

УДК 271.2:321

DOI:10.53317/2786-4774-2021-1-8

Православ'я в процесі політичних трансформацій посткомуністичного простору

Анотація. У соціальних науках вважається загально визнаним, що від кінця 1970-х рр. світ стає свідком великого повернення релігії у світову політику і міжнародні відносини. Парадигмальні зміни у сприйнятті досі неоціненого виміру політичних процесів були викликані, серед іншого, цілою низкою подій, які маніфестували нову роль релігії в політиці. З-поміж цих подій – вибухове релігійне піднесення у країнах, де Православ'я є релігією більшості населення, яке почалося ще до розпаду СРСР та СФР Югославії.

Православ'я є релігією більшості у європейських 12 країнах, і всі вони (окрім Греції та Кіпру) є посткомуністичними державами. Під цим оглядом розмірковування над еволюцією Православ'я є значною мірою розмірковуванням над феноменом посткомуністичного політичного розвитку.

У статті розглядається контекст, в якому Православ'я надає посткомуністичним державам необхідний символізм, утворює спільне ідеологічне підґрунтя для лівих і правих, не лише колишніх комуністів і колишніх дисидентів, але й для великої частини колишнього „радянського народу”, який втратив відчуття належності й прагне винайти нову ідентичність. Православні церкви, які розглядають себе і сприймаються як

історичні охоронці народності, національних цінностей і, доволі часто, як гаранті самого існування нації, пропонують себе на роль головних акторів у процесі будівництва нових ідентичностей. Зокрема, Православ'я стає провідним рушієм пробудження колективної ідентичності для спільнот, які змагаються з „іншими”, особливо, якщо ті є носіями інших релігій. Це стає очевидним у цілій низці епізодів, які позначили ще першу посткомуністичну декаду. Військові конфлікти в колишній Югославії, на Північному Кавказі, у Закавказзі набули значної релігійної тональності; релігія швидко перетворилася на фактор національно-політичної мобілізації.

Водночас прагнення нових незалежних держав до здобуття незалежності їхніх церков від Москви і Белграда створило потужне геополітичне джерело напруги. Надання автокефалії Православній церкві України, яке зіткнулося зі жорстоким спротивом з боку Російської держави, засвідчило, по-перше, як далеко може зайти Росія для збереження еклезіального контролю над Україною. А також, по-друге, яку роль Православ'я як символічний та інституційний ресурс відіграє в сучасних політичних процесах.

Ключові слова: релігія і політика, Православ'я, посткомуністичні трансформації.

Віктор Єленський,
доктор філософських наук,
професор,
Інститут політичних і
етнонаціональних
досліджень ім. І. Ф. Кураса
НАН України
ORCID: 0000-0002-7902-9038
vloz2603@gmail.com

Viktor Yelenskyi,
Doctor of Philosophy,
Professor,
Kuras Institute of Political and
Ethnic Studies
of the National Academy of
Sciences of Ukraine
ORCID: 0000-0002-7902-9038
vloz2603@gmail.com

Eastern Orthodoxy in the processes of the post-communist political transformations

Abstract. It is a sort of truism in the social sciences that since the late 1970s the world has been witnessing the great return of religion into global politics and international relations. Paradigm shift in theorists' concepts and practitioners' perception of previously underestimated dimension were tremendously influenced by the chain of events signaled the new role of religion in politics, and among them by the explosive religious revival in countries where the Eastern Orthodoxy was the majority religion which started even well before the collapse of the USSR and Yugoslavia.

Eastern Orthodoxy is the major religious denomination in 12 European countries, all but two of which (Greece and Cyprus) are former communist states. In this perspective, reasoning over Orthodoxy's destiny is to greater extent reasoning over the post-communist political development as a phenomenon.

Article proves that Eastern Orthodoxy provided post-communist states with symbolism and common ideological ground for both leftists and rightists, former communists and former dissenters, and extended a symbolic framework to the so-called Soviet people who lost the sense of belonging and were searching for their new identity. Orthodox Churches that saw itself and were widely perceived as the historic repository of nationhood, national values, and, quite often, as the savior of a nation's very existence, suggested itself as a main actor in the process of new identity building. Orthodoxy became the primary vehicle for the awakening of collective identity for the groups surrounded by or competed with groups of different religions.

This trend was very clear in some of the episodes which marked the first post-communist decade. Conflicts in the former Yugoslavia, the northern Caucasus and Transcaucasia were given a strong religious emphasis and religion was rapidly turned into the factor of political and national mobilization.

At the same time, the aspiration of the newly independent states to gain the independence of their churches from Moscow and Belgrade has created an additional powerful geopolitical source of tension. While the process of bestowing Autocephaly to the Orthodox Church in Ukraine that met with fierce resistance from the Russian state, showed how far Russia could go to maintain ecclesiastical control over Ukraine. And also, what is the role of Orthodoxy as a symbolic and institutional resource in contemporary political processes.

Key words: religion and politics, Eastern Orthodoxy, Post-Communist transformations.

Постановка проблеми. Усвідомлення недооціненості релігії як символічного ресурсу політичних процесів, потужного чинника глобальних і регіональних трансформацій стає дедалі більш поширеним у соціальних науках зі середини 1990-х років [1]. Та після терористичних атак 11 вересня 2001 р. і розгортання четвертої, „релігійної”, за визначенням Д. Рапопорта [2], хвилі глобального тероризму визнання „повернення” релігії в політичну сферу й міжнародні відносини стає так само загальним, як і критика теорій секуляризації. Причому саме політологи починають відігравати все більш вагомую роль у вивченні ролі релігії в політичних процесах [3, с. 3]. Серед подій, які зумовили такий парадигмальний

зсув, стали Ісламська революція в Ірані 1978–1979 рр. [4, с. 176], піднесення політичного ісламу і його радикалізація [5, с. 1–8], потужна участь Католицької церкви у „третій хвилі демократизації” [6], наступ „християнських правих” і наростаючий вплив євангеліків на внутрішню і зовнішню політику США [7], євангелічний бум у Латинській Америці [8], хвиля політичного буддизму в Таїланді й на Шрі-Ланці [9, с. 109–129], відхід індійських націоналістів від секулярної моделі держави Джавахарлара Неру [10], а також релігійний підйом у країнах колишнього радянського блоку, який почався щонайменше за десятиліття до повалення Берлінського муру [11].

Активне вторгнення релігії та релігійних організацій у політику країн, де її, релігії, викорінення упродовж десятиліть було невіддільною складовою партійно-державної політики, викликало серйозний інтерес дослідників у багатьох країнах світу. Особливо це стосувалося впливу релігії на політичну поведінку населення, процеси націє- та державотворення, формування громадянського суспільства, законотворчість, зовнішню політику тощо окремих країн, де релігією більшості є Православ'я. Природно, що в центрі дослідницької уваги опинилися „гарячі теми”: Православ'я і війна в колишній Югославії [12], Православ'я і геополітика [13], Православ'я і глобалізація [14], Православ'я і безпека та міграційні процеси [15].

Між тим, питання про роль Православ'я у політичних процесах посткомуністичних країн, його вплив на будівництво новопосталих держав, на формування нових ідентичностей їхніх громадян, про (не)сумісність Православ'я з демократією і міжнародно визнаним розумінням прав людини та інші лишаються недостатньо дослідженими. Понад це, питання історії й канонічного права Православ'я, посилення/послаблення і характер впливу Православних церков на геополітичні процеси та зовнішньополітичне позиціонування держав стає полем гострої ідеологічної боротьби й серйозним епізодом інформаційних війн, але здебільшого все ще залишається за межами наукового дискурсу.

Отже, метою статті є компаративний аналіз впливу Православ'я – як етосу, символічного ресурсу та релігійно-інституційного комплексу – на посткомуністичний політичний транзит країн, де ця релігія сповідується більшістю населення.

Досягнення цієї мети потребуватиме виконання таких завдань: виокремлення й порівняння моделей державно-церковних відносин і релігійно-суспільної взаємодії, які склалися і функціонували у комуністичних країнах православної культури; з'ясування характеру й напрямів еволюції цих моделей у ході посткомуністичних політичних трансформацій; аналіз впливу відновлюваної інституційної структури, символічного ресурсу і соціального капіталу Православ'я на політичні процеси в посткомуністичних країнах; дослідження ролі Православ'я у геополітичних процесах та міжнародних відносинах на посткомуністичному просторі.

Православ'я і комуністичні режими: моделі адаптації

Православ'я є релігією більшості у дванадцяти європейських країнах, причому всі вони, окрім Греції та Кіпру, є країнами посткомуністичними –

це Білорусь, Болгарія Грузія, Північна Македонія, Молдова, Росія, Румунія, Сербія, Україна, Чорногорія. Але варіативність політик, здійснюваних комуністичними режимами в країнах, де більшість вірян належала до Православ'я, була більшою, ніж можна було б очікувати з огляду на загальні ідеологічні підвалини цієї політики, з одного боку, і детерміновані Православ'ям спільні риси політичної культури – з іншого. Хоча всі комуністичні режими почали свою політику у сфері державно-церковних відносин з конфіскації церковного майна, терору проти духовенства і парафіяльного активу, масових арештів і масштабних антирелігійних кампаній, з часом ці політики суттєво видозмінюються, стають набагато більш нюансованими та набирають специфічних рис для різних країн Другого світу.

У СРСР, де здійснювалося жорстке й антагоністичне відокремлення Церкви від держави, ця політика коливалася від знищення або ув'язнення більшої частини священства і переважної більшості єпископату [16, с. 171], а також всезагального закриття храмів до вмонтування „головної церкви” „головного народу” в систему ідеологічної індоктринації та політичної мобілізації [17]. Майже тотальний контроль над публічними виявами релігійного життя і обмеження його культурною сферою поєднувався з жорстокими репресіями проти релігійних дисидентів, створенням розгалуженої системи „подолання релігійності” та інструменталізацією Церкви для досягнення зовнішньополітичних цілей радянської політики [18].

При цьому важливо зазначити, що навіть в СРСР, з його суворо централізованою релігійною політикою, де-факто примирилися із тим, що не в змозі здійснювати одну й ту саму політику стосовно не тільки католицької Литви і мусульманського Узбекистану, але й щодо республік, де більшість віруючих становили православні. Понад це, навіть у межах однієї республіки влада вимушена була відступити перед серйозним спротивом, що його чинили хрущовській антицерковній кампанії кінця 1950-х – початку 1960-х рр. православні Західної України, й виконати план зі скорочення православної релігійної мережі вдвічі за рахунок східних областей УРСР [19].

На відміну від СРСР, де Російська і Грузинська православні церкви були позбавлені суб'єктності, Сербська православна церква (СПЦ) стала потужним актором політичних змін ще за часів соціалістичної Югославії. Її впливовість була зумовлена тим, що всередині 1960-х всі значні центри сербського великодержавного шовінізму, який Союз комуністів Югославії розглядав як серйозну загрозу, втратили свою значущість – усі, крім СПЦ. У пошуках балансу між інтересами найбільшої югославської нації та інтересами інших націй СФРЮ югославські комуністи щоразу стикалися з позицією СПЦ, яка виступала як головний виразник сербського націоналізму – у відносинах з Хорватією, у питаннях Косово, Чорногорії та автокефалії Македонської церкви [20].

Своєю чергою, після витриманого у ленінському дусі антирелігійного терору доби Народного Фронту в Румунії та Вітчизняного фронту в

Болгарії уряди цих країн встановлюють нерівноправні союзи зі „своїми” Православними церквами. Комуністичні лідери підкреслюють значення Православної церкви в історії своїх народів, їхній автокефальний статус розглядається як атрибут державності, а питання патріархального статусу Болгарської православної церкви (БПЦ) стає справою особливої уваги політбюро Болгарської компартії. Георгій Димитров виголошує промову з емблематичною назвою „Роль і завдання Болгарської православної церкви” – остання має зайняти своє місце в партійній політиці, стати „народно-республіканською церквою” і в усьому орієнтуватися на Російську церкву. Румунська ж православна церква (РумПЦ) у рамках політики румунізації й „особливого шляху” мобілізується на зміцнення румунського націоналізму, режиму особистої влади Ніколає Чаушеску та боротьбу з т. зв. „угорською загрозою” [21, с. 191–193, с. 279–280].

І, нарешті, особливу політику щодо Македонської православної церкви (МПЦ) здійснювало керівництво соціалістичної Македонії. На церковному Соборі, який у липні 1967 р. проголосив автокефалію МПЦ, були присутні члени уряду Македонії, керівник її компартії Крсте Чрвеновскі надіслав свої поздоровлення, митрополит Досифей був нагороджений орденом Югославського Прапора, офіційний Белград розцінював автокефалію МПЦ як торжество югославської моделі соціалістичного самоуправління. Однак СПЦ категорично відмовилася визнавати церковну незалежність Македонії. Боротьба за визнання автокефалії МПЦ залишилася ключовою проблемою церковної політики Македонської держави і після здобуття нею повної незалежності [22].

Вихід з „комуністичного полону”

Вихід Православних церков з „комуністичного полону” видавався стрімким, а повернення в публічну сферу – тріумфальним. Звичайно, цей тріумф затьмарювався для православних серйозними проблемами: зіткненням з Греко-католицькими церквами, які вийшли з підпілля в Україні та Румунії, стосовно сфер впливу і майна; з римо-католиками, яких православні звинувачували у прозелітизмі, та із закордонними місіонерами, до конкуренції з якими послаблені Церкви не були готові; звинуваченнями ієрархів у співпраці з КДБ та його відповідниками в інших країнах; а також розколами, найглибші з яких вразили Православні церкви в Україні та в Болгарії. Православ'я стало також потужним інструментом етнічної та політичної мобілізації під час війни у колишній Югославії. Сторони конфлікту, розділені за релігійними лініями, вдавалися до перетворення релігійно-ідеологічних конструктів (не лише, звісно, православних) на військово-політичні програми, насичували політику релігійними символами, риторикою й мотивацією [23, с. 235–286]. Понад це, священноначалля СПЦ намагалося представити війну як релігійну за своєю сутністю. У листі до предстоятелів помісних Православних церков (1992) Сербський патріарх Павло заявляв, що „причина конфліктів у Югославії, на Балканах загалом та в інших регіонах – це вперте прагнення Римської Церкви трактувати Балкани,

населені народами переважно православної релігії, як терен для місії” [24, с. 630]. Прикметно, що через більш ніж два десятиліття, у 2014 р., у листі до тих самих адресатів, таким саме способом намагався інтерпретувати російсько-українську війну патріарх Московський Кирил: „...представники Греко-католицької церкви та розкольніцьких громад, які виступали на київському Майдані, відкрито проповідували ненависть до Православної Церкви, закликали до захоплення православних святинь та викорінення Православ'я з території України. З початком же бойових дій уніати і розкольніки, які отримали до рук зброю, під виглядом антитерористичної операції почали здійснювати пряму агресію проти духовенства канонічної Української православної церкви” [25].

Разом із тим, суспільства надавали Церквам великий кредит довіри та сподівалися, що саме релігійні інститути, найменше пов'язані (принаймні у суспільній свідомості) з попередніми режимами, зможуть впоратися з проблемами, які цим режимам виявилися не до снаги. Бурхливо відновлюється церковна інфраструктура, будуються храми, відкриваються духовні навчальні заклади, розгортається місіонерська і євангелізаторська праця, розвивається богословська освіта, починається (хоча і не повсюдно) процес реституції церковної власності. Стрімко зросла кількість тих, хто декларував особисту релігійність і, ще більш помітно, православність [26]. Нерідко опитування виявляли, що питома вага православних перевищує питому вагу тих, хто вважав себе віруючим. Найбільш відомим з цієї когорти став президент Білорусі Олександр Лукашенко, який ідентифікував себе як „православного атеїста” [27].

Православні церкви, які були не в змозі в стислі терміни випрацювати власну „теологію посткомунізму”, наполягали на двох складових православного етосу: непорушності Святого Передання і нерозривного зв'язку із „землею і кров'ю” [14, с. 12]. Церковний дискурс підкреслює значення православності в обороні сербськості, болгарськості, російськості й т. д. перед викликами поглиблення процесів глобалізації, секуляризації, поглиблення євроінтеграції та висхідної релігійної конкуренції. В темі Православ'я і нація Православні церкви й надалі розвивають два принципи: кількісний і сутнісний. Це означає, що Православна церква спирається якщо не на повну підтримку, то на лояльність більшості населення країн православної культури і що бути грузином, молдаванином чи румуном означає бути православним за визначенням.

По суті справи, упродовж 1990-х рр. Православ'я намагалося – і часом зовсім небезуспішно – утвердитися як найбільш важливий, інколи навіть єдиний ключовий носій грузинської, сербської, македонської чи молдовської ідентичності та унікальний, закорінений у національній історії надійний охоронець традиції та історичної пам'яті. Щільна пов'язаність релігії, колективності, політики та культури робило і робить Православ'я природним носієм не лише національної ідентичності, але й нерідко залишає небагато простору для критичної дистанції стосовно націоналістичних та імперських

ідеологій. Часом деякі православні богослови підходять небезпечно близько до того, що може бути визначено як обожнення нації. Як писав митрополит Клузький РумПЦ Варфоломій (Ананія), нація є соціально-історичною та теологічною реальністю, і спасіння не може бути досягнутим індивідуально, а лише колективно, у національній спільноті [28, с. 1472].

Упродовж 1990-х рр. Православні церкви прагнуть повернути собі докомуністичні привілеї, закріплені законодавчо особливий статус, а також найбільш сприятливий, якщо не ексклюзивний, режим доступу до публічних інституцій – передовсім, до системи освіти, збройних сил та інших силових підрозділів, а також пенітенціарних закладів. Основні закони трьох посткомуністичних країн містять згадки про Православну церкву. Конституція Болгарії проголошує, що „Східне Православне християнство вважається традиційною релігією Республіки Болгарія” [29]; Грузії – що „Держава визнає особливу важливість Грузинської православної церкви в грузинській історії” [30] і Македонії – що „Македонська православна церква, інші релігійні об'єднання і релігійні групи відокремлені від держави і є рівними перед законом” [31]. Закон Республіки Сербія „Про Церкви і релігійні об'єднання” визначає, що „Сербська православна церква відіграла виключну історичну, державотворчу і цивілізаційну роль у формуванні, збереженні і розвитку ідентичності сербської нації” [32].

Згадка про „особливу роль Православ'я в історії Росії” міститься в преамбулі Закону РФ „Про свободу совісті та релігійні об'єднання” 1997 р., тоді як аналогічний закон Республіки Білорусь обіцяє регулювати взаємовідносини між державою і релігійними організаціями із врахуванням їхнього впливу на формування духовних, культурних і державних традицій білоруського народу [33].

До того ж Грузія і Білорусь [34] уклали спеціальні державні угоди зі „своїми” православними церквами. Причому в „Конституційній угоді між державою Грузія та Грузинською Автокефальною Православною Апостольською Церквою” (2002 р.) остання здобула визнання державою церковних шлюбів, звільнення духовенства від призову на військову службу, обов'язок держави щодо створення інституту військових капеланів, визнання дипломів духовних навчальних закладів, звільнення церковної маєтності від податку на землю і на майно, визнання церковним майном не лише діючі, але й недіючі культові споруди, їхні руїни, а також церковні цінності, що зберігаються в музеях, обіцянку часткової компенсації шкоди, заподіяної ГПЦ у XIX–XX ст., оголошення вихідними днів дванадесятих свят [35, с. 112–113]. Також у низці країн (Грузія [36, с. 71], Болгарія [37], Румунія [38], Сербія [39]) Православні церкви отримують пряме фінансування з державного бюджету, у тому числі на заробітну платню духовенства, утримання навчальних закладів та пам'яток історії й культури. В інших країнах, як-от в Росії, Православна церква отримує непряме державне фінансування – спонсорство з боку державних корпорацій, кошти на утримання державної власності, яка знаходиться у безоплатному користуванні церкви, на реалізацію спеціальних федеральних програм, президентські гранти [40].

Православ'я і політична боротьба у посткомуністичних країнах

Православ'я як значущий символічний ресурс і розгалужена інституційна структура за умов перевизначення ідентичностей, браку легітимності політичних еліт у новопосталих державах і ерозії старих інтеграційних механізмів набуває дедалі більшої привабливості учасників політичних процесів. Між ним розгортається і загострюється боротьба за освоєння цього ресурсу; водночас формуються християнські партії – демократичні, республіканські, соціалістичні, націоналістичні, які порівняно з докомуністичними часами виявляються незрівнянно слабше пов'язаними з різними течіями релігійно-суспільної думки й практики, передусім унаслідок своєї кон'юнктурності, аморфності і „недосамовизначеності”. У пострадянських країнах, де традиції християнської демократії та християнського соціалізму були знищені, так і не набувши значного розвитку, ці партії найчастіше ставали проектами політичних лідерів, що усвідомлювали привабливість християнських гасел, сподівалися на церковну підтримку у виборчому процесі і розглядали обрану політичну нішу як перспективну з огляду на піднесення релігійного життя. Хоча деякі з християнських партій здобували місця у національних парламентах (Християнсько-демократична національно-селянська партія Румунії у 1990–1996 рр., Християнсько-демократична народна партія Молдови у 1994–2005 рр., Християнсько-демократична партія Сербії у 2000–2007 рр., Народна партія Чорногорії 1990–2009 рр.), більшості цього не вдалося і вони або полишали політичну сцену, або розчинялися в інших партіях чи блоках. Однак релігія незмінно відігравала свою – більшу чи меншу – роль практично у всіх електоральних кампаніях, які відбувалися в країнах, де Православ'я є релігією більшості. Попри те, що церковні документи наголошували на партійній нейтральності „Церква є Боголюбським організмом, який не висловлює свою офіційну підтримку жодній партії чи особі” [41, с. 90], дуже часто преференції священноначалля були очевидні. Мало хто мав сумнів у тому, що церковна ієрархія виступала на боці Бориса Єльцина під час президентських виборів 1996 р. в Росії, Тіто Пентковського – на президентських виборах у Македонії 1999 р. [42, с. 108–110], Віктора Понти – на президентських виборах 2014 р. в Румунії [43, с. 49], Ігоря Додона – на президентських виборах в Молдові 2016 р. [44], не згадуючи вже про улесливу передвиборчу риторику патріарха Кирила на адресу В. Путіна („... ви працюєте як раб на галерах, з тією лише різницею, що у раба не було тієї віддачі, а у Вас дуже висока віддача”) [45].

Хоча менше ніж 12% опитаних 1998 р. у десяти посткомуністичних країнах (як православної, так і католицької домінуючих культур) вважали, що бути християнином означає голосувати за християнські партії, а майже 60% з цим взагалі не погоджувалися [46, с. 59], кореляція між релігійною належністю і електоральною поведінкою є очевидною. Україна, де прихильники УПЦ Московського патріархату частіше голосували за комуністів та Партію регіонів, а УПЦ КП та греко-католики – за партії національно-

демократичного спрямування, чи не найбільш релевантний тут приклад [47, с. 109; 48, с. 87].

Опитування, проведені у країнах, де Православ'я є домінуючою релігією, свідчать, що їхні громадяни не бажають розширення прямого впливу церковних діячів на політику, але великою мірою підтримують прагнення Православних церков бути промоутерами консервативного порядку денного і втримати суспільства від одностатевих шлюбів, абортів, толерантності стосовно нетрадиційної сексуальності, а також забезпечити якщо не монополію, то особливу позицію Церкви у визначенні норми та девіації у сфері моралі. Так чи інакше, але гомосексуальність засуджується всіма Православними церквами посткомуністичних країн. У 2012 р. Молдовська православна церква навіть жорстко виступила проти антидискримінаційного законодавства, ухвалення якого було умовою лібералізації візового режиму між Молдовою і ЄС. Православне духовенство виступило із заявою, в якій погрожувало позбавленням причастя і відлученням від Церкви, якщо політики, причетні до ухвалення закону, не скасують його [49, с. 149]. При цьому, 92% опитаних молдован вважають, що гомосексуальність не повинна сприйматися суспільством; серед грузинів таких 93%, росіян і українців – 86%, румунів – 85%, білорусів – 84%, сербів 75%, болгар – 61% (тоді як в Угорщині – 54%, Хорватії – 48%, Греції – 44%, Польщі – 41% [50, с. 107].

Підтримку також знаходять поширювані Православними церквами погляди на світовий устрій та міжправославну солідарність. Опитувані у 2017 р. в низці „православних” країн більше погоджуються із думкою, нібито „сильна Росія необхідна для того, щоби збалансувати вплив Заходу”, аніж з тим, що „щільна співпраця зі США й західними державами в інтересах нашої країни”: Сербія 80% проти 61%, Білорусь – 76% проти 56%, Молдова – 61% проти 54%, Болгарія – 56% проти 48% та 85% проти 55% в самій Росії [50, с. 127].

Великою мірою виняток серед посткомуністичних країн православної більшості становить Україна, де плюралізм і конкурентність є ключовими рисами релігійного ландшафту, національний міф не має жорсткої конфесійної прив'язки, а протистояння російській агресії багато у чому визначає колективний погляд на міжправославну солідарність. Так, лише 22% українців – найменше серед опитаних в усіх інших країнах православної більшості – вважають, що сильна Росія необхідна для збалансування західного впливу. І найменше – 38% вважають, що Росія має обов'язок захищати православних за межами своїх кордонів (так вважає 74% сербів, 69% греків, 65% румунів, 63% молдован, 62% білорусів і грузинів, 56% болгар і 72% самих росіян). Поділяють думку стосовно того, що домінуюча в країні Церква має отримувати державне фінансування, з-поміж опитаних у „православних країнах” вважають 82% грузинів, 62% молдован, 58% румунів і сербів, 53% болгар, 50% росіян, 44% білорусів і тільки 38% українців [50, с. 31, с. 101].

Україна має також один з найкращих серед посткомуністичних православних країн індекс, яким рейтинують рівень релігійної свободи – індекс урядового обмеження релігійної свободи (GRI). Для України у 2017 р.

він становив 2,6 (краще у Північній Македонії та Чорногорії – 2,2), тоді як для Грузії – 3,5, Сербії – 4,2, Молдови – 4,4, Румунії – 4,8, Болгарії – 5,3, Білорусі – 6,4, Росії – 8,1 [51, с. 94–95].

Викликом для Православних церков, їх відносин з державами та громадянськими суспільствами, викликом для всього православного етосу став процес європейської інтеграції, в який включилися і посткомуністичні країни „православної більшості”. Підготовка до вступу до Європейського Союзу Болгарії й Румунії супроводжувалася гарячими дискусіями щодо сутності європейських цінностей і їхнім збігом з цінностями та традиціями, виплеканими в річищі православних культур. На поверхню знов виринули антивестерністські сентименти, особливо помітні в болгарському православному середовищі. Ентузіазм і готовність збагатити європейську ідентичність „православним свідченням єдиного православного народу латинського кореня” в РумПЦ поєднувалися зі скептицизмом стосовно правових регулювань, які існують в Європейському Союзі, його секулярного характеру і високих стандартів у сфері прав людини [41, с. 54, с. 64].

Зрештою, Православні церкви попри численні зауваження й обумовлення стосовно свого бачення розширення Європейського Союзу вимушені були рахуватися із доброзичливим щодо ЄС суспільним консенсусом.

Православ'я і геополітика

Удержавлення націй колишніх СРСР та Югославії, чия історія тісно пов'язана з Православ'ям, поставило на порядок денний питання про незалежність їхніх Православних церков. Хоча православні богослови переконливо доводять, що Православна церква є єдиною Церквою, а не конфедерацією або навіть федерацією церков [52], помісність лишається одним з небагатьох неоскаржуваних принципів православної еклезіології. Автокефалії, які дарувалися Православним церквам Греції, Сербії, Румунії, Болгарії, Польщі, Албанії, Чеських земель і Словаччини, а раніше – Московського царства, обґрунтовувалися, по суті справи, політично: утворенням цими націями суверенної держави. Втрата державності, як це було в історії Сербії та Грузії, призводила і до втрати церковної незалежності [53, с. 4–16, с. 78–93, с. 264–275, с. 281–290, с. 451–452, с. 472–482, с. 559–570]. Тому питання набуття або відновлення автокефалії (чи автономії, як у випадку з Естонською апостольською православною церквою) опинилося в центрі церковної політики Києва, Скоп'є, Таллінна, Кишинєва вже на самому початку 1990-х рр.; після 2006 р. до них приєдналася і Подгориця. Ці прагнення очікувано зіткнулися зі жорстким спротивом з боку Москви і Белграда. Якщо еліта новопосталих держав розглядала Православ'я як важливий фактор формування нації та державного будівництва, зміцнення суверенітету та політичної підсилюваності, колишні метрополії зверталися до нього за поновленням контролю над колишніми провінціями, легітимації своїх месіанських доктрин та зовнішньополітичних претензій. Москва оголошує Православ'я „невіддільною частиною зусиль з утвердження самобутньої ролі Росії на світовій арені” [54], а потім на ключовий ідеологічний конструкт у протистоянні із Заходом. Путін говорить, що Православ'я ближче до ісламу, ніж до католицтва [55], а

міністр закордонних справ РФ С. Лавров – що Росія повертається до своїх традиційних цінностей, які вкорінені у Православ'ї, і внаслідок цього стає менш зрозумілою Заходові, ніж це було у радянський час [56].

Від початку 2000-х перетворення Російського православ'я і як символічної, і як інституційної структури на інструмент досягнення тактичних і стратегічних цілей російської зовнішньої політики відбувається дедалі більш агресивно. Особливу роль у цьому відіграв 16-й патріарх Московський і всієї Русі Кирил, обраний предстоятелем РПЦ у 2009 р. Саме патріарх Кирил ревіталізував концепцію „русского мира” і перетворив її на геополітичну доктрину, де згуртований „русский мир” має „стати сильним суб'єктом глобальної світової політики, сильнішим за всі політичні альянси”. Патріарх Кирил, далі, також заявив безапеляційну претензію на всеправославне лідерство і навіть спробував обґрунтувати це історичними й канонічними аргументами. Зокрема, Кирил оголошує Росію „законною спадкоємицею Візантії”, заявляє, нібито після свого заснування Московський патріархат є одним з членів „пентархії” – системи управління нерозділеної Церкви п'ятьма патріархатами, яка склалася у VI ст. н. е. і до якої Москва просто не могла мати якоесь відношення, – і, нарешті, що Московський патріархат є „наднаціональним”, на відміну від „національних патріархатів” – Болгарського, Сербського, Румунського [57].

У боротьбі за лідерство у православному світі Московська патріархія спирається на послідовну підтримку Російської держави, але очікувано натрапила на жорсткий спротив з боку Константинопольського (Вселенського) патріарха, чия першість серед Православних церков зафіксована Вселенськими Соборами I тисячоліття. Богословська полеміка щодо змісту першості Константинополя з Москвою має тривалу історію і у гранично спрощеному вигляді може бути представленою як обґрунтування першим своєї особливої місії служіння в Православній церкві і редукція цієї місії до суто ритуальних значень останньою [58].

Хоча нерідко окремі Православні церкви мають регіональні амбіції (як-от, Румунська церква стосовно Молдови і Північної Буковини), прагнуть утримати у своїй орбіті церкви незалежних держав, які (церкви) самі прагнуть незалежності (як-от, Сербська церква стосовно Македонської церкви) чи невдоволені своїм місцем у православних диптихах – своєрідних табелях про ранги (наприклад, Кіпрська церква), лише Константинополь і Москва почуваються геополітичними гравцями й гостро конкурують не тільки в Європі, але й в Америці, Африці й в Азії. Причому у ХХ–ХХІ століттях „українське питання” постійно перебувало у центрі цієї конкурентної боротьби. Ситуація загострювалася у 1924 р., коли Константинополь надав автокефалію Православній церкві Польщі, три чверті вірних якої тоді становили етнічні українці; у 1971 р., коли Вселенський патріархат поздоровив Сьомий Собор Української православної церкви у США на чолі з митрополитом Мстиславом (Скрипником); у 1990–1995 рр., коли Константинополь прийняв у свою юрисдикцію УПЦ в Канаді та УПЦ у США й діаспорі.

Але, у кожному разі, відкрито оскаржувати першість Константинополя у Повноті Православ'я, починаючи від ранньомодерної доби, не наважувалися ані Московські великі князі, ані Російські імператори. Лише два російські лідери – Й. Сталін та В. Путін – пішли на такий крок.

Зусилля Вселенської патріархії зі скликання Великого і Святого Собору Православної церкви, остання фаза підготовки до якого тривала щонайменше сто років [59] і який мав, крім усього іншого, закріпити Константинопольську першість, та зусилля Московської патріархії, спрямовані на зрив Собору якраз через небажання підсилення конкурента, відкрили найгостріший етап московсько-константинопольського протистояння. Собор відбувся у червні 2016 р. на Криті без участі Російської, а також Антиохійської, Болгарської та Грузинської православних церков [60].

Прагнення Москви до беззастережного лідерства серед православних народів об'єктивувалося в створенні Міжпарламентської асамблеї Православ'я (1993 р.), де Росія обумовила для себе особливий статус як „єдина православна держава – член Ради Безпеки ООН”. Водночас одним з ключових елементів російської „православної політики” стає консолідація еклезіальної влади і знищення елементів автономії православних структур у пострадянських країнах – Білорусі, Молдові [61], країнах Балтії. На початку 1996 р. РПЦ розірвала на пів року євхаристичне спілкування з Константинопольською церквою у зв'язку з відновленням нею у своєму складі автономної Естонської православної церкви, яка існувала у міжвоєнний період і була поглинута РПЦ після окупації Естонії. Багато хто розцінив це тоді як сигнал: якщо РПЦ так змагається за 86 парафій в Естонії, то у боротьбі за контроль над понад десятьма тисячами православних громад в Україні вона (і Російська держава) не зупиняться ні перед чим. Практично одночасно Московська патріархія заявляє про відмову навіть обговорювати саму можливість автокефалії для Православної церкви в Україні. (Власне, саме діяльність патріарха щодо „найближчих сусідів” Росії Путін назвав на початку 2012 р. „одним з дуже важливих елементів нашої зовнішньої політики”) [62].

Неможливість української автокефалії (яку теоретично не відкидав його попередник патріарх Алексій II) патріарх Кирил пояснює доктриною „русского мира”, невідокремною складовою якої має назавжди залишатися Київ. „Іноді нам ставлять за приклад інші країни: в Чехії й Словаччині автокефальна Церква, в Албанії – автокефальна Церква. Але Чехія і Словаччина ні для кого не були Єрусалимом і Константинополем! І Тирана ні для кого не була духовним центром всієї Церкви! А Київ – це наш Єрусалим і наш Константинополь, це серцевина нашого життя!” [63].

Надалі патріарх продовжує наполягати на цьому конструкті, закликає українців переглянути вибір, який вони зробили 1991 р., та підносить саму модальність підпорядкованості українського Православ'я російському до рівня церковної доктрини [64].

З початком російської агресії проти України Московська патріархія легітимізує мілітаристсько-шовіністичний, антизахідний і антиукраїнський

дискурси кремлівської пропаганди. Священнослужителі РПЦ беруть безпосередню участь в окупації українських земель, священноначалля Української православної церкви Московського патріархату стає одним з найбільш організованих центрів просунення російських нарративів з-поміж офіційно діючих в Україні. Це призводить до інтенсифікації зусиль політичного керівництва України у справі унезалеження православних структур в Україні від Москви, які (зусилля) докладали свого часу й Адміністрації Президентів України Л. Кравчука, Л. Кучми [65] та В. Ющенко. У 2018 р. для розв'язання цієї проблеми, яка вважалася нерозв'язною, нарешті відкрилося вікно можливостей. Президент [66], уряд і Верховна Рада України [67] були одностайні у своєму прагненні зробити все можливе для усамостійнення Православної церкви в Україні, а Вселенський патріарх Варфоломій, який, подібно до своїх попередників, ніколи не визнавав легітимність анексії Київської митрополії Московським патріархатом у XVII ст. [68], отримав належні аргументи для рішучих дій на українському напрямі. Крім одностайності української влади, ними стали прохання всіх архієреїв невизнаних православних церков, збройна агресія Росії проти України, яка шокувала патріарха, безперестанні атаки на Константинопольську церкву і її предстоятеля з боку Російської держави й Церкви, доброзичливий нейтралітет Туреччини [69] і підтримка автокефалізації українського Православ'я адміністрацією США [70].

Після того як в російському керівництві усвідомили, що Московська патріархія не в змозі зупинити надання автокефалії Православній церкві в Україні наявними в неї ресурсами, державні структури розгорнули масштабну і дуже агресивну кампанію протидії цьому процесові. Були застосовані зовнішньополітичне відомство, дипломатичні представництва в різних країнах, спецслужби, а також кібернетичні засоби. Коли ж Вселенська патріархія розпочала фіналізацію процедури надання автокефалії Православній церкві України, В. Путін скликав Раду безпеки РФ для обговорення української церковної ситуації [71]. Хоча доручення, які були дані в ході її обговорення, і не оприлюднювалися, уявлення про їхній характер дають наступні кроки російської церковної політики. Ними стали brutальні напади на Константинопольську церкву і її предстоятеля [72], у тому числі відверто хамські – з боку самого Путіна [73], спроби ізоляції Вселенського патріархату, а коли це не вдалося – то підкупу Помісних Православних церков в обмін на невизнання Православної церкви України, намагання дискредитувати ПЦУ та її предстоятеля.

Надання автокефалії Православній церкві України стало надзвичайно важливою подією для тих православних українців, яких роками таврували як „безблагодатних розкольників”, суттєво змінило ситуацію у Вселенському православ'ї й було розцінено найвпливовішими світовими медіа як геополітична перемога України [74–77].

Підсумкові зауваги

Потужне повернення релігії у глобальну політику і міжнародні відносини зняло з порядку денного питання, яке нібито поставив союзникам Сталін у

відповідь на їхню пропозицію долучити Папу Римського до обговорення післявоєнного облаштування Європи: „Скільки дивізій має Папа?” Як написав з цього приводу Пулітцерівський лауреат Чарльз Краутгаммер, Сталін спитав таке, бо не знав Папу Івана Павла II. Тобто, не знав, що Іван Павло II стане однією з тих постатей, які змінять світ наприкінці ХХ ст., не уявляв, яких мобілізаційних можливостей здатна набирати релігія, як сильно вона може впливати на політику і культуру [78].

Православ'я, з приводу відсталості, нездатності до реформування, несумісності з демократією і сервільності служителів якого було написано чимало томів, опинилося не в усіх, але в багатьох країнах в умовах поширення демократичних свобод, зміцнення демократичних інститутів і послаблення державного протекціонізму.

Православні церкви відіграли свою – різну для різних країн, але все ж суттєву роль у процесах політичних трансформацій, державному будівництві, формуванні нових ідентичностей. Особливо відчутним ця роль виявлялася для новопосталих держав, в умовах військових конфліктів та/або міждержавних протистоянь, а також для тих суспільств, де етнічні та конфесійні рамки повністю або майже повністю збігаються і релігія була потужним фактором націєтворення. Своєю чергою, посткомуністичний транзит став для цілої низки Православних церков Європи важливим, але дуже болісним етапом подолання ілюзій щодо можливостей повної реставрації свого „докомуністичного” статусу.

Водночас у парадоксальний спосіб, попри серйозне зменшення ролі релігії у повсякденному житті жителів практично всіх європейських країн упродовж останнього сторіччя, вона відіграє більшу роль в політиці і міждержавних відносинах, ніж сто років тому. Попри всі відмінності політики, що її здійснювали упродовж тридцяти останніх років президенти України, неможливо уявити, щоби хтось з них, подібно до Володимира Винниченка, заявив, що він принципово не визнає Церкви, або, як Михайло Грушевський, кинув своє: „Обійдемося без попів!” [79]. Ці трансформації пов'язані з глобалізацією, яка, ущільнюючи світ, веде до спротиву уніфікації та до постання ідентичностей, а також падіння „великих ідеологій” ХХ ст., які самі хотіли бути релігією. Посткомуністична історія Православ'я – це активне включення у внутрішньополітичні процеси й геополітику, боротьба за відновлення свого статусу й впливу та прагнення винайти адекватні відповіді на виклики секуляризації, глобалізації й „революції прав людини”. До Православних церков прийшло покоління міленіалів, для частини якого православний обрядово-культовий комплекс інтерналізується у спосіб життя, а не постає компенсацією втраченої або невизначеної ідентичності. Але національно-територіальний принцип облаштування Православної Повноти, надтісний, часом нерозривний зв'язок „віри, землі та крові” робить Православ'я важливим фактором етнополітичної мобілізації та національної підкріплюваності. Православні церкви захищають „свої” держави на зовнішній арені, навіть якщо мають з ними неподоланні розбіжності з питань внутрішньої політики. Деякі з них розглядають націоналізм або навіть

імперіалізм саме як еклезіологічні [80, с. 43–44], а не зовнішні щодо Церкви підвалини. За цих умов передбачення стосовно приватизації Православ'я, зміщення його у сферу особистих значень та поступової деполітизації залишаються несправданими.

Бібліографічні посилання

1. The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics / Ed. Peter L. Berger. Washington, Grand Rapids : Ethics and Public Policy Center / Wm. B. Eerdmans Publishing, 1999. 143 p.
2. Rapoport David C. Some General Observation on Religion and Violence. *Journal of Terrorism and Political Violence*. 1991. Vol. 3. № 3. P. 118–139.
3. Potz Maciej. *Political Science of Religion. Theorising the Political Role of Religion*. New York : Palgrave Macmillan, 2020. 187 p.
4. Salehi M. M.. *Insurgency through Culture and Religion: The Islamic Revolution of Iran*. New York : Praeger Publishers, 1988. 196 p.
5. Akbarzadeh Shahram. The paradox of political Islam. *Routledge Handbook of Political Islam*. Edited by Shahram Akbarzadeh. New York : Routledge, 2012. P. 1–8.
6. Гантінгтон Семюель. Релігія і третя хвиля. Релігійна свобода і права людини. Т. 1: Богословські аспекти. Львів : Свічудо, 2000. С. 19–25.
7. Amstutz Mark R. *Evangelicals and American foreign policy*. New York, Oxford University Press, 2014. 260 p.
8. *Conversion of a Continent. Contemporary Religious Change in Latin America*. Edited by Timothy J. Steigenga and Edward L. Cleary. Rutgers State University Press, 2007. 290 p.
9. Swearer Donald K. *The Buddhist world of Southeast Asia*. Albany : State University of New York Press, 2010. 304 p.
10. Anustup Basu. *Hindutva as political monotheism*. Durham : Duke University Press, 2020. 285 p.
11. Yelensky Viktor. The Revival before the Revival: Popular and Institutionalized: Religion in Ukraine on the Eve of the Collapse of Communism. *State Secularism and Lived Religion in Soviet Russia and Ukraine*. Edited by Catherine Wanner. New York : Oxford University Press, 2012. P. 302–330.
12. Mojzes Paul. *Yugoslavian Inferno. Ethnoreligious Warfare in the Balkans*. London : Bloomsbury Academic, 2016. 288 p.
13. Nate Silviu, Buda Daniel. Eastern European Geopolitics and Ecclesial Autocephaly for the Ukrainian Orthodox Church: A Hard Way for Ukraine. *Teologia*. 2019. Vol.80 (3). P. 11–38.
14. *Eastern Orthodoxy in a Global Age: Tradition Faces the 21st Century*. Eds. Victor Roudometof, Alexander Agadjanian, and Jerry Pankhurst. Walnut Creek, CA : AltaMira Press, 2006. 280 p.
15. Leustean N. Lucian. *Forced Migration and Human Security in the Eastern Orthodox World*. New York : Routledge, 2020. 311 p.
16. Поспеловский Д. В. *Русская православная церковь в XX веке*. Москва : Республика, 1995. 511 с.
17. Kalkandjieva Daniela. *The Russian Orthodox Church, 1917–1948. From decline to resurrection*. New York : Routledge, 2015. 374 p.
18. *Religion and Soviet Foreign Policy: A Functional Survey. Religion and Atheism in the USSR and Eastern Europe*. Eds. Bohdan R. Bociurkiw and John W. Strong. Macmillan Press, 1975. P. 171–189.

19. Центральний державний архів вищих органів влади і управління України. Ф. 4646. Оп. 1. Спр. 433. Арк. 1, таблиця.
20. Radić Radmila and Vukomanović Milan. Religion and Democracy in Serbia since 1989: The Case of the Serbian Orthodox Church. Religion and Politics in Post-Socialist Central and Southeastern Europe. Challenges since 1989. Edited by Sabrina P. Ramet. New York : Palgrave, 2014. P. 180–212.
21. Ramet Sabrina P. Nihil Obstat Religion, Politics, and Social Change in East-Central Europe and Russia. Durham & London : Duke University Press, 1998. 440 p.
22. Zdravkovski Aleksander and Morrison Kenneth The Orthodox Churches of Macedonia and Montenegro: The Quest for Autocephaly. Religion and Politics in Post-Socialist Central and Southeastern Europe. Challenges since 1989. Edited by Sabrina P. Ramet. New York : Palgrave, 2014. P. 240–262.
23. Velikonja Mitja. Religious separation and political intolerance in Bosnia-Herzegovina. College Station : Texas A&M University Press, 2003. 365 p.
24. Вайгель Джордж. Свідок надії. Життєпис Папи Івана-Павла II. Львів : Видавництво Українського католицького університету, 2011. 986 с.
25. Обращение Святейшего Патриарха Кирилла к Предстоятелям Поместных Православных Церквей в связи с ситуацией на Украине. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3704024.html> (дата звернення: 30.01.2021).
26. Blagojevic M. Desecularization of Contemporary Serbian Society. Religion in Eastern Europe. 2008. Vol. 27. Issue 1. P. 37–50.
27. Лукашенко всего лишь хотел сказать, что он „малопрактикующий” верующий, отметил глава БПЦ. URL: http://belapan.com/archive/2014/05/13/media_ravel_v7/ (дата звернення: 30.01.2021).
28. Stan L., Turcescu L. The Romanian Orthodox Church and Post-communist Democratization. Europe-Asia Studies. 2000. Vol. 52. Issue 8. P. 1467–1488.
29. Constitution of the Republic of Bulgaria. URL: <http://ilo.org/dyn/natlex/docs/ELECTRONIC/26650/72971/F7039954/BGR26650%20En%202007.pdf> (дата звернення: 30.01.2021).
30. Constitution of Georgia. URL: <http://parliament.ge/uploads/other/28/28803.pdf> (дата звернення: 30.01.2021).
31. Constitution of the Republic of North Macedonia. URL: https://www.sobranie.mk/the-constitution-of-the-republic-of-macedonia-ns_article-constitution-of-the-republic-of-north-macedonia.nspх (дата звернення: 30.01.2021).
32. Act on Churches and Religious Communities. URL: https://www.legislationline.org/download/id/6643/file/Serbia_law_on_churches_religious_communities_2006_en.pdf (дата звернення: 30.01.2021).
33. Федеральный закон от 26 сентября 1997 г. № 125-ФЗ „О свободе совести и о религиозных объединениях” (с изменениями и дополнениями). URL: <http://base.garant.ru/171640/> (дата звернення: 30.01.2021).
34. Соглашение о сотрудничестве между Республикой Беларусь и Белорусской Православной Церковью. URL: <http://exarchate.by/resource/Dir0009/Dir0015/> (дата звернення: 30.01.2021).
35. Siarei Anoshka. Georgian Orthodox Church and Georgian Society in the 20th-21st centuries. Poland-Georgia. Society – culture – faith – history edited by Aldona Maria Piwko. Warsaw–Tbilisi : Institute of Dialogue with Cultures and Religions, Cardinal Stefan Wyszyński University, 2018. P. 101–120.
36. Janelidze Barbare. Secularization and desecularization in Georgia. State and church under the Saakashvili government (2003–2012). Religion, Nation and Democracy

in the South Caucasus. Edited by Alexander Agadjanian, Ansgar Jödicke and Evert van der Zweerde. New York : Routledge, 2015. P. 63–81.

37. Bulgaria's government approves additional 20.7M leva subsidy for Orthodox church, Muslims. Sofia Globe. April 24, 2019 URL: <https://sofiaglobe.com/2019/04/24/bulgarias-government-approves-additional-20-7m-leva-subsidy-for-orthodox-church-muslims/> (дата звернення: 29.01.2021).

38. Mirchea Cricovean. The Financing the Church, a Widely Debated Issue. Practical Application of Science. 2014. Vol.II. Issue 1 (3). P. 155–163.

39. Bjelotomic Snezana. How the Serbian State finances the Orthodox Church? Serbian Monitor 08/11/2019. URL: <https://www.serbianmonitor.com/en/how-the-serbian-state-finances-the-orthodox-church/> (дата звернення: 30.01.2021).

40. Расследование РБК: на что живет церковь. URL: <https://www.rbc.ru/investigation/society/24/02/2016/56c84fd49a7947ecbff1473d> (дата звернення: 30.01.2021).

41. Velicu Adrian. The Orthodox Church and National Identity in Post-Communist Romania. New York : Palgrave, 2020. 173 p.

42. Kosta Milkov The Gospel and Politics: Transforming Grace for Transformed Society? Politicization of Religion, the Power of State, Nation, and Faith The Case of Former Yugoslavia and its Successor States. Edited by Gorana Ognjenović and Jasna Jozelić. New York : Palgrave, 2014. P. 95–114.

43. Lucian Cîrlan. 'Proud to be Orthodox'. Religion and politics during the 2014 presidential elections in Romania. Orthodox Religion and Politics in Contemporary Eastern Europe. On Multiple Secularisms and Entanglements. Edited by Tobias Köllner. New York : Routledge, 2019. P. 37–54.

44. Политизированная церковь Молдовы. Zdiarul de garda. 11.11.2016. URL: <https://www.zdgm.md/ru/?p=6671>

45. Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на встрече председателя Правительства РФ В. В. Путина с лидерами традиционных религиозных общин России 8 февраля 2012 г. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2004759.html> (дата звернення: 30.01.2021).

46. Tomka Miklos. Religion, Church, State and Civil Society in East-Central Europe. Church-State Relations in Central and Eastern Europe. Cracow, 1999. P. 51–69.

47. Sarah Birch. Elections and Democratization in Ukraine. New York : Palgrave, 2000. 212 p.

48. Brik Timofii. Electoral Effects of the Tomos. Baltic Worlds. From the Centre for Baltic and East European Studies (CBEEES), Södertörn University. August 2020. Vol. XIII: 2–3. P. 84–91.

49. Romanita Iordache. The dichotomy between Europeanisation and the revival of Moldovan Orthodoxy. The strategy of the Moldovan Orthodox Church in relation to equality legislation. Orthodox Religion and Politics in Contemporary Eastern Europe. On Multiple Secularisms and Entanglements. Edited by Tobias Köllner. New York : Routledge, 2019. P. 148–155.

50. Religious Belief and National Belonging in Central and Eastern Europe National and religious identities converge in a region once dominated by atheist regimes. Washington, DC : Pew Research Center, 2017. 176 p.

51. A Closer Look at How Religious Restrictions Have Risen Around the World. Washington, DC : Pew Research Center, 2019. 126 p.

52. Говорун Кирило, о. Риштовання Церкви: в бік постструктуральної еклесіології. Київ : Дух і Літера, 2019. 312 с.

53. The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity, ed. by John Anthony McGuckin. Vols. I-II, Wiley-Blackwell Publishing, 2011. 593 p.

54. Выступление министра иностранных дел Российской Федерации И. С. Иванова на VIII Всемирном Русском Народном Соборе. Свято-Троїцька Сергієва Лавра. 3 февр. 2004. URL: <http://www.mospat.ru/archive/6352.html> (дата звернення: 30.01.2021).

55. Путин: Православие ближе к исламу, чем к католицизму. URL: <https://islamnews.ru/news-putin-pravoslavie-blizhe-k-islamu-chem-k-katolicizmu> (дата звернення: 30.01.2021).

56. Запад отдаляется от России из-за ее возврата к православию, считает Лавров. URL: <http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=55525> (дата звернення: 30.01.2021).

57. Святейший Патриарх Кирилл: „Украинская Православная Церковь обладает духовной силой и способностью объединять весь народ, и то, что я вижу здесь, общаясь с людьми, меня в этом убеждает”. URL: <https://pravoslavie.ru/31376.html> (дата звернення: 30.01.2021).

58. Dragas Alexander G. The Constantinople and Moscow Divide. Troitsky and Photiades on the Extra-Jurisdictional Rights of the Ecumenical Patriarchate. *Θεολογία*. 2017. Vol 88. (4). P. 135–190.

59. Гусев Андрей. Из истории подготовки Всеправославного Собора. Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 1. (34). С. 127–164.

60. Великий і Святий Собор Православної Церкви (Крит, 2016). Документи. Київ : Дух і Літера, 2016. 112 с.

61. Solik Martin; Baar Vladimír. The Russian Orthodox Church: An Effective Religious Instrument of Russia's „Soft” Power Abroad. *Acta Politologica*. 2019. Vol. 11. No. 3. P. 13–41.

62. Стенограмма начала встречи Святейшего Патриарха Кирилла с председателем Правительства РФ В. В. Путиным 1 февраля 2012 года. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1992234.html> (дата звернення: 30.01.2021).

63. Патриарх Кирилл: Призывы к автокефалии основаны исключительно на политических аргументах. URL: https://ruskline.ru/news_rl/2009/07/30/patriarh_kirill_prizvyv_k_avtokefalii_osnovany_isklyuchitel_no_na_politicheskikh_argumentah/ (дата звернення: 30.01.2021).

64. Речь патриарха Кирилла на телеканале „Интер” 28 июля 2009 года. URL: <http://www.youtube.com/watch?v=WSWAeCAi-jk> (дата звернення: 30.01.2021).

65. Кучма Л. Нетлінні і вічні християнські цінності : Виступ-привітання Президента України на урочистій академії, присвяченій 2000-літтю Різдва Христового. Урядовий кур’єр. 2000. 25 січня.

66. Порошенко проситиме Варфоломія визнати Українську помісну автокефальну церкву. URL: <https://www.pravda.com.ua/news/2018/04/17/7177939/> (дата звернення: 30.01.2021).

67. Верховна Рада підтримала звернення Президента до архієпископа Константинополя, Вселенського патріарха Варфоломія із проханням видати Томос щодо автокефалії православної церкви в Україні. URL: <https://www.ukrinform.ua/rubric-politics/2444880-rada-pidtrimala-zvernenna-pro-avtokefaliu-dla-upc.html> (дата звернення: 30.01.2021).

68. Вселенