study of Religion and Atheism in the USSR.- Monoton, 1983], що позбавляє нас серйозної компаративної бази й можливості впевнено оцінювати масштаби змін. Але принаймні про дві речі тут ми можемо говорити впевнено: по-перше, колишній СРСР і особливо його “національні окраїни” ніколи не були країнами “масового атеїзму” [Обґрунтування цього твердження див. у: Флетчер У. Советские верующие // Социологические исследования.- 1987.- № 4; Єленський В., Перебенесюк В. Релігія. Церква. Молодь.- К., 1996.- С. 53-64], а по-друге, в тих комуністичних країнах, де

* Єленський Віктор Євгенович – кандидат філософських наук, ст. наук. сп. Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

дослідження релігійності населення здійснювались систематично і були позбавлені ідеологічного тиску (Польща, Словенія), істотних змін у рівні декларацій релігійності не відбулося [Див.: Nico Tos (Non) Religiousness in Slovenia.- In: Religion in Eastern Europe (REE). Vol. XIII. № 5.- October 1993.- P.23-41; Michal Kowalski. Polskosć, Katolicyzm i inne wyznania // Religia a obcosć (pod redakcja Ewy Nowickiej).- Krakow, 1991.- S. 139-163].

Очевидно, що відновлення релігійно-інституційної мережі в обсягах, необхідних для задоволення релігійних потреб і гідного виразу релігійних почуттів, а також розгортання релігійними організаціями евангелізації та катехитичної праці, спричинилося зверненням до релігії певної кількості людей. Але необхідно погодитися, що в цьому зростанні дуже істотною є питома вага й інших чинників. Крім вже згаданої заідеологізованості соціології релігії попередньої доби, що вимагає досить стриманого ставлення до її оцінок і навіть емпіричного матеріалу, який в частині конкретних цифрових показників рівня релігійності був заниженим, треба взяти до уваги також інші фактори.

Перш за все, це звернення до релігійних інституцій як до політичних, національних і культурних центрів соціального тяжіння, сподівання на їхній перетворюючий потенціал, що тягло за собою також і декларування віри в ідеї й догмати, проголошені цими інституціями. Потім, це конформізм, який спонукає значну частину суспільства поводитися згідно з пануючими в ньому поведінковими стандартами і усталеними нормами. Певною мірою можна говорити про нову суспільну ситуацію, соціокультурний і психологічний клімат, в якому церковність стає легітимізованим і заохочуваним елементом поведінки. Це ж, в свою чергу, підсилює релігійну поведінку і храмову активність. “Від процесу соціалізації та від норм самоутвердження особи в її соціальних угрупованнях взагалі залежить сприйняття богослужіння”, - такий висновок зробили німецькі соціологи в результаті дослідження, яким було охоплено 2054 особи [Див.: Gottesdienst in einer rationalen Welt.- Stuttgart, Calwer, Freiburg e.a.; Herder, 1973.- S. 66].

Якщо певною мірою спростити і схематизувати ситуацію, то можна побачити, що в деяких країнах, де атеїстична пропаганда була невід’ємною складовою системи політичної індоктринації, релігійна зорієнтованість не відрізняється від скерованості населення багатьох країн, де релігійні цінності ніколи не піддавалися сумніву - принаймні на офіційному державному рівні. Прикметно, зокрема, що 1985 р. згідно з закритими відомостями про рівень релігійної обрядовості, в

Україні було похрещено 26,6% новонароджених [Статистический отчет о религиозных объединениях в Украинской ССР на 1 января 1986 г. // Архів Державного комітету України у справах релігій]. В тому ж році Римо-Католицька церква в Нідерландах охрестила також менше 30% новонароджених [Див.: Liniane Voye, Karel Dobbelture. Roman Catholicism: Universalism at Stake // Religions sans Frontieres? - Roma, 1993.- P. 92].

Але українська статистика є, поза сумнівом, сильно заниженою: тут не враховано хрещення, здійснені в приватних оселях (явище дуже поширене, особливо у великих містах), таїнства здійснені греко-католицькими священиками тощо. І нарешті треба взяти до уваги заохочення постійного зниження релігійної обрядності, що призводило до усвідомленої аберації в звітах.

