

2. Політичні детермінанти релігійних процесів і конфліктів

Зміни на політичній карті Європи в кінці ХХ ст. та глибокі соціально-політичні трансформації транзитних суспільств справили надзвичайний вплив на темпи, зміст і тенденції розвитку релігійно-конфесійної сфери. Від самого початку вона набуває виразного політичного характеру, її суб'єкти потрапляють у вир протиборства різноспрямованих політичних сил, що веде до конфронтації у міжконфесійних та внутрішньо-церковних відносинах. У свою чергу, конфліктність релігійного середовища обумовлює суперечливість, варіативність і почасти ірраціональність перебігу суспільних змін.

Приступаючи до аналізу політичних детермінант релігійних конфліктів у перехідних європейських суспільствах, візьмо за основу два ґрунтовних висновки, що їх добігла філософська, соціологічна і релігієзнавча думка в оцінках посткомуністичного ареалу. По-перше, існує певна корельованість, співвідповідність у трансформації державно-церковних й релігійно-суспільних відносин та стадіями перехідної динаміки, що дозволяє говорити про присутність значної кількості паралельних процесів для суспільств різної релігійної культури⁷⁸⁶. По-друге, рівень конфліктності у тій чи іншій сфері суспільства (зокрема, релігійній) залежить від швидкості та радикальності змін, яких зазнали відповідні інституції за короткий історичний час у контексті адаптації до нових соціально-політичних реалій. При цьому конфліктні зіткнення інтересів у період переструктурації соціуму прямо чи опосередковано стосуються боротьби за владу, вплив, лідерство, домінування, а відтак – набувають політичного змісту.

Посткомуністичні трансформації політичної сфери та їх роль у детермінації релігійних конфліктів неможливо вповні зрозуміти в ендогенному вимірі, спираючись на досвід окремо взятої країни. Їх варто аналізувати системно, комплексно, через порівняння із соціально-політичними змінами інших перехідних суспільств. Саме це дозволить визначити певні типи, повторювані процеси конфліктогенної природи, що розгорнулися у Центрально-Східній Європі.

Проведені в останні роки теоретичні та накопичені емпіричні дослідження надали змогу виділити деякі принципові аспекти суспільно-політичних трансформацій, притаманних насамперед початковим фазам розвитку перехідних суспільств. Серед них: інваріантність політичних трансформацій і формування принципово відмінних моделей політичного устрою в країнах колишнього державного соціалізму; збереження більшою чи меншою мірою в модифікованому вигляді практик, характерних для пізнього соціалізму (втручання держави через правові і неправові механізми у відносини власності, розвинутий бюрократичний апарат, наявність соціального капіталу, корумпованість політичних і правових мереж, клановий

⁷⁸⁶ Див.: Єленський В.Є. Релігійно-суспільні зміни в процесі посткомуністичних трансформацій: Україна в Центрально-Східноєвропейському контексті. Докторська дисертація. – К., 2003. – С. 137-246.

характер політичних еліт та ін.); синтез у найрізноманітніших модифікаціях елементів і ознак авторитарного, демократичного і неототалітарного режимів; виключна роль реформаторських національних еліт та лідерів у мобілізації суспільства, задіяння його діяльнісного і культурного потенціалу, виробленні реалістичної програми реформ, а відтак – у характері й темпах суспільних перетворень; надмірна плюралістичність нововиниклих політичних суб'єктів та політизація значного числа інших соціальних акторів; вплив зовнішньої геополітичної підтримки та процесів глобалізації на вектори соціальних змін тощо.

Вже до кінця 90-х років м. ст. науковий й політичний загал був вимушений визнати, що посткомуністичні суспільства виявилися інакшими, аніж це очікувалося більшістю аналітиків і практиків на початкових фазах цього руху. Навіть прийняття того факту, що на початок нового століття переважна більшість перехідних країн остаточно дистанціювалася від колишньої системи державного соціалізму, залишило відкритим питання про сутнісні риси і перспективи новопосталих суспільств. Осмислення динаміки транзитного ареалу та її кореляція із процесами змін європейського співтовариства і світової системи в цілому перетворилося в актуальну і гостро дискусивну проблему.

У цьому контексті були запропоновані різні типології колишніх соціалістичних країн, кожна з яких із різною мірою адекватності відображала специфіку поточного конституювання перехідного світу. Так, німецький соціолог Х.Штайнер виділив ще *на початку перехідної доби* три групи країн:

1. країни Центральної Європи, котрі в соціалістичних умовах зберегли інституалізований сектор приватної власності, а з розпадом соціалістичного табору першими зробили ґрунтовні кроки у бік розвитку громадянського суспільства й ринкової системи, провели системні соціальні реформи. До їх числа зараховані Польща, Угорщина, Чехія, почасти Словенія, Словакія і країни Балтії;
2. країни Центрально-Східної та Південно-Східної Європи (Албанія, Болгарія, Румунія та більшість країн, що виникли через розпад Югославії), котрі відрізняються порівняно низьким рівнем соціально-економічного розвитку (як до встановлення соціалізму, так і після націоналізації засобів виробництва), повільним і почасти обмеженим розвитком ринкової економіки;
3. держави, які пройшли шлях державного соціалізму в межах СРСР і набули суверенітету в результаті його розпаду⁷⁸⁷.

У середині 90-х років м. ст. відомий американський політолог Збігнев Бжезинський пропонує цілком відпрацьовану схему чотирьохчленної класифікації посткомуністичних країн, котра набула широкого вжитку і

⁷⁸⁷ Див.: Штайнер Х. Відмінності та схожість у соціальних реаліях. Соціологічний аналіз Росії порівняно з Польщею та Угорщиною // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2003. - № 4. – С. 191-206.

популярності серед вітчизняних науковців⁷⁸⁸. Вчений обґрунтовує, зокрема, принципову різницю транзитних моделей цих країн (і, відповідно, їх різного майбутнього), враховуючи такі фактори, як:

- вибір західноєвропейської моделі державного устрою і орієнтація на швидку інтеграцію в основні європейські структури (ЄС, НАТО) чи невизначеність програми реформування і брак чітких геополітичних орієнтацій;
- наявність/відсутність глибоких історичних коренів державності;
- наявність/відсутність досвіду життя в умовах демократії;
- тривалість панування тоталітарного режиму та міра його жорсткості;
- роль національних політичних еліт та урядів;
- успішність/неуспішність просування у напрямі ринкової економіки, проведення приватизації та інших економічних реформ;
- реалізація/нереалізація засад правової держави та громадянського суспільства.

Так, до особливостей трансформаційних моделей пострадянських країн були віднесені: відсутність обґрунтованих програм реформування суспільства, чіткого розуміння напрямку змін політичної та економічної системи; відсутність підготовлених професійно політичних еліт реформаторів-практиків, очолюваних харизматичним лідером (типу Л.Валенси, В.Гавела); відсутність політичної стабільності, перманентна боротьба між гілками влади, політичними кланами, швидка зміна урядів з високими корупційними інтересами; невдалий початок економічних реформ, що призвів до економічних криз, падіння рівня життя, маргіналізації соціальних верств; модернізація навздогін, що вимусила одночасно вирішувати завдання технологічного та економічного реформування; відсутність демократичного досвіду життя, а в багатьох країнах – історично тривалого та успішного досвіду власної державності.

В кінці 90-х років м.ст. Р.Роуз, Кр.Херпфер і В.Мішлер за результатами дослідницької програми Спілки Пола Лазарсфельда «Новий демократичний барометр», розпочатої ще восени 1991 року, спираючись на широку емпіричну базу, так само підтвердили висновок про реальну розбіжність шляхів посткомуністичного розвитку і виділили три групи країн (такі, що лідують, що запізняються й пострадянські), котрі за своїм складом практично співпадають з типологією Х.Штайнера⁷⁸⁹.

На початок 2000-х років розходження у постсоціалістичному розвитку набуває серйозних геополітичних імпульсів, а від 2004 р. – вже й інституціональних форм. Країни, колись поєднані не тільки рисами

⁷⁸⁸ Див.: Бжезинський З. Стадії посткомуністичних перетворень // Політологія посткомунізму: політичний аналіз посткомуністичних суспільств. – К., 1995. – С. 103-119.

⁷⁸⁹ Див.: Rose R. Survey Measures of Democracy, Glasgow, 1997; Mishler W. and Rose R. Trust, Distrust and Skepticism about Institution of Civil Society.- Glasgow, 1995; Mishler W. Culture and Institutional Performance in Post-Communist Societies. - Glasgow, 1998.

державного соціалізму, але і єдиною зовнішньополітичною парадигмою, остаточно розмежовуються на три основні групи:

1. країни, що стали членами Євросоюзу, в яких відбулася легітимація ринкових відносин та демократії, але знов актуалізувалася проблема транзиту, як перенесення і узгодження інститутів, цінностей і практик, характерних для ядра ЄС⁷⁹⁰;
2. країни-кандидати на вступ до Євросоюзу в найближчі роки, виразно орієнтовані на євроінтеграцію й досягнення адекватності власних реалій принципам Копенгагенських декларацій;
3. країни, для яких перспективи входження до ЄС наразі не актуалізовані або невизначені. Ця група країн – неоднорідна і внутрішньо диференційована за векторами геополітичних орієнтацій, домінуючих культурно-релігійних цінностей. В її межах виділяють:
 - (а) Росію як самодостатнього геополітичного суб'єкта;
 - (б) низку нових незалежних держав, певно орієнтованих на інтеграцію з Росією (Казахстан, Білорусь, меншою мірою середньоазійські країни – колишні радянські республіки);
 - (в) держави, що посідають буферне становище між Росією та ЄС, Росією і Північно-Атлантичним союзом (Україна, Молдова, Грузія);
 - (г) держави, що намагаються йти «четвертим» шляхом, тобто не мають чітко виражених геополітичних орієнтацій ні на Росію, на ні ЄС, ні на країни Північно-Атлантичного альянсу; вдаються до заходів, що сприяють розвиткові ринку та демократичних цінностей, але вбудованих у контекст традиційної культури (Вірменія, Азербайджан, Киргизстан)⁷⁹¹.

У середині 2000-х років висновок про те, що процес географічного та політичного розмежування колишнього СРСР практично завершився, став аксіоматичним. На його терені утворилися принаймні чотири зони: західна у складі України, Білорусі і Молдови; центрально-азійська, до якої увійшли Казахстан, Узбекистан, Киргизстан, Таджикистан і Туркменістан, закавказька – Азербайджан, Вірменія, Грузія і в якості окремого геопростору – Росія.⁷⁹²

Крім того, як спільна тенденція майже для всіх пострадянських держав, визначається процес ренесансу та консолідації напів- чи цілком авторитарних політичних режимів, особливо там, де існували глибокі історичні традиції

⁷⁹⁰ Вже перший досвід участі цих країн у виборі Європарламенту (червень 2004 року) продемонстрував неоднозначність прийняття громадянами факту входження в ЄС, зростання націоналістичних і протестних настроїв щодо економічних, соціальних і політичних перспектив єдиної Європи.

⁷⁹¹ Посткоммунистические трансформации: векторы, измерения, содержание / под. ред. О.Д.Куценко. – Харьков, 2004. – С. 14-15.

⁷⁹² Федуняк С.Г. Європейські виміри безпеки на пострадянському просторі. Формування інтегрованої системи безпеки Заходу і Нових незалежних держав. – Чернівці, 2005. – С. 142.

авторитаризму або східного деспотизму. Проект вкорінення ліберальної демократії західного зразка, який намагалися впроваджувати від початку 90-х років м. ст., у більшості перехідних країн зазнав поразки. Експерти повели мову про виникнення перехідної авторитарної трансформаційної моделі, чия поява стала наслідком історично сформованої в імперському й тоталітарному минулому політичної культури та практики даного регіону⁷⁹³. В такому контексті авторитарний режим розглядався в якості альтернативи суспільній нестабільності початку 90-их та дієвого засобу модернізації пострадянських держав, їх адаптації до викликів глобальних процесів (досить успішною в цьому контексті виглядає так звана «регульована демократія» В.Путіна у Російській Федерації)⁷⁹⁴.

Крім зазначених класифікацій, за лічені роки з'являються спроби типологізувати перехідні країни не тільки за економічними чи політичними критеріями, а й з урахуванням інших соціально-значущих чинників – за особливостями соціального розшарування населення і сформованим типом стратифікації, за показниками модернізації суспільства (розвитком науки, технологічної бази, інформатизації тощо), за рівнем забезпечення національної безпеки, за моделями державно-церковних відносин та ін. У науковий дискурс залучаються найрізноманітні класифікації: від статистично опрацьованих типологій американської неурядової організації «Freedom House» – до глобально-орієнтованих диференціацій Д.Лаймонда та іронічних медико-педіатричних міркувань Б.Макаренка⁷⁹⁵. Стає очевидним, що сучасний транзитний світ не може бути вповні зрозумілим в термінах початково популярного в 90-их роках дихотомічного підходу, котрий оцінював здійснені зміни крізь призму співвідношення «державне – приватне», «ринкове – адміністративно-командне», «демократичне – авторитарне», «проєвропейське – проамериканське», «атеїстичне – релігійне» тощо. Поліморфність сучасних процесів усе виразніше відтінює історичну, культурну економічну, політичну, соціоструктурну, конфесійну плюралістичність перехідних країн⁷⁹⁶.

У цьому зв'язку актуалізується завдання порівняльних досліджень, віднайдення загального і специфічного в соціально-історичному розвитку. Тому зміст даного параграфу визначатимуть дві взаємопов'язані проблеми: 1)

⁷⁹³ Бистрицький Є. Рятівний етатизм // Українська державність у ХХ столітті: Історико-політологічний аналіз. – К., 1996. – С. 335-337.

⁷⁹⁴ Див.: Conflict and Forced Displacement in the Caucasus: Perspectives Challenges and Responses, Copenhagen, 1999. Eyal G., Szelenyi I., Townsley E. Making Capitalism without Capitalism. The new Ruling Elites in Eastern Europe, London, New York, 2000.

⁷⁹⁵ Барлыбаев Барик. Трансформация посткоммунистических стран: вопросы классификации // Интернет-газета «Zona», 25 марта, 2005 года // zonakz.net/articles/?artid=8416; Кірсенко М. Східно-Центральна Європа: від ідеологічних фантомів до історичної реальності і геополітичної перспективи // Україна і Польща у Східно-Центральній Європі: спадок і майбуття. Збірник наукових праць. – К., 1999. – С. 27-29.

⁷⁹⁶ Див.: Nodia G. How Different are Postcommunist Transitions // Journal of Democracy. – 1996. - Vol. 7. - №4.

які спільні фази трансформації транзитних країн призвели до аналогічних процесів у релігійній сфері, головно процесів конфліктної природи; 2) які відмінності зумовили принципові розбіжності у ступені конфліктності релігійно-конфесійного середовища.

За понад півтора десятиліття спостережень з боку світової наукової спільноти за процесами, що відбувалися в «експериментальному просторі» Центрально-Східної Європи, накопичено достатньо підстав для висновку про існування певної логіки інституціональних змін у посткомуністичних країнах. Мається на увазі перебіг низки аналогічних за змістом внутрішніх перетворень фаз (етапів), які, втім, відрізняються в різних суспільствах своєю тривалістю, інтенсивністю та наслідками. Кожна з виокремлених фаз здатна підсилити і закріпити мультивекторність подальшого розвитку.

Вважаємо за доцільне, з метою адекватного відтворення трансформаційної динаміки, як самостійний етап виділити «передуючу трансформаціям» фазу, і тим врахувати ендо- та екзогенні фактори, що призвели до кризи соціальної системи одного типу та її перетворення на систему іншого типу. Отже, виділимо наступні етапи:

I. *Передтрансформаційна фаза* – пов'язана з поступовим падінням ефективності суспільних ресурсів і наростанням кризовості суспільних відносин, стагнацією економічних і соціальних процесів, зростанням дисфункціональності соціалістичної системи та масштабів невдоволеності нею, визріванням протестного змісту суспільної свідомості. Компаративний аналіз досвіду 27 країн Центрально-Східної Європи та колишнього СРСР довів існування зв'язку між темпами реформ і тривалістю періоду, протягом якого країна знаходилася в умовах державного соціалізму, впливом політичної, культурної, релігійної, історичної спадщини, харизматичністю і професійністю нових політичних еліт, стратегією економічного реформування, рівнем розвитку технологічної бази та масштабами інвестування, географічним становищем та іншими чинниками.

II. *Початкова (переламна) фаза*, що починається від початку руйнації комуністичної системи, і протягом якої відбувається радикальна зміна політичних та економічних структур. Змістом цієї фази стає більш або менш кероване і цілеспрямоване реформування комплексу базових інститутів – політичних, економічних, нормативних, соціокультурних тощо (причому в різних країнах ступінь реформованості кожного інституціонального сегменту і порядок їх втягування у радикальні зміни був різним). Принциповим для даної фази є: зміна вищих ешелонів влади, розпад ідеологічної монолітності суспільства, легітимація придушених тоталітарним суспільством прав і свобод, законодавче обмеження державної власності і запровадження приватної, формування первинної законодавчої бази для розвитку демократії, громадянського суспільства, підприємництва, ринкової інфраструктури.

III. *Проміжна (кризова) фаза*, відзначена більш або менш тривалим кризовим станом суспільства, слабкою контрольованістю соціальних змін. Через цей етап з різною мірою втрат, випробувань (і різним ступенем

соціальної консолідації) пройшли всі перехідні країни. Вірогідно, зазначена фаза обумовлена домінуванням процесів системного розпаду адміністративно-командної економіки і вертикалей політичної влади на системотворчими процесами, а відтак її ознаками стають руйнування соціально-економічних, соціально-політичних, соціально-структурних зв'язків; прояв гострих суперечностей періоду початкового накопичення капіталу та позаправових ринково-конкурентних відносин; економічні й політичні кризи різної глибини. Найгостріша економічна ситуація і максимальне падіння виробництва у Польщі – 1991 рік, Чехії – 1992, Угорщині – 1993, Литві – 1994, Латвії, Білорусі – 1995, Болгарії – 1997, Молдові, Казахстані, Україні, Росії – 1998⁷⁹⁷. Проблема економічної регресії відбивалася у суспільній свідомості образами «первісного шоку», «шокової терапії», «шокової політики» тощо.

Зазначимо, що величина економічного падіння (навіть очікуваного і прогнозованого) перевищила найпесимістичні передбачення: про швидке відновлення того економічного рівня, який існував у 80-ті роки м. ст., не було й мови. Це спричинило величезну політичну і соціальну напругу, на хвилі якої відбувається усунення від влади тих реформаторських еліт, які започаткували зміни (за винятком Чехії). Природно, що дана фаза стає періодом пікової актуалізації не тільки політико-економічних, а й соціальних, територіальних, міжнаціональних, міжрелігійних проблем, некерованого розгортання різних типів конфліктів (аж до військових); обумовлює стан глибокого розчарування і песимізму через граничне накопичення негативного досвіду соціального реформування. Так, у Польщі подібні процеси із максимальною силою проявилися на порубіжжі 1980-90-их років; у Росії – дещо пізніше, у 1994-1998 роках; в Україні апокаліптичні настрої, згідно опитувань громадської думки, домінували аж до кінця 1990-их рр. (За даними моніторингу Інституту соціології НАН України, питома вага українських громадян, які втратили надію на покращання ситуації в країні, в 1994 році становила 25%, в 1996 – 30%, в 1998 – 32%, у 2000 – 28%. Лише від 2001 року починається певне покращення соціального самопочуття до 20-21 %⁷⁹⁸).

Головною проблемою цієї фази стає «вбудова» демократично-ринкових інститутів у суспільство, накопичення нових економічних, соціальних, політичних, нормативних, культурних практик та адаптація до них.

IV. *Фаза стабілізації*, в межах якої відбувається закріплення досягнутих внутрішніх змін та визначення чіткої геополітичної орієнтації, подолання гострих зовнішніх конфліктів у різних сферах життя, нарощування темпів розвитку, масової адаптації та ресоціалізації населення у нових суспільних умовах. Сходження до цієї фази свідчить про досягнення суспільством певної «критичної маси змін» в ході модернізації, домінування соціально-конструктивних процесів над руйнівними, вихід на новий щабель розвитку.

⁷⁹⁷ Посткоммунистические трансформации: векторы, измерения, содержание. Под ред. О. Куценко. – Харьков, 2004. – С. 59.

⁷⁹⁸ Головаха Є. Революція очікувань: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: www.dialogs.org.ua

Центральною проблемою на цьому етапі стає структурування і відтворення суспільних відносин.

Ця фаза остаточно унаочнила відмінність моделей посткомуністичного розвитку і виявила беззаперечних лідерів і аутсайдерів. Якщо в Польщі, Чехії, Угорщині прийняття комплексу стабілізуючих програм відбулося вже у 1990-1992 роках, то пострадянські країни у цей час тільки-но вибороли власну державність і знаходилися на початковій фазі. В Україні та Росії стабілізаційні програми були ухвалені лише в кінці 90-их років м.ст. (в умовах, по суті, соціально-економічної катастрофи).

V. Фаза консолідації означає не тільки стабілізацію суспільних відносин, а й вироблення ресурсів і засобів збереження такої стабільності, легітимацію утвореного суспільного порядку, громадянський консенсус, свідомий захист національних інтересів. Вхідження у цю фазу засвідчує, що трансформація суспільства здійснилася – у сенсі ліквідації державного соціалізму й адміністративно-командної системи відносин, постановня нових структурних зв'язків, утвердження демократичних інститутів, позитивної динаміки основних економічних і соціальних показників, відносної керованості соціальних процесів, певності соціальних ідентифікацій, поширення позитивних емоційних компонентів соціального самопочуття.

Як вже зазначалося, перехідні країни сьогодні доволі чітко диференціюються за досягнутими результатами демократичних перетворень. Щодо Чехії, Угорщини, Польщі, Словенії, Естонії можна стверджувати, що посткомуністична трансформація в них уже здійснилася: дані суспільства перебувають у фазі консолідації нової соціальної системи. Натомість Росія чи Україна лише торують шлях до стабілізації, який залишає достатню варіативність вибору майбутнього. Під таким кутом зору постають дещо дискусійними міркування одного з авторитетних дослідників проблем громадянського суспільства і демократії Томаса Каротерса. У виданій 2002 року статті під знаковою назвою «Кінець транзитивної парадигми» Т.Каротерс висновує, що транзитивна парадигма, як безперервний рух до демократії постсоціалістичних країн, вичерпала себе: у тих перехідних країнах, котрі стали повноцінними демократіями, транзит уже завершено, а ті, які досі не стали демократіями, вже не знаходяться в транзиті⁷⁹⁹. Очевидно, утвердження демократичних інститутів у країнах, що пережили найгострішу економічну кризу та політичні труднощі, є не лінійним, а складним, хвилеподібним процесом, де чергуються етапи проривів і відступів від демократичних перетворень.

Компаративний аналіз перехідних суспільств дозволяє твердити про досить стійкі кореляції між фазами посткомуністичних трансформацій і змістом процесів, які перебігали в соціально-релігійній сфері. Разом із тим форми вияву цих процесів, гострота та інтенсивність їх перебігу були

⁷⁹⁹ Carothers T. The End of the Transitional Paradigm // Journal of Democracy. - 2002, vol. 13, N 1. - P. 6-21.

відмінними й залежали від специфічних для кожної країни обставин внутрішньополітичного і геополітичного порядку.

Передтрансформаційна фаза відзначена наступними процесами: у відповідь на стрімку лібералізацію політичного життя, започатковану реформаторськими діями М.Горбачова та прогорбачовського оточення, відбувається наростання напруги у релігійно-конфесійних відносинах. Останнє було зумовлене зняттям жорсткого тиску на церковні інституції, яке існувало у переважній більшості перехідних країн у соціалістичну добу, що потягло за собою утворення або легалізацію значного числа суб'єктів конфесійного простору, вихід на арену активної діяльності церковних еліт, намагання церков уповні скористатися новими перспективами у розширенні сфер своєї діяльності та впливу, загострення питань політично-територіальної, національної та конфесійної ідентичності, суперечливі процеси адаптації соціуму до релігійної свободи, протести проти офіційно або неофіційно закріпленого привілейованого стану окремих конфесій.

Зламна фаза започатковує період перманентних спалахів релігійних та релігійно вмотивованих конфліктів на посткомуністичному просторі. Разом із початком кардинальних геополітичних трансформацій Центрально-Східної Європи та Євразійського регіону, що обумовлені конституюванням двох десятків нових суверенних держав (через розпад СРСР та Югославії), постає питання підлеглості та взаємодії колись монолітних церковних структур на їх територіях. В першу чергу йдеться про кризово-конфліктні процеси всередині Православних Церков (на Балканах та у пострадянському слов'янському субрегіоні) та почасти Католицької Церкви. Це – з одного боку. З іншого ж боку, відмінні геополітичні орієнтації утворених республік загострюють проблему конфесійної ідентичності націй та етнічних груп та ролі релігійного чинника у державотворчих процесах, що каталізує міжконфесійні конфлікти.

Вступ суспільства до *кризової фази* супроводжується граничним загостренням релігійних конфліктів різної природи – від суперечностей внутрішньо-церковного улаштування та міжнародних зносин до невирішених майнових, фінансових, кадрових питань. Релігійні чинники стають майже обов'язковою складовою політичних та етнонаціональних конфліктів; в окремих випадках відбувається еволюція від воєнно-політичного протистояння до жорстокої релігійної конфронтації носіїв різних етноконфесійних ідентичностей. Трансформується конфесійна структура перехідних суспільств, зокрема на пострадянському просторі. Ця трансформація стрімка і радикальна, а за масштабами та глибиною змін цю ситуацію в Україні можна вважати навіть унікальною. Відбувається попереднє законодавче врегулювання зміни всієї системи державно-церковних відносин (або її суттєвих компонентів) і водночас інтенсивна політизація релігійної сфери, що обумовлює новий виток напруженості міжконфесійних і внутрішньо-конфесійних відносин.

Міжконфесійні конфлікти різко «знижують ефективність уже бажаного внеску Церкви у соціальні реформи» та сприяють проникненню іноземного релігійного чи політичного втручання⁸⁰⁰.

Фаза стабілізації передбачає: упорядкування і контрольованість ситуації в релігійній сфері; законодавче визначення і практичне додержання чітких засад політики держави щодо Церкви; усталення конфесійної структури та нормалізацію її динамки; вирішення найгостріших релігійних конфліктів та інституціоналізацію практик регулювання конфліктної взаємодії; деполітизацію суспільно-релігійних відносин і перетворення релігійних організацій на органічну частину громадянського суспільства.

Нарешті, *фаза консолідації* у духовно-культурному паттерні розвитку неможлива без встановлення діалогу та конструктивної співпраці більшості суб'єктів релігійної сфери, свідомої патріотичної позиції та діяльності найбільших Церков, утвердження цінностей віротерпимості, толерантності, світоглядного плюралізму, діалогічності у суспільній свідомості.

Простежуючи взаємообумовленість політичних трансформацій та релігійних конфліктів, яка увиразнюється на другій і третій фазах динаміки перехідних країн, виділимо деякі найхарактерні процеси.

По-перше. Особливого розгляду заслуговує детермінуючий конфліктогенний вплив на соціум процесів хворобливого політичного розпаду двох соціалістичних федерацій – велетенського проімперського Союзу Радянських Соціалістичних Республік та штучно зліпленої і авторитарно утримуваної Соціалістичної Федеративної Республіки Югославія.

Розпад СРСР за історичними критеріями відбувся миттєво і на перший погляд – хаотично, хоча внутрішня логіка цього процесу була достатньо чіткою і диференційованою: загострення економічних та етнополітичних проблем і легалізація конфліктних зіткнень (1985-1988 рр.) - наростання конфлікту між центром і республіками через: помітне погіршення матеріального стану населення, інтенсивну дискредитацію КПРС та інституцій комуністичної влади, посилення опозиційних політичних рухів, міжнаціональні конфлікти, зміни у суспільній свідомості, консолідацію республіканських еліт у боротьбі за власні (часто витлумачені як національні) інтереси (1988-1990 рр.) - переростання протистоянь республіканських та загальносоюзних органів у фазу воєнно-політичної кризи; ухвалення парламентами союзних республік декларацій про державний суверенітет, застосування спершу політико-правових заходів⁸⁰¹, а після їх невдачі – жорстких воєнно-силових дій.

Реалізація силового варіанту розв'язання конфлікту «Центр-республіки» видавалася консервативному крилу союзної партноменклатури досить

⁸⁰⁰ Дамаскин (Папандреу), митрополит Швейцарский. Религия и общество в современной европейской действительности / Православие на пороге третьего тысячелетия. – К., 1999. – С. 19.

⁸⁰¹ Що стосується СРСР, то з листопада 1990 року по листопад 1991 року було запропоновано і відхилено п'ять проектів нового Союзного договору.

обнадійливою з огляду на потужні ресурси військових структур та репресивного апарату. «Формами застосування військової сили мали бути воєнні акції із захопленням державних республіканських органів влади, демонстративні дії, військові маневри на території республік, терористичні акти проти лідерів національних та національно-демократичних рухів, здійснювані з метою дестабілізації ситуації та залякування населення, воєнна окупація та введення надзвичайного стану»⁸⁰².

Ця програма була реалізована спочатку в Грузії (де війська проти масового мітингу під національно-патріотичними гаслами були застосовані ще в квітні 1989 року), невдовзі – в Азербайджані (де в січні 1990 року відбулося введення військ в Баку під приводом припинення вірмено-азербайджанського конфлікту, але реально являло собою відверту каральну акцію, спрямовану проти Народного Фронту Азербайджану), через рік – у Литві та Латвії (з метою запобігти мобілізації національно-демократичних сил під гаслами боротьби з «імперією» та «окупантами» і обстоювання «національних інтересів»). Відтак, застосування військової сили викликало наслідки прямо зворотні очікуваним, різко посилило радикальні націоналістичні настрої, а республіканські партноменклатури остаточно втратили легітимність і довіру населення. Проведені референдуми проголосили відновлення державної незалежності колишніх суб'єктів федерації.

Політична криза, як відомо, закінчилася переростанням у воєнний переворот (путч) 19 серпня 1991 року, що був покликаний вирішити дві наболілі проблеми: усунути реформаторське прогорбачовське крило від влади та врегулювати конфлікт Центру з республіками. Провал путчу означав у тому числі і нищівну поразку союзного Центру. Від 21 серпня по 8 грудня 1991 року відбулося юридично-правове оформлення перемоги союзних республік, визнання їх незалежності та державного суверенітету з боку міжнародного співтовариства. А невдовзі потому спалахнули гострі збройні конфлікти на пострадянських периферійних територіях, вмотивовані зіткненнями національних та геополітичних інтересів.

Подібна парадигма розвитку конфлікту (як політичного протистояння центру-периферії) спершу мала місце і в Югославії у відносинах між федеральним центром (Белград) та Словенією. Нерівномірність економічного розвитку республік СФРЮ, територіальні проблеми, викликані штучністю проведених кордонів без урахування етнічного принципу, ускладнення зовнішньополітичного становища внаслідок самоліквідації Варшавського договору, а разом із тим геополітичної зацікавленості у збереженні територіальної цілісності СФРЮ, – різко прискорили дезінтеграційні процеси в Югославії⁸⁰³. Влітку 1991 р. конфлікт між Словенією і Хорватією та

⁸⁰² Перепелиця Г.М. Конфлікти в посткомуністичній Європі. Монографія. – К., 2003. – С. 107.

⁸⁰³ Буркут І.Г. Міжконфесійні та міжетнічні компоненти югославського конфлікту конфліктів / Конфлікти в суспільстві: діагностика і профілактика. – К. – Чернівці. – 1995. – С.253-254

центральною владою перейшов у збройну фазу і потяг за собою масштабні бойові дії, котрі втягнули у вир протистояння Сербію, Хорватію, Боснію і Герцеговину.

Яким чином ці процеси політичного розпаду, що відбувалися через багаточисленні конфлікти різного масштабу (між Центром і республіками, між географічно межуючими республіками, всередині республік між титульними націями і національними меншинами), відобразилися на процесах у релігійній сфері? Перебіг подій засвідчив, що у певній кореляції із зазначеними політичними трансформаціями легалізувалися і розвивалися соціально-релігійні конфлікти. Фактично в усіх збройних зіткненнях на пострадянському та югославському терені вагому роль відіграла релігійна складова⁸⁰⁴; відбувалося переплетення етнонаціонального, демографічного, політичного, релігійного та історичного чинників, що прискорювало і закріплювало формування конфліктної свідомості. Серед усіх перехідних країн, Росія та колишні югославські республіки продемонстрували «досить чітку ідейну еволюцію ворогуючих сторін у напрямі від комуністичної і соціал-демократичної ідеології – далі до націоналістичної та клерикальної»⁸⁰⁵.

Етнорелігійні розбіжності виразно проявилися у *Косовському конфлікті* (в результаті якого Белград практично втратив політичний, економічний і військовий контроль над Косовом, віддавши його долю в руки НАТО і ООН); *Придністровському конфлікті* (який призвів до ескалації бойових дій і збройного протистояння, в т.ч. терористичних актів і диверсійних заходів, що тривали фактично до липня 1992 року); *Грузино-абхазському конфлікті* (де етнорелігійний чинник був не тільки критерієм самоідентифікації та об'єднання абхазської еліти, а й важливим засобом її мобілізації у протистоянні панівній грузинській номенклатурі, боротьбі за власну політичну самостійність і національну самобутність). Відчуття історичної несправедливості, помножене на демографічні диспропорції, етнічну дискримінацію, релігійні відмінності стали могутніми джерелами формування конфліктної свідомості вірменського населення *Нагірного Карабаху* і самої Вірменії. Що стосується *Чеченського конфлікту*, який через свою тривалість і жорстокість роками притягував до себе увагу світової спільноти, то експлуатація релігійного фактору тут набула характеру продуманої і далекоглядної стратегії.

Військова інтервенція ваххабітів до Дагестану 1999 року (друга Чеченська війна) ставила за мету створення в перспективі Ісламської держави Дагестан. З цією метою були сформовані самопроголошені законодавчі ісламські органи (Ісламська шура Дагестану та шура мусульман Ічкерії і Дагестану), які мали утворити паралельну, альтернативну офіційній, владу на цій території. План воєнного вторгнення передбачав встановлення влади

⁸⁰⁴ Аж до гасел створення теократичної ісламської держави (боснійські та чеченські мусульмани).

⁸⁰⁵ Перепелиця Г.М. Конфлікти в посткомуністичній Європі. Монографія. – К., 2003. – С. 147-148.

ісламістів та окупацію тих районів Дагестану, де іслам мав найбільше поширення. Діяли кілька угруповань ваххабітів – Дагестанська повстанська армія Іمامу, Мусульманська кавказька армія, Миротворчі сили меджлису народів Ічкерії і Дагестану. Декларація про відновлення Ісламської держави Дагестан, ухвалена 10 серпня 1999 року, проголошувала джихад обов'язком кожного дагестанського мусульманина. Безумовно, Росія у 1999 році мала справу із набагато серйознішим противником, ніж у першій війні 1994-1996 рр. Хоча російська пропаганда називала збройні формування Чеченської республіки Ічкерія не інакше як «терористами» і «бандформуваннями», - федеральним силам фактично довелося воювати з озброєним чеченським народом (чисельність збройних сил складала 40 тисяч осіб, серед яких половина – фактично професійні військові, інші 20 тисяч – ополченці⁸⁰⁶).

Як показала історія, поєднання релігійного і політичного компонентів у контексті військово-політичної конфронтації може відбуватися двома шляхами: або через перетворення релігійної доктрини на військово-політичну програму («хрестовий похід», «джихад», релігійний тероризм інші різновиди священних воєн), або через свідоме насичення політики релігійними символами, риторикою й мотивацією. Саме останній вектор визначив напрями взаємодії релігії і політики під час війни в Югославії та Чеченських війнах. В обох випадках засадничі політичні прагнення набули сильного релігійного забарвлення: масову свідомість запалювали сакральні-політичні гасла «Священної Сербії», «береженої Богом Хорватії», «ісламської держави», «священної боротьби» з іновірцями, битви «Добра і Зла», Божих і диявольських сил. Насичена релігійна мотивація не лише засобом розпалювання ідейного протистояння, але й засобом легітимації політики геноциду, надає терористичним актам та етнічним чисткам сакрального виправдання⁸⁰⁷.

Сакралізація військово-політичних протистоянь призводить до великих людських жертв, руйнування священних об'єктів, зміни політичної, територіальної і конфесійної карти країни, головно, закарбовується в етнічній пам'яті черговим «геном нетерпимості» до іновірців, відсуває перспективи міжрелігійного діалогу, стає живильним ґрунтом для відтворення релігійної нетерпимості й конфронтації, які за відповідних умов знайдуть свій матеріалізований вияв. Окремих оцінок заслуговує діяльність духовенства, яке

⁸⁰⁶ Перепелиця Г.М. Конфлікти в посткомуністичній Європі. Монографія. – К., 2003. – С. 272.

⁸⁰⁷ Див.: Sells Michail A. The Bridge Betrayed: Religion and Genocide in Bosnia.- Berkeley, 1996. - P. 31; Mojzes P. Yugoslavian Inferno. - N. Y., 1995; Gehard F. Powers, Religion, Conflict and Prospect for Peace in Bosnia, Croatia, and Yugoslavia // Religion in Eastern Europe (REE). - Vol. XVI, № 5, 1996. - P. 1-4; Johnston Hank. Religio-Nationalist Subcultures under the Communists: Comparisons from the Baltics, Transcaucasia, and Ukraine. - Westport, 1994; Ramet Sabrina. Balkan Babel. Religion and Nationalism in Yugoslavia, 1992.

несе значну долю провини за ескалацію напруги і переростання конфліктів у збройну фазу.

По-друге. Руйнація централізованої політичної системи, розбудованої за умов тоталітаризму, об'єктивно зачіпає всі підсистеми відносин «влади – домінування» в інших сферах суспільства: національній, економічній, релігійній. Відбувається швидка ескалація кризи владних відносин, яка вражає практично всіх суб'єктів (і квазі-суб'єктів) політичної діяльності. Те, що за часів СРСР Церква, конкретніше – Російська Православна Церква – як безумовно домінуюча релігійна інституція на радянському терені, відіграла роль «привладного» суб'єкту «провладної» політики та політичного ресурсу (попри декларативне відокремлення від держави і систематичні утиски), не піддається сумніву. Останнє – було єдино можливим способом її самовиживання в тоталітарному середовищі. Окремої розмови заслуговує її роль як вагомої політичної сили у Вселенському Православ'ї⁸⁰⁸. Не випадково, численні напруги внутрішньо церковного життя, передовсім конфлікти у сфері владно-церковних, ієрархічних відносин, ставали віддзеркаленням і продовженням конфліктів у відносинах міждержавних.

Здобуття державної незалежності з граничною гостротою поставило питання про статус православних Церков у цих країнах: автокефалія, що є у площині церковній аналогом державного суверенітету у площині геополітичній, в усі часи була точкою збігу релігійних та політичних зацікавлень⁸⁰⁹. Складнощі й перипетії отримання автокефалії більшістю помісних церков знайшли своє достатнє висвітлення в літературі. На великому історичному та емпіричному матеріалі доведено, що здобуття церквою повної канонічної незалежності вирішальною мірою залежало від політичного чинника, а отримання автокефалії сприймалося як опосередковане визнання самостійності держави.

Щодо тієї ситуації, яка склалася на пострадянському просторі, то в умовах сплеску національно-патріотичних настроїв і відцентрових процесів, протиріччя між політичною незалежністю республіки і канонічним підпорядкуванням Московському Патріархату найбільшої з діючих Церков – сприймалося як релікт проросійського впливу і політичного домінування. Найбільшою мірою це проявилось в Україні, Молдові, Естонії. (Причому для України, з її тисячолітньою історією Київського християнства, вкоріненими архетипами релігійної місіїності, а також сумнівними з канонічної точки зору обставинами перепідпорядкування у XVII ст. Київської митрополії, – це

⁸⁰⁸ Див.: Саган О. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан. – К., 2004. – С. 402-411, 477-499; Релігія і Церква років незалежності України. Монографія. За ред. А. Колодного. – К.-Дрогобич, 2003. – С. 116-117.

⁸⁰⁹ Насамперед це стосується православних Церков Грузії, Сербії, Болгарії, де набуття церквами автокефалії синхронізувалося зі здобуттям державності, а втрата державності зрештою призводила і до втрати автокефалії. В інших випадках (Греція, Московське царство, Румунія) роль державної влади у здобутті автокефалії була значно вагомішою, навіть вирішальною порівняно з роллю самих Церков.

питання видалося особливо хворобливим). Занепокоєння урядів новопосталих держав небажаним впливом зарубіжних церковних метрополій та намагання позбутися чинника нестабільності спонукало державну владу на дії, мало коректні в політичному та юридичному відношенні, не кажучи вже про канонічний бік справи. В цьому контексті варто зауважити таке: питання автокефалії (особливо в країнах, де православні історично становлять стійку і визнану більшість) є опосередковано питанням міри, територіального масштабу і легітимності влади над значним сегментом віруючого населення, а відтак – геополітичної влади. Тому, попри поширені у монастирях в релігієзнавчому середовищі, автор параграфу цілком погоджується з висновком В.Бондаренка відносно того, що утвердження статусу автокефалії для Православної Церкви «ніяк не може вважатися суто внутрішньо-церковною проблемою»⁸¹⁰. Інша річ, у який спосіб і якими заходами держава і політикум виявлятимуть свою зацікавленість у цьому питанні.

Позиція Московського Патріархату у відповідь на «автокефальні настрої» своїх церковних одиниць була однозначно негативною. Політика домінування над екзархатами та православними парафіями, збереження відвертого чи замаскованого контролю над ними, поставала продовженням патерналістських міждержавних відносин Росії з колишніми радянськими республіками. Так, надзвичайно жорсткою була позиція РПЦ стосовно України, що в короткий час розкололо Церкву і обумовило не тільки конфлікти між старими й новими церковними утвореннями (УПЦ МП, УПЦ КП, УАПЦ), а кризу всього православного середовища. Понад півтора десятиліття Україна залишається зоною напружених міжнародно-політичних відносин з Росією і вкрай гострих міжправославних взаємин. Категорична політика Московського Патріархату з приводу контролю над православними парафіями Естонії, яка призвела до тимчасового розриву молитовного спілкування між Москвою й Константинополем (лютий – травень 1996 р.), була віддзеркаленням російсько-естонських міждержавних відносин. З жодною серед колишніх радянських республік Російська Федерація не мала на той час таких напружених відносин, як з Естонією (згідно з опитуваннями громадської думки, російські респонденти в 1995 р. ставили Естонію на перше місце серед ворогів Росії⁸¹¹).

Показовою є діяльність священноначалія Білоруського екзархату РПЦ (чи не останнього «надійного оплоту» Московської Церкви у нових суверенних державах), котре суворо поборює навіть найменші натяки на сепаратизм і відцентрові тенденції⁸¹².

⁸¹⁰ Бондаренко В.Д., Єленський В.Є., Журавський В.С. Релігійне життя в Україні: стан, проблеми, шляхи оптимізації. – К., 1996. – С. 17.

⁸¹¹ Див. : Єленський В. Естонська криза Вселенського православ'я // Людина і світ. – 1996. - № 5. – С. 16-21; Reaching Reconciliation. Churches in the Transitions to Democracy in Eastern and Central Europe, Life & Peace Institute, Norway, 2000. - P. 135-148.

⁸¹² Див.: Митрохин Н. Православная церковь в Белоруссии // Русская мысль. – 1999. – № 4254-4255.

Єпископат і значна частина кліру РПЦ від початку 90-их років м.ст. постійно підкреслювали протиприродність розпаду СРСР і наполегливо обстоювали реінтеграцію східнослов'янських народів у якомусь єдиному державному організмі. Навіть через десятиліття після поділу Радянського Союзу і усвідомлення невідворотності цього процесу світовою спільнотою, Російська Православна Церква продовжує висувати проімперські завдання: об'єднати всіх православних під своїм проводом, придушити «лавиноподібну ходу інославно»; скасувати «самочинні автокефалії», протистояти «уніатським зазіханням» та «окупації»; опікувати і захищати православних у всьому світі.⁸¹³ За умов послаблення як офіційних, так і неформальних зв'язків між республіками колишнього СРСР, РПЦ все більше прагне перебрати на себе функції геополітичного регулятора і координатора. До медіа-мови були активно залучені поняття «канонічної території», «канонічного простору», «протидії неканонічним зазіханням». Спершу в незаконному вторгненні у «власний канонічний простір» була звинувачена Російська Православна Церква Зарубіжна, що почала відкривати у Росії власні парафії, а згодом і єпархії; пізніше – «неканонічні зазіхання» стали звинуваченням на адресу Румунської Патріархії (заснування Бессарабської митрополії у Молдові), Константинопольського патріархату (що прийняв під свою юрисдикцію Естонську Апостольську Церкву); невдовзі – українських церковних структур (УПЦ КП, УАПЦ, УГКЦ), причому територія України набула характеристики «канонічного безчиння та незатухаючих конфліктів»⁸¹⁴. Від початку нового тисячоліття аналогічні звинувачення множаться на адресу Римо-Католицької Церкви, яка у 2002 р. прийняла рішення про перетворення тимчасових «апостольських адміністратур», очолюваних єпископами, на постійні єпархії, на що РПЦ відреагувала негайно, засудивши дії Ватикану як вторгнення у канонічний простір. Помітний суспільний і міжнародний резонанс конфлікту зробив цю полеміку досить актуальною. Попри подолання гострої фази конфліктних стосунків, глибокого порозуміння і зближення між традиційними суб'єктами релігійно-церковної сфери на разі не відбувається. Навпаки, всіяко культивується «настороженість і навіть підозра щодо посягань тієї чи іншої Церкви на «канонічну територію»⁸¹⁵.

У кінці ХХ ст. потужні конфлікти у середовищі Вселенського Православ'я поступово формують два великі центри – Москву й Константинополь та, відповідно, два табори сателітів: промосковський (Церква Чехії і Словаччини, а також Сербська, Болгарська, Американська,

⁸¹³ Див.: Симаков Николай. Соблазн радикализма и раскола // Благодатный огонь. – 2007. - № 17; Derek Davis. The Russian Orthodox Church and the Future of Russia // Journal of Church and State. - Vol. 44, 2002 - P. 657-670.

⁸¹⁴ Холмогоров Е., Солдатов А. Каноническое пространство: принципы, идеологии, конфликты // Отечественные записки. – 2002. - № 6. – С. 26.

⁸¹⁵ Яроцький П.Л. Етноконфесійна толерантність – морально-етичний дискурс третього тисячоліття // Християнство і мораль. Науковий збірник. – К.-Тернопіль, 2001. – С. 90.

Грузинська і Польська Церкви) та проконстантинопольський (Східні патріархати, Румунська, Елладська, Кіпрська, Албанська Церкви)⁸¹⁶. Задавнене суперництво двох історичних православних центрів накладало виразний відбиток на перебіг модерних процесів у православному світі. Хтозна, чи не приведуть багаточисельні релігійні конфлікти у нових суверенних державах до можливого зародження третього сектору світової православної спільноти (православні Церкви Македонії, Чорногорії, України, Естонії), який прагнути визначити і захистити власні геоконфесійні інтереси.

По-третє. Реальна та потенційна конфліктність суспільно-релігійних відносин безпосередньо залежить від системи державно-церковних відносин, утвердженої в різних країнах у період радикальних трансформацій, яка значною мірою визначає вектори взаємодії релігії й політики, релігійних інституцій і суспільства.

Український релігієзнавець В.Єленський, аналізуючи стан релігійних інституцій у країнах комуністичної Європи, підкреслював, що «відмінності між ними були істотнішими, ніж можна було сподіватися від політично споріднених режимів цих країн»⁸¹⁷. Дослідник виділяє 5 моделей релігійно-суспільного розвитку й державно-церковних відносин у центрально-східноєвропейських державах: секуляристський абсолютизм (Албанія); жорстке і антагоністичне відокремлення Церкви від держави; нерівноправний союз держави з Церквою більшості; ліберально-комуністичну та польську моделі. Всі зазначені моделі певним чином трансформувалися після повалення комунізму, причому в напрямку модернізованого відтворення тих типів релігійних культур, які були сформовані в цих країнах упродовж тривалого періоду.

Трансформація державно-церковних відносин та її більш або менш вдале законодавче закріплення стали живильним ґрунтом для конфліктних процесів, як всередині більшості перехідних країн, так і поза їх межами. Хворобливий пошук адекватної моделі відносин між державою і православними Церквами позначився на суспільному поступі Болгарії, Румунії, Македонії, Боснії та Герцеговини, Сербії, Хорватії, не кажучи вже про Україну. Хтозна, можливо шлях православ'я в останні два десятиліття був би легшим, якби воно, тільки-но позбувшись сервілізму перед соціалістичною державою, не піддавалося б звабам прислужувати черговій перехідній політичній та економічній владі⁸¹⁸.

Так, балканські суспільства переважно православної культури – Болгарія, Румунія, Македонія, Сербія, Боснія та Герцеговина, – реалізуючи історичні традиції, встановили особливі привілеї для православної Церкви

⁸¹⁶ Саган О.Н. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан. – К., 2004. – С. 402.

⁸¹⁷ Єленський В. Релігійні інституції в законодавчому полі посткомуністичної Європи // Релігійна свобода: гуманізм і демократизм законодавчих ініціатив у сфері свободи совісті (міжнародний і український контекст). – К., 2000. – С. 24.

⁸¹⁸ Стефанов П.Г., архим. Имеется ли у христианства будущее? // Религиоведение. – 2005. - № 2. – С. 22.

(зокрема, у Болгарії, Македонії ці Церкви спеціально згадуються в Конституціях); вдалися до фактичних або навіть законодавчих обмежень діяльності релігійних меншин; відвели державі дуже вагомий роль у регулюванні проблем, пов'язаних з функціонуванням релігійних громад⁸¹⁹. В умовах складного соціально-економічного становища саме обставина привілейованості однієї з Церков та її патронату з боку держави на шкоду конфесійним меншинам (в тому числі, іно-конфесійним християнським та мусульманським), відіграла роль помітного конфліктогенного чинника. Виплеск релігійних почуттів та вимог релігійної свободи, поєднаний із політичними вимогами, став справжнім детонатором у розв'язуванні військового конфлікту на території Югославії. Дотепер цей регіон відзначений сильними негативними ксенофобними та релігієфобними емоціями, спрямованими проти інших націй та конфесій, які склалися історично, що робить проблемним і суперечливим розбудову цивілізованих державно-церковних стосунків.

Тип державно-церковних відносин, реалізований в Центрально-Європейському географічному регіоні, з урахуванням історичних традицій та особливостей розвитку країн, які складають «передовий ешелон» транзитних суспільств (і, по суті, вже подолали свою транзитність), включає: спеціальні угоди з Апостольською столицею (Польща, Словенія, Угорщина) або перелік «визнаних» релігій (Литва, Латвія, Чехія, Словаччина)⁸²⁰; випробувальний термін для реєстрації статутів незнаних релігійних організацій (Литва, Естонія); обмеження для громад, чії центри перебувають за межами країни (Естонія); в окремих випадках навіть фінансування визнаних Церков (Чехія, Словаччина, Східна Німеччина)⁸²¹. В цих країнах найбільш послідовно і легітимно вирішується проблема реституції церковного майна; здійснюється сприяння церквам у публічній, та міжнародній діяльності. На загал можна визначити, що рівень конфліктності в релігійно-церковній сфері в цих країнах порівняно низький.

Що стосується пострадянських країн європейського ареалу (Україна, Білорусь, Росія і Молдова), з бігом часу проступає все більша його суперечливість, невідповідність між задекларованими законодавчо і втілюваними практично принципами взаємовідносин Церкви і держави. З одного боку, закріплюється жорстке законодавче відокремлення Церкви від

⁸¹⁹ Див.: Сьомін С.В., Кальниш Ю.Г. та ін. Державно-церковні відносини: світовий досвід і Україна (історико-політичний аналіз): Монографія. – К., 2002; Luxomoore J. Eastern Europe 1995: A Review of Religions Life in Bulgaria, Romania, Hungary, Slovakia the Czech Republic and Poland, Religions, State & Society.- 1996, № 4. - P. 357-365.

⁸²⁰ Див.: Gagnere N. The Return of God and Challenge of Democracy: the Catholic Church in Central and Eastern Europe // Journal of Church and State. – 1993 - Vol. 35. - P. 859-880.

⁸²¹ Див.: Reaching Reconciliation. Churches in the Transitions to Democracy in Eastern and Central Europe, Life & Peace Institute. 0 Norway, 2000; Религия и закон. Конституционно-правовые основы свободы совести, вероисповедания и деятельности религиозных организаций. Сборник правовых актов. – М., 1996.

держави і відсутність прямого фінансування релігійних організацій з державного бюджету; безвиняткова рівність релігійних організацій перед законом; відокремлення Церкви від школи; гарантування свободи віросповідання і свободи релігії в суспільстві. З іншого боку, робляться постійні публічні реверанси політичної влади в бік православних Церков (аж до спроб створення державної Церкви та відродження патерналістської опіки з боку держави), триває практика втручання політичних органів та осіб у діяльність церковних інституцій, використання релігійного ресурсу у політичній боротьбі, латентна релігієзація освіти (через запровадження в межах світської освіти релігійно- і конфесійно-орієнтованих дисциплін), фактичне порушення принципів рівності релігійних організацій тощо.

Що стосується Росії, то перебігаючі тут процеси у державно-церковній сфері дають підстави говорити про «повзучу» клерикалізацію суспільства та відповідні зміни суспільної свідомості⁸²².

Згадані країни більшою чи меншою мірою були вражені гострими зіткненнями навколо проблеми відносин між державою (російською, українською, білоруською, молдавською) та релігійними інституціями. Спочатку дискусії, а згодом і політична боротьба фокусуються на питаннях законодавчого захисту історичної Церкви (церков), надання їй (їм) привілеїв і переваг у боротьбі з конкурентами; жорсткого обмеження діяльності нетрадиційних релігій та впливу закордонних релігійних центрів. Серйозній критиці піддається надмірна ліберальність законодавства про свободу совісті, прийнятого на «романтичній хвилі», що супроводжувала падіння комунізму; низька ефективність законодавчої, виконавчої та судової влади; недостатня розвиненість законодавчої бази, адекватної вимогам нинішньої релігійної ситуації в країні та у світі в цілому.

Наслідком цієї ідеологічної і політичної боротьби стає загострення відносин між релігійними інституціями, політичними суб'єктами різного гатунку та громадськістю, відродження авторитарних і «цезаропапістських» традицій, ескалація шовінізму та ксенофобії, а в практичній сфері – обмеження релігійних свобод.

По-четверте. Процес радикальних соціально-політичних трансформацій створює сприятливі умови для посиленої взаємодії релігії і політики, яка виявляється у двох споріднених і взаємозалежних тенденціях: політизації релігійних (міжконфесійних, міжцерковних, внутрішньо-церковних) відносин і релігієзації (в інших термінах – оцерковлення, сакралізації) політичної сфери. Мова йде про цілком конкретні процеси: прагнення певних політичних сил використати можливості та соціальну базу релігійних організацій для досягнення своїх партикулярних цілей, і зворотного прагнення релігійних

⁸²² Див. дослідження Інституту Європи Російської Академії наук щодо змін у ставленні до релігії в російській масовій свідомості, підтримку привілеїв РПЦ та скорочення прихильників рівності релігійних віросповідань // Релігійна панорама. – 2007. - № 3. – С. 33.

організацій та діячів зміцнити свої позиції та лобювати власні інтереси, спираючись на підтримку впливових політичних сил.

На вказані процеси вітчизняні науковці звернули увагу від самого початку української незалежності, а від середини 90-их років м.ст. проблема взаємодії релігії і політики стає предметом спеціальних релігієзнавчих розвідок і залишається в центрі уваги по сьогодні. Її різні аспекти знайшли своє висвітлення в працях М.Новиченка, О.Шуби, І.Кураса, М.Бабія, С.Здіорука, В.Бондаренка, А.Колодного, В.Єленського та багатьох інших⁸²³. Неодноразово зверталася увага на те, що у дезінтегрованому перехідному суспільстві для національних політичних сил, які обіймають найвищий статус у владній сфері чи орієнтуються на його досягнення, Церква виступає чи не найбільш привабливим ресурсом. Вона являє собою єдиний традиційний інститут, який в основному зберіг свою улаштованість, образ непримиренного опозиціонера комунізму, отримав найвищі рейтинги довіри від суспільства та авансовані соціальні очікування, до того ж є історично вивіреною засобом політичної, етнічної та ідейної мобілізації мас. Якщо взяти до уваги «глибоко ешелоновану структуру, надійну комунікацію, потужний ідеологічно-пропагандистський апарат, відпрацьований століттями механізм адаптації найскладніших соціально-політичних ідей до рівня буденної свідомості і трансплантації їх у суспільну тканину, харизму лідерів, яку не треба завойовувати, бо вона вже дана в таїнстві»⁸²⁴, то перетворення Церкви на об'єкт політичних зацікавлень ставало невідворотним.

Узагальнюючи напрацювання вітчизняних і зарубіжних науковців, можна визначити основні канали взаємопроникнення релігії і політики, кожен з яких здатен детермінувати релігійні конфлікти різного типу – від етноконфесійних до внутрішньо-церковних:

- ідеологічний взаємовплив: переплетення релігійної та політичної ідеології, що здатне употужнити як релігійну, так і політичну активність, стати дієвим фактором суспільної мобілізації (причому остання може бути спрямована і на соціально-конструктивні і на соціально-руйнівні цілі); використання релігійного чинника з метою легітимації політичних інститутів⁸²⁵; релігійна мотивація діяльності політичних лідерів і політичної еліти;

⁸²³ Курас І.Ф., Рибачук М.Ф., Кирюшко М.І. та ін. Релігія і політика в сучасній Україні. – К., 2000; Здіорук С.І. Суспільно-релігійні відносини: виклики Україні XXI століття. – К., 2005; Християнство і проблеми сучасності. Науковий збірник. За ред. А.М.Колодного і П.Л.Яроцький. – К., 2000; Шуба О.В. Релігія в етнонаціональному розвитку України (політологічний аналіз). – К., 1999; Церква і політика: від президентських виборів 2004 до парламентських 2006 року. За ред. А.Колодного, М.Бабія та Л.Филипович. – К., 2005.

⁸²⁴ Єленський В.Є., Перебенесюк В.П. Релігія. Церква. Молодь. – К., 1996. – С. 33.

⁸²⁵ Див.: Fox J. and Sandler S. Quantifying Religion: Towards Building More Effective Ways of Measuring Religious Influence on State-Level Behavior // Journal of Church and State. - Vol. 45, № 3, 2003. - P. 562-563.

- розбудова певної системи державно-церковних відносин, яка розмежовує або, навпаки «накладає» одну на одну сфери повноважень держави і Церкви; встановлює межі і напрями діяльності церковних інституцій в суспільстві (в тому числі закордонних) та їх відносини з політичними інститутами; припустимість або неприпустимість делегування церкві політичних функцій;
- втручання духовенства, релігійних діячів у політичну боротьбу і, відповідно, втручання політичних лідерів, еліт, кіл у релігійно-церковні справи, міжконфесійні відносини з цілком певними прагматичними намірами, використання релігійного фактору у політичній діяльності;
- громадянські протистояння між прихильниками різних конфесій, що набувають політичного змісту; утворення партій, громадських рухів, організацій і об'єднань релігійно-політичного спрямування та включення їх до протиборства політичних сил⁸²⁶;
- формування національної самосвідомості, вплив на суспільну психологію і громадську думку; використання релігійного чинника в етнонаціональних відносинах, закріпленні національної, політичної й геополітичної ідентичності (в тому числі через поділ віросповідань та церков на традиційні і нетрадиційні, свої і чужі, національні та інонаціональні).

Кожен з перелічених процесів є небезпечним, передусім, тим, що здатен породити і значно радикалізувати міжконфесійні конфлікти. При цьому виникає загроза перенесення партійно-політичної та релігійної конфронтації на етнонаціональний ґрунт, що робить конфлікт затяжним, тривалим і загрозливим для національної безпеки; відсуває перспективи інтеграції суспільства на непевний час. Крім того, ці процеси нерідко виштовхують і політичних і релігійних суб'єктів поза межі правового поля, ведуть до відвертого порушення вимог чинного законодавства, ігнорування засадових конституційних та міжнародно-правових норм. Нарешті, за таких умов продукуються прояви нетерпимості не тільки до певних віросповідних напрямів, течій, але й взагалі до таких феноменів, як поліконфесійність, світоглядний плюралізм, свобода релігії, свобода совісті, що є атрибутивними ознаками цивілізовано улаштованого соціуму.

У соціально-конкретних обставинах українського суспільства, що живе в умовах алогічного перманентного виборчого процесу, релігійно-політичні відносини ставали подібними до відвертих ринкових стосунків, де політики створюють стійкий попит на підтримку релігійних організацій, чия паства – це солідний потенційний електорат, а церковні інституції «в обмін на голоси

⁸²⁶ Аналіз показує, що постсоціалістичні країни виявили найбільший потенціал у розвитку християнсько-демократичних партій і рухів та мусульманських // Див.: Курас І.Ф., Рибачук М.Ф. та ін. Релігія і політика в сучасній Україні. – К., 2000. – С. 15.

своїх прихожан вимагають від партійних лідерів (у разі успіху) гарантій по забезпеченню власних інтересів і потреб»⁸²⁷.

На жаль, про такий ймовірний вектор збігу релігії й політики, як вплив релігійної духовності на гуманізацію та етизацію політичних відносин, в реаліях більшості посткомуністичних суспільств годі й говорити. Перехідний період відзначений надзвичайно гострою внутрішньо-політичною боротьбою, яка генерує і закріплює стереотипи конфліктної свідомості і конфліктної поведінки. Разом із політичною поляризацією відбувається більш-менш виразний поділ і серед суб'єктів релігійних відносин на «праві» й «ліві», ліберальні та консервативні, прозахідні й антизахідні фракції та угруповання (насамперед у православних і в деяких католицьких церквах регіону). З іншого боку, це обумовлює наявність глибокої кризи поміж рівнями внутрішньо-церковної структури: ієрархією і кліром, кліром і мирянами, кланами церковного керівництва та переважної більшості вірних. Зрозуміло, що наслідком такої поляризації стає постійна напруженість соціально-релігійних та релігійно-політичних відносин та внутрішньо-церковні розколи. Політичні фронти розкрояли не лише суспільство, а й самі церкви практично у всіх країнах колишнього «соціалістичного табору».

У посткомуністичних Болгарії, Сербії і Румунії конфлікти всередині Православ'я набрали дуже великої потужності. Демократичні кола цих країн зажадали радикального загально церковного оновлення, зміни ієрархії, спокути за співробітництво із режимами Живкова, Мілошевича та Чаушеску. Так, протистояння нових антикомуністичних політичних сил із церковною ієрархією Болгарської Православної Церкви, призвело до церковного розколу і створення двох паралельних синодів. Православна опозиція не бажала мати нічого спільного з людьми, які «заплямували» себе служінням комуністичному режиму. Процеси розпаду Югославії втягнули у вир подій Сербську Православну Церкву. Патріарх та єпископи зайняли активну публічно-протестну позицію, відкрито опонуючи урядові і рецидивам тоталітарних методів управління. Втім, єдність православних не вдалося зберегти: македонське й чорногорське православні формування заявили про бажання усамостійнення, що зумовило жорсткі внутрішньо-церковні конфлікти. Хворобливі процеси відбувалися в Румунській Православній Церкві навколо її вищого керівництва, насамперед вимушеного усунення та повернення до влади патріарха Феоктиста. Румунська церква теж не минула драматичного розділення: одна шоста частка її священиків належала до найбільшого опозиційного угруповання в країні, третина єпископів виступала проти правлячого Фронту національного спасіння. В Україні відбувся не тільки політично зумовлений розкол, а й проявлялася тенденція до відносно

⁸²⁷ Стратегії розвитку України: теорія і практика. – К., 2002. – С. 160; Див. також: Церква і політика: від президентських виборів 2004 до парламентських 2006 року. За ред. А. Колодного, М. Бабія та Л. Филипович. – К., 2005; Релігійний фактор у виборах Президента України // Толерантність: сфера міжконфесійних відносин. Релігієзнавчий аналіз / Упорядник Л. О. Филипович. – К., 2004. – Вип. 2. – С. 63-73.

чіткого зрощення найбільших конфесій із ворогуючими політичними силами, що доклало перепон у процеси порозуміння і співпраці в релігійному середовищі.

Російській Православній Церкві вдалося уникнути масштабного розколу, але тривалий час надзвичайно хворобливими залишалися її стосунки з Російською Закордонною Православною Церквою, яка консолідувала навколо себе найпослідовні антикомуністичні сили різного гатунку (в тому числі промонархічні та націоналістичні). Крім створення паралельних юрисдикцій на території Російської Федерації, відбувся поділ й усередині Московської патріархії, і на рівні структурних церковних одиниць (єпархій, благочиній). Політична поляризованість російського духовенства охоплює і помірковане, і консервативне, і відверто чорносотенне, антисемітське крило.

При цьому слід чітко усвідомлювати, що міжцерковні та міжконфесійні конфлікти в Україні, Росії, Болгарії, Румунії, країнах Югославії тощо набули політичного забарвлення в кінцевому підсумку не через суб'єктивні зусилля і наміри політиків чи церковних діячів. І самі релігійні конфлікти, і об'єктивний процес їх політизації є відображенням і наслідком конфронтації різноспрямованих внутрішньо- і зовнішньополітичних орієнтацій населення. Щодо України, то тенденція до використання релігійного чинника у політичній боротьбі, спекуляція на релігійному питанні, цілеспрямоване політичне підігрівання міжконфесійного протистояння набули тут загрозливого розвитку.

Таким чином, перерозподіл сфер впливу, політизація, ідеологізація, інструментальне використання церков, «трансляція через них міфологізованих образів, як от «образу ворога»⁸²⁸ стають універсальними для транзитного ареалу причинами підвищеної конфліктності у релігійному середовищі.

Взаємодія й перетинання політики і релігії відбувається на кількох рівнях: на рівні політичної ідеології; на рівні буденної політичної свідомості; на інституціональному рівні; на рівні політичної діяльності тощо. Повторимо, що глибинною точкою збігу і політичних і релігійних інтересів є здійснення влади (світської чи духовної, а то й обох), підпорядкування своєму впливові якомога більшої частини громадян, а також легітимація цього підпорядкування і цієї влади. За умов суворого відокремлення Церкви і держави, розмежування в суспільстві релігії і політики, останні перетворюються на соціальних суперників, чиє протистояння може змінювати форми, включати тимчасові поступки і союзи, але реально нікуди не зникає, зберігаючи свою конфліктогенну природу⁸²⁹.

⁸²⁸ Головащенко С. Нова культура релігійного життя як культура миру // Релігійна свобода. Науковий щорічник. – 2005. - № 9. – С. 57.

⁸²⁹ Про неминучість конфлікту Церкви і держави вже не одне століття міркують і богослови, і політики. Див: Колсон Ч., Сантілі Вон Е. Конфлікт Царств. Погляд зсередини на політику, владу і церковну кафедру, вартий роздумів і уваги. – Черкаси, 2004.

Спектр політичних сил, зацікавлених у використанні релігії, так само як і спектр конфесійних утворень, які мають стійкі зацікавлення в політичній сфері, залишається дуже широким. Вже знані форми релігійно-політичної взаємодії (утворення релігійних партій, особисте втручання політиків у життя церков і парафій; сприяння доступу релігійних організацій до державних мас-медіа; залучення священнослужителів до участі у політичних подіях; сприяння окремим конфесіям з боку місцевих органів влади; здобування благословення чи схвалення Церкви для політичних дій; демонстративне відвідування служб Божих, храмів і молитовних будівель й таке інше⁸³⁰) вочевидь будуть поповнюватися й надалі. Безумовно, що використання релігійних інституцій для реалізації певних політичних проектів здатне обумовити нові розколи і закріпити ті, що вже сталися. Можна (і напевне варто) застерігати з приводу такого неадекватного «інструментального використання Церкви», вимагати створення належних умов для здійснення Церквою «історично і суттєво притаманної їй місії»⁸³¹. Проте типовість зазначених процесів у постсоціалістичних країнах свідчить про таке використання як певну стійку тенденцію, притаманну перехідному періоду.

По-п'яте. Конфліктогенність політичної сфери, її здатність каталізувати конфлікти у всіх інших соціальних сферах, стала зворотнім боком успіхів у становленні демократії, які на посткомуністичному терені дійсно були вражаючими. За кілька років країни пройшли шлях, на який західним демократіям знадобилися століття, і цей шлях не міг бути не обтяженим спотвореними формами. Фактично кожен вектор перетворення політичної сфери – стрімке становлення багатопартійності й інституту опозиції, альтернативні й змагальні вибори, реалізація основних демократичних прав і свобод, плюралізм ідеології та інформації, подолання зовнішньо-політичної ізоляції індивідів і груп, становлення громадянського суспільства – супроводжувався неправовими й деструктивними явищами і конфліктами.

В умовах лібералізації релігійного життя вихід на суспільну арену нових конфесій, в першу чергу тих, що були витіснені в «катакомби» тоталітарним режимом, але зберегли свою знаність і затребуваність, об'єктивно означав початок доби міжконфесійних протистоянь. Вимоги повернення колишнього статусу в суспільстві, реституції майна і культових споруд, матеріального і морального відшкодування, переділу «канонічних територій» стали «перевіркою на міцність» для новостворених демократій.

Понад те, політичний дозвіл на діяльність закордонних зарубіжних центрів, активну місіонерську практику, функціонування нетрадиційних культів став правовою підвалиною міжконфесійної конкуренції за вплив на населення і розширення власної соціальної бази. З огляду на те, що традиційні Церкви різко негативно поставилися до «прибульців» і кинулися обороняти

⁸³⁰ Курас І.Ф., Рибачук М.Ф., Кирюшко М.І. та ін. Релігія і політика в сучасній Україні.– С. 69.

⁸³¹ Релігія і Церква в контексті реалій сьогодення. За ред. А.Колодного. – К., 1995. – С. 22.

«власні рубежі», стали невідворотними систематичні міжконфесійні та релігійно-суспільні конфлікти, зростання соціальної напруги і суспільне розчарування у надіях на конструктивну і державотворчу роль Церкви.

По-шосте. Вагомі суспільні наслідки мала зовнішньополітична орієнтація нових незалежних держав. Фахівці з проблем національної безпеки, міркуючи над вибором векторів зовнішніх зацікавлень та міжнародної активності, вводять терміни «первинної» та «вторинної зовнішньополітичної соціалізації» нових незалежних держав⁸³².

Первинна соціалізація базується на двох чинниках: географічній близькості до тих країн, що бралися за взірець, та меркантильних інтересах пошуку довготривалого економічного донора. Так, країни Центральноєвропейського регіону орієнтувалися на розвинутих Західних сусідів, Прибалтика – на держави Північної Європи, Білорусь і Вірменія трималися чіткої проросійської перспективи, Україна й Молдова у силу цивілізаційної невизначеності мали дуалістичну орієнтацію - на Захід і Росію, республіки Центральної Азії та Азербайджан зробили ставку на Туреччину, вбачаючи в ній успішний приклад поєднання традиційних східних цінностей та західної модернізації.

Якщо процес первинної зовнішньополітичної соціалізації вже відбувся, то процес вторинної соціалізації тільки розгортається і полягає в уточненні національних інтересів на основі цивілізаційної близькості та вибору довгострокових стратегічних орієнтацій⁸³³. Тут на разі увиразнилися два альтернативні напрями - євроатлантичні інститути (ЄС і НАТО) та Росія.

У цьому контексті важливою складовою вибору геополітичних орієнтацій постає релігійна і конфесійна ідентичність, проблема її збереження і захисту. Спираючись на дані соціологічних досліджень, відомий російський філософ Н.Мотрошилова доводить, що лише незначна частина населення держав, які втягнуті в процеси інтеграції та глобалізації, сприймає «космополітичні цінності», тоді як переважна більшість – ідентифікує себе з локально-регіональними національними цінностями й орієнтирами⁸³⁴. Відповідно до цього, значної актуальності набуває не тільки конфесійна визначеність і релігійна спорідненість населення перехідних країн з «державами-орієнтирами», а й вся сукупність міжконфесійних відносин і конфліктів, ескалація яких в глобалізованому світі вже не є питанням часу і простору.

Посиленню ризиків релігійного конфлікту сприяє також проживання на території країни національних і релігійних меншин, які, опираючись асиміляції чи маргіналізації, намагаються у будь-який спосіб захистити і зберегти свою

⁸³² Федуняк С.Г. Європейські виміри безпеки на пострадянському просторі. Формування інтегрованої системи безпеки Заходу і Нових незалежних держав – Чернівці, 2005. – С. 143.

⁸³³ Там само.

⁸³⁴ Мотрошилова Н.В. Идеи единой Европы: философские традиции и современность. Ч.1. // Вопросы философии. – 2004. - № 11. – С. 3.

ідентичність. Вони дійсно здатні слугувати провідником напруженості, джерелом якого є події на їх історичній батьківщині або спорідненими етнічними групами та діаспорами в зарубіжжі.

Оскільки релігійні конфлікти є помітним дестабілізуючим чинником суспільного життя, остільки за своїми наслідками вони можуть нести реальну загрозу національним інтересам і національній безпеці держав і регіонів, стати причиною серйозних кризових явищ у зовнішніх стосунках. Держава не може обминати їх увагою, потураючи загрозам і проблемам, які хвилюють мільйони вірян. Тому релігійні конфлікти, з одного боку, з необхідністю набирають політичного виміру і змісту, а з іншого – стають об'єктом втручання з боку політичних суб'єктів. Ступінь, кваліфікованість і ефективність такого втручання – питання надто серйозні; будь-які помилки наближують небезпеку загострення релігійних протистоянь.

В умовах сучасних транзитних країн, де досі зберігається високий рівень політизованості різних сфер життя, а значна частина населення орієнтується на релігійні цінності, розраховувати на ізолюваність церкви від політики – марна справа. За висновком відомого українського релігієзнавця С.Здіорука, сьогодні може йтися «лише про мінімізацію деструктивного впливу політики на релігію, за якої конфесійні проблеми повністю не розчинялися б у суспільно-політичних, а самі церкви не перетворювалися на політичні організації»⁸³⁵.

3. Християнські чинники в долі демократії

Християнство та демократія в добу постсучасності, тобто критично-історичного філософського та теологічного ревізіонізму, виявляють всю повноту та неоднозначність зв'язків. Те, що раніше видавалося очевидним – позитивна спорідненість християнської віри та демократичних форм соціального життя - втрачає довіру. Справа не тільки в очевидній кризі обох, але й у взаємному розчаруванні та навіть *ressentiment*.

Спроби вивести генеалогію спільної кризи вказують на неможливість відмежування історичних ліній, а відтак актуальним завданням є не так критика демократії чи християнства в їх окремоті, як з'ясування характеру їх зв'язків, причин невдачі спільного проекту, недовершеності їх синтезу. Класичні праці М. Данилевського, О. Шпенглера, А. Тойнбі були спрямовані на критику західного християнства. Сучасні ж філософи постхристиянської доби, розібравшись з християнством, обирають предметом деконструкції ті демократичні форми, що сформувались на християнському Заході і в непрямий спосіб донині продовжують виконувати роль християнського суспільного вчення.

⁸³⁵ Здіорук С.І. Суспільно-релігійні відносини: виклики Україні XXI століття. – С. 444.