Якщо ми звернемося до моделей, які характеризують еволюцію релігійно-інституційного контексту в країнах соціалістичного блоку, то стає очевидним, що рівень декларацій релігійності не має жорсткої кореляції з церковною політикою правлячого режиму. Так, ліберальна модель вбирає у себе Угорщину, де цей рівень був і лишається надто високим, і Східну Німеччину, де він є одним з найнижчих в Європі.

Очевидно, що плідним у даному контексті було б введення категорії “релігійна культура”. Остання постає результатом взаємодії великої кількості соціальних, політичних, духовних, культурних і історичних чинників, серед яких дуже помітною виявляється та роль, яку відіграла Церква у становленні й збереженні етносу. Релігійна культура розкривається у релігійній насиченості всього соціокультурного простору, дієвості механізмів трансляції духовного досвіду від однієї генерації до іншої, у стані релігійного виховання й навчання, у розвинутості теологічного комплексу, відданості певному релігійному інституту. Очевидно, що релігійна культура може знаходитися в дуже широкому діапазоні - від розквіту до занепаду, але, видається, вона не може бути оціненою через більшу або меншу арифметичну суму глибоко віруючих індивідів. Очевидно також, що піднесення (відродження) рівня цієї культури потребує певного часового відтинку. У кожному разі, зміни тут впродовж десятиліття після повалення Берлінського муру не можуть вважатися кардинальними.

Найбільш очевидними і серйозними релігійні зміни виявилися в тій сфері, де релігія відіграє роль потужного чинника політичної, етнічної та культурної мобілізації, де вона є фактором ідентичності в найширшому сенсі. Власне, це було зрозуміло на

самих початках горбачовських реформ. Опитування громадської думки 1989 р. продемонструвало: питома вага тих, хто вважав, що релігія може бути корисною “ім особисто” була трохи не втричі меншою за число тих, хто вважав, що релігія буде корисною всьому суспільству [Див.: Irena Borowik. Religiousness of Post-Communist Societies: List of Questions and Paradoxes.- In: Religie i Koscioly w spoleczenstwach postkomunistycznych.- Krakow, 1993.- S. 121]. Суспільство сприймало Церкву не як специфічний Боголюдський феномен. Воно бачило в Церкві виключно соціальну інституцію, яка не несе відповідальності за діяльність комуністичних урядів і, відповідно, здатна розв’язати ті незлічені проблеми, які виявилися не під силу цим режимам.

Однак посткомуністична ситуація принесла з собою проблеми, пов’язані з релігією. Вони виявилися далеко складнішими, ніж це уявляли собі не лише антикомуністи, а й палкі прибічники старих режимів. Ці проблеми вимагають більш ґрунтовного розгляду, який, своєю чергою, дозволить визначити місце України в системі посткомуністичних релігійних змін, загальне й специфічне в розвитку релігійної свідомості і релігійних інституцій країни.

Насамперед як дезінтеграційний, так й інтегративний потенціал релігії виявився значною мірою зреалізованим і надав конфесійного забарвлення нерелігійним за своєю суттю військовим конфліктам в екс-Югославії та Закавказзі. Мобілізація релігії у військово-політичних цілях може відбуватися двома шляхами: через перетворення релігійної доктрини на військово-політичну програму або ж через насичення політики релігійними символами, риторикою й мотивацією. Саме останній вектор визначив напрями взаємодії релігії і політики під час війни в комуністичній Югославії [Докладно про роль релігії у війні в екс-Югославії див.: P.Mojzes. Yugoslavian Iuberno.- N-Y.- 1995]. Ключові політичні концепції набули сильного релігійного забарвлення: в обіг було запущено ідеї “Священної Сербії”, “береженої Богом Хорватії” і “священної боротьби” з іновірцями. Наявні соціальні, політичні, культурні відмінності сакралізуються, вивисуються до метафізичного рівня. У масовій свідомості конфлікт перетворюється на зіткнення “різних порід”, причому супротивна сторона демонізується. “Свої” постають виконавцями Божого плану, “чужі” - волі диявола. Водночас вкорінюється міфологема про наявність всеосяжної, надприродно могутньої змови. “Це не битва за шматок хорватської чи сербської землі, - пише хорватський публіцист. - Це війна між Богом і дияволом, між християнством і комунізмом, між демократією і

диктатурою, любов'ю і ненавистю. Це війна за чесний хрест і золоту свободу” [Цит. за: Gehard F. Powers. Religion, Conflict and Prospect for Peace in Bosnia, Croatia, and Yugoslavia // Religion in Eastern Europe. (REE) - Vol. XVI.- № 5.- October, 1996.- P. 1]. Своєю чергою православні говорять про масштабну “ватикано-тегеранську змову¹, страждання сербів у концтаборі Ясеновац під час Другої світової війни. Ворогуючі сторони намагалися дати нову інтерпретацію комуністичному періодові югославської історії, видобути докази про її органічний зв'язок з чужинецькою традицією. Так лідер боснійських сербів Радован Караджич стверджував, що комунізм був лише замаскованою ісламізацією. Вихід, на його думку, полягає у реставрації Сербської імперії [Mojzes P. The Religiosity of Radovan Karadzic // REE.- Vol. XV.- № 4.- P. 17-31].

Війна в колишній Югославії призвела до великих людських жертв, руйнування сакральних об'єктів, зміни політичної і конфесійної карти країни й серйозного підриву православно-католицького і християнсько-мусульманського діалогів. Об'єктивно призвів до погіршення християнсько-мусульманських відносин також і вірмено-азербайджанський конфлікт навколо Нагірного Карабаху. Цей конфлікт переріс у масштабну війну, внаслідок якої Азейбарджан втратив 20% своєї території. 1,1 млн. осіб як у Вірменії, так і в Азербайджані стали біженцями або втратили дах над головою [Див.: Conflict and Forced Displacement in the Caucasus: Perspectives Challenges and Responses.- Copenhagen, 1999.- P. 156]. Спроби духовних лідерів обох країн - католикоса всіх вірмен Вазгена та шейха Аллахшукюр Паша-заде здійснити реальні кроки до врегулювання конфлікту ще на його ранній стадії не лише не зустріли підтримки, але й викликали гостру критику на їхню адресу з боку радикальних кіл.

Невдало закінчилися спроби ієрархії Грузинської православної церкви зупинити громадянську війну в країні ціною

¹ Настирливе мусування ідеї масштабної змови проти певного етносу, держави, релігійної інституції свідчить про тенденції до маргіналізації, нездатність до раціонального пояснення власних невдач і загострення внутрішньої кризи. Як правило “координатори змови” демонізуються і часто знеособлюються. Оцінюючи фінансовий стан новітніх релігійних рухів, київський публіцист стверджує: “Все це наводить на думку про існування могутньої міжнародної організації, яка підтримує будь-які антихристиянські, за своєю суттю, релігійні рухи. Як називається ця організація і де вона знаходиться - не суть важливо” [Речинский С. Церковь Христова накануне нового тысячелетия // Регион.- 26 августа 1997 г.].

анафеми тим грузинам, які піднімуть руку на інших грузинів. Не були почутими й заклики священноначалля РПЦ попередити кровопролиття в Москві у жовтні 1993 р. Далі всіх пішли релігійні лідери Боснії й Герцеговини, які у червні 1997 р. підписали “Заяву про спільну моральну відповідальність”. Їй передували кілька місяців важких переговорів й узгоджень [Див.: Норберт Клес. Міжконфесійний і міжетнічний діалог: запобігання конфліктам замість розпалювання ворожнечі // Релігія і суспільство в Україні: фактори змін.- К., 1998.- С. 88-90. Про спроби релігійних лідерів колишньої Югославії допомогти врегулюванню конфлікту див. також лист Конференції католицьких єпископів Хорватії з нагоди 50-ї річниці закінчення Другої світової війни, Заяву Священного Синоду Сербської православної церкви від 19 травня 1995 р.; Віденську декларацію представників церков і релігійних спільнот від 30 березня 1995 р. в: REE.- Vol. 15.- № 4.- August 1995.- P. 39-43].

Алгоритм церковної участі в югославському конфлікті був, по суті справи, повторений в першій чеченській війні. Церква не знайшла сили зупинити хвилю шовінізму й агресивного націоналізму, а чимала частина її священнослужителів відкрито і наступально вимагала “збирати російські землі”. В результаті заклики священноначалля РПЦ зупинити війну після її початку сприймалися вже як ритуальні. Патріарх Московський і лідер мусульман Чечні відкинули “саму думку про можливість переростання конфлікту навколо Чечні в християнсько-мусульманське протистояння” [“О встрече Святейшего Патриарха с лидером мусульман Чечни” - Сообщение для органов информации ОВЦС Московского патриархата от 15.12.1994.- С. 1]. Через 10 днів патріарх, “не ставлячи під сумнів життєву необхідність відновлення в Чеченській Республіці законного порядку”, закликав державних лідерів і всіх, чії руки стискають меч, негайно зупинити бойові дії [“Заявление в связи с обострением трагических событий в Чечне”. Сообщение для органов информации ОВЦС Московского Патриархата от 26.12.1994.- С. 1]. Однак міністр оборони РФ інтерпретував позицію РПЦ інакше. У присутності патріарха Алексія II у конференц-залі комплексу “Даниловський” 14 листопада 1995 р. він заявив, що “Церква була першою, хто підтримав армію, коли вона вирішувала завдання в Чечні зі збереження цілісності Росії” [Цит. за: М.Бобров. Священники-замполиты и офицеры-духовники? // Русская мысль.- 1995.- № 4102]. Оцінюючи свій внесок у припинення російсько-чеченської війни, керівництво РПЦ в середині 1995 р., обмежило його таким колом. Чотири офіційні заяви патріарха з вимогою припинити кровопролиття; відмова від

відправки священників на бойові позиції і безпосередньо в місця розташування військових частин з метою уникнення розмов про християнсько-мусульманську війну; участь в міжконфесійному фонді допомоги постраждалим у чеченському конфлікті (втім, головну роль тут відігравали Всесвітня Рада Церков, Всесвітня лютеранська федерація, “Угорська міжцерковна допомога” та ін. РПЦ більшою мірою взяла на себе обов’язок “кинути заклик, який був би почутий й підхоплений всім християнським світом”) [Позиция Русской Православной церкви в связи с чеченским конфликтом // Русская мысль.- 1995.- № 4089].

Отже, хоч церковні ієрархи на різних етапах розгортання конфлікту й робили певні кроки до його мирного врегулювання, вони все одно несуть значну долю провини за ескалацію напруги і переростання конфлікту в збройну фазу. Використання - активне й наполегливе - релігії в постюгославському конфлікті примусило переглянути уявлення про суцільно конструктивну її роль у посткомуністичних перетвореннях.

Наступним елементом релігійно-політичного розвитку країн Центрально-Східної Європи, який багато в чому визначив його загальний дискурс, стали зміни на політичній карті Європи. Поява низки нових незалежних держав потягла за собою також і прагнення усамостійнення (або зміни юрисдикції) церковних інституцій в цих країнах. Насамперед це стосується православних церков, чия автокефалія сприймалася - і певної мірою сприймається зараз - як опосередковане визнання самостійності держави. Історія Грузії, Сербії, Болгарії свідчить, що набуття тут церквами автокефалії синхронізувалося зі здобуттям державності, а втрата державності зрештою призводила і до втрати автокефалії. Причому в багатьох випадках (Греція, Московське царство, Румунія) роль церкви в здобутті автокефалії не була вирішальною порівняно з тією роллю, яку відіграла в цьому процесі державна влада [Див.: Лотоцький О. Автокефалія.- Ч. 1-2.- К., 1998].

Ситуація останнього десятиліття ХХ ст. виглядала майже адекватною ХІХ ст.: діставши незалежність, держави прагнули автокефалії для своїх православних церков, церковна ж метрополія зволікала і хворобливо реагувала на своє послаблення. Нові еліти домагалися й надалі - з більшою або меншою настирністю - усамостійнення православних церков. Їхню небайдужість до канонічного статусу “своєї” церкви засвідчили листи Президента України Л.Кравчука патріархові Московському і всієї Русі Алексію ІІ (1991 р.) та Вселенському (Константинопольському) патріархові

Варфоломію I (1993 р.), зустріч Президента Молдови П.Лучинські зі Вселенським патріархом в Одесі (1997 р.), а також виступи й заяви Президента Македонії К.Глігорова на підтримку автокефалії Македонської православної церкви.

Прагнення пострадянських адміністрацій отримати додаткову опору для зміцнення національно-політичної ідентичності, здобути знаряддя для трансляції певних ідей в тканину масової свідомості тощо пояснюється значною мірою браком історичної і психологічної легітимності цих адміністрацій. Це було особливо помітно в перші роки після розвалу СРСР і Югославії, коли потреба в такій легітимізації була гранично актуальною і не могла бути видобутою з іншого джерела, окрім національної історії й релігії та з наявності спільного ворога.

Водночас збереження юрисдикції духовних центрів з-за кордону на православні церкви в новопосталих державах викликало занепокоєння їхніх урядів щодо можливого впливу церковних метрополій на паству незалежної держави в небажаному напрямку. Насамперед, таке занепокоєння викликала і викликає в Україні, Молдові, Естонії гіпотетична й реальна активність Російської православної церкви. Намагання позбутися чинника нестабільності спонукало державну владу на дії, які далеко не завжди були коректними в політичному й юридичному оглядах, не кажучи вже про канонічний бік проблеми [Див.: Свобода совісті в Україні: порушення прав людини.- К., Прес-центр Української правничої фундації.- Березень 1993]. Однак деякі серйозні політологи не схильні переменушувати вказану загрозу і навіть певною мірою драматизують її. Так відомий кремлезнавець Ален Безансон стверджує, що “міжнародний комуністичний рух у даний час ліквідований, його якоюсь мірою замінила духовна сила, що, однак, здатна діяти в набагато більш обмеженій сфері - це державна Російська православна церква. Вона зберегла могутній засіб тиску на те, що в Росії називають близьким зарубіжжям, тобто на Україну, Білорусь і деяку частину прибалтійських країн. Вона дає змогу впливати на православну дугу Європи, тобто на Грецію, Румунію, Болгарію та Сербію” [Советское прошлое и российское настоящее? Беседа Ирины Иловайской с Аленом Безансоном // Русская мысль.- 1997.- № 4170].

Прагнення мобілізувати Православ'я, яке артикулюється як ідеологія радикального протистояння Заходові, та православні інституції з метою реінтеграції Євразійського простору і створення потужного полюсу сили, котрий би конкурував з “імперіалізмом прав людини” [Хантінгтон С. Зіткнення цивілізацій // Філософська і

соціологічна думка. 1996.- № 1-2.- С. 23], з ідеями індивідуалізму, лібералізму, вільного ринку тощо, дуже виразно простежується в діяльності Європейської Міжпарламентської Асамблеї Православ'я [Див.: Документы и материалы Международных конференций в Салониках (1997 г.) и Кишиневе (1998 г.).- М., 1998]. Слід зазначити, що для дуже значної частини церковної еліти в Росії (тут не йдеться про відвертих шовіністів й чорносотенців) сутнісним виразом Православ'я є його російське обличчя і це сприйняття успадковано дуже широко і в Українських православних церквах, навіть тих, які оголосили себе незалежними від Московського патріархату.

Спроби змінити відносини між церковною митрополією і периферіями, здійснені з боку керівництва України й Естонії, створили дуже потужне вогнище напруги на релігійній карті Центрально-Східної Європи. Міжцерковні відносини при цьому були більшою або меншою мірою адекватні міждержавним відносинам. Так, надзвичайно жорстка позиція Московського патріархату з приводу контролю над православними парафіями Естонії, яка призвела до майже тримісячного розриву молитовного спілкування між Москвою й Константинополем (лютий - травень 1996 р.), була, по суті справи, продовженням російсько-естонських міждержавних відносин. З жодною з країн колишнього СРСР Росія не мала на той час таких напружених відносин, як з Естонією. Ця країна відіграла для Росії приблизно ту ж роль, що й Куба для США на початку 60-х рр.; згідно з опитуваннями громадської думки, російські респонденти в 1995 р. ставили Естонію на перше місце серед ворогів Росії [Див. докладніше: Єленський В. Естонська криза Вселенського православ'я // Людина і світ. 1996.- № 5.- С. 16-21]. Міжправославна криза навколо Естонії засвідчила готовність Росії використовувати широкий арсенал засобів державного тиску для збереження позицій Московської патріархії в Естонії. Водночас Московський патріархат послідовно здійснює зовнішньополітичну лінію, яка є значною мірою суголосною політиці Російської Федерації на міжнародній арені. Патріарх Алексій II гостро критикував план розширення НАТО на Схід, виступав з критикою ООН і Європейського співтовариства під час загострення кризи на території колишньої Югославії в 1993 р., скеровував зусилля на поживлення дипломатичних контактів з урядами Китаю й Ірану, рішуче підтримував позицію російського уряду в питанні про становище росіян у країнах колишнього СРСР тощо [Див.: Смирнов М. Русская православная церковь (Московский патриархат в процессе посткоммунистической трансформации

(внешнеполитический аспект) // Релігія і суспільство в Україні: фактори змін.- К., 1998.- С. 91-95].

Реакція Московського патріархату на військову операцію країн-членів НАТО в Югославії (1999 р.) була значно більш жорсткою, ніж навіть заяви керівництва РФ. Було відмінено на невизначений термін візит до Риму для офіційних переговорів з Римо-Католицькою церквою “у зв’язку з загрозою бомбардування Сербії з території Італії”. Патріарх Алексій II попередив народи Заходу “про майбутній суд історії” і констатував колосальну шкоду світоустрою, який склався понад 50 років тому і весь цей час зберігав Європу від великої війни. Він також заявив, що “не все те, що добре для Заходу, добре для світу” [Цит. за: Реакция религиозных деятелей на события в Югославии // РМ.- 1999.- № 4263]. На думку оглядачів, реакція РПЦ на військову операцію засвідчила її остаточну відмову від ліберально-демократичних цінностей і посилення ізоляціоністських настроїв серед ієрархії [Див. зокрема: Бабасян Н. Русская православная церковь резко критикует Запад // Известия. 27 марта 1999].

Єпископат і значна частина кліру РПЦ постійно підкреслює протиприродність розділу СРСР і є однією з найпослідовніших і найвпливовіших сил, що обстоює реінтеграцію східнослов'янських народів у єдиному державному організмі. В своїх крайніх позиціях це виявляється навіть у виправданні існування СРСР як продовження “Святої Русі”, пов’язаної з православною монархією, котра “з чорного ходу” йшла до Бога [Див.: О. Дмитрий Дудко. О единой державе // Русь державная.- 1996.- № 8-10.- С. 1-3]. Оскільки керівництво Білоруського екзархату РПЦ, особливо після приходу до влади О.Лукашенка, жорстко поборює навіть найменші натяки на “сепаратизм” і в особі екзарха Філарета (Вахромєєва) вимагає неухильно поборювати відцентрові тенденції [Див.: Митрохин Н. Православная церковь в Белоруссии // Русская мысль.- 1999.- № 4254-4255], то “слабкою ланкою” релігійної складової реінтеграційного процесу постає Україна. Саме вона опинилася на перехресті найбільш напружених силових ліній релігійно-політичного протистояння. “Українське питання” виявилось доволі сильним подразником у московсько-константинопольських відносинах і - ширше - примусило священноначалля РПЦ до відпрацювання особливої політики щодо України. Ця політика, об’єктивована в заявах і документах керівництва Московського патріархату, є дуже близькою до державної політики Росії не лише за змістом, але й за стилістикою: факт державності України не оскаржується (зараз не йдеться про особисті позиції великої частини єпископату й кліру), хоча тема

“відновлення єдності” постійно присутня. Водночас змістовно ця політика спрямовується на максимальне збереження своїх позицій в Україні.

Це прагнення підживлюється складним комплексом чинників різного ступеню потужності, з-поміж яких особливо слід вказати на недиференційованість “російського” й “українського” в російській свідомості. РПЦ, хоча і з великими труднощами, погодилася на відновлення ще в сталінські часи грузинської автокефалії і, в принципі, визнала те, що “в своєму територіальному розмежуванні помісні церкви узгоджуються з політико-адміністративним поділом” [Цьпин В.А. Церковное право.- М., 1996.- С. 201] з тим, природно, що “єпископам кожного народу подобає знати першого з них...” (34-те Апостольське правило). Однак визнати українців “кожним народом”, а не етнографічною групою, і примиритися з фактом української незалежності для РПЦ, можливо, ще більш важко, аніж для російського політичного істеблішменту: “відсепарування” Володимирового хрещення, двох Лавр, 8 тисяч парафій, нарешті - історичних коренів для російської свідомості часом є нестерпним. Доброзичливість патріархії до українців - це доброзичливість єпископа Никона (Безсонова), який стверджував ще 1913 р., що українці - це не інородці, а наші рідні брати і обмежуючи українців, ми самі (тобто росіяни) прирівнюємо їх до євреїв, поляків, грузинів - дійсно інородців [Див.: Ленин В.И. Полн. собр. соч.- Т. 24.- С. 8-9]. Ця доброзичливість змінюється сарказмом, коли йдеться про українську державність. Відтак офіційне видання Московського патріархату бере в лапки українську “самостійність” [Див.: Патриарх.- М., 1993.- С. 54; Фролов К., Агафонов И. Братья просят помощи // Журнал Московской патриархии.- 1996.- № 11.- С. 33-35].

Релігійно-політичні проблеми, які виникли у зв'язку зі змінами на політичній карті Європи, продовжують і проблеми спричинені внутрішньою політичною боротьбою в посткомуністичних країнах. Це боротьба більшою або меншою мірою відбилася у внутрішньоцерковних процесах, створивши виразні “праві” й “ліві”, про- й антизахідні, ліберальні та консервативні фракції й угруповання не лише в православних, але й в деяких католицьких церквах регіону. Найбільш глибоким цей процес виявився у Болгарській православній церкві, де протистояння антикомуністів з церковною ієрархією, сформованою ще за особистої участі Т.Живкова, призвела до розколу і створення двох паралельних синодів [Див.: Spas T. Raikin. Schism in the Bulgarian Orthodox Church // Religion in Eastern Europe.- 1993.- Vol. XIII., February.- P. 19-25].

Російській православній церкві вдалося уникнути масштабного розколу з трьох причин. По-перше, найбільш послідовні антикомуністичні сили, пов'язані з ксенофобією, антиєкуменізмом і монархізмом, консолідувала навколо себе Російська Закордонна православна церква. По-друге, російський комунізм “після комунізму” став відверто націоналістичним, що схилило на його бік велику кількість православного духовенства. “Центри згоди” між цією дуже впливовою і численною групою були визначені напередодні президентських виборів у Росії: прагнення відтворення “великої імперії”; “придушити лавиноподібну ходу інославної”; скасування “самочинних автокефалій” та “уніатської окупації”; захист православних у всьому світі, насамперед у Сербії; боротьба з імперіалізмом й єкуменізмом [Див.: Свящ. Константин Буфеев. Дев'ять доводів к вопросу, почему православному христианину следует голосовать за коммуниста Зюганова // Правда-5.- 7-14 июня 1996 г.]. По-третє, найбільш освічена і активна в сферах милосердя група ліберального духовенства є водночас і найменш численною [Див.: Иваненко С. Политические предпочтения православных // Московские новости.- 1995.- № 71]; голос її в загальноцерковному хорі майже не чути.

Інституціоналізації розколу уникли Сербська і Македонська православні церкви. Проте ця позирна (але не глибинна) їх єдність конституційована зовнішньою загрозою.

Розкол українського православ'я був практично запрограмований його неорганічністю українському національному контекстові (При цьому ми вживаємо поняття “українське православ'я” не у сенсі релігійного феномену, відмінного від інших національних моделей православ'я - російської, грецької, сербської, болгарської тощо, а як реальність, що склалася історично на території України). Спроби подолати цю неорганічність не припинялися - з більшою або меншою наполегливістю, часом латентно і не артикульовано - впродовж усіх 300 з надлишком років, починаючи від перепідпорядкування Київської митрополії з юрисдикції Константинопольського патріархату Московському 1686 року. І природно, що горбачовські реформи, піднесення національної свідомості народів СРСР, дезінтеграція Радянського Союзу, поступове послаблення тоталітарного процесу і “воскресіння прапам'яті” не могли не інтенсифікувати цих спроб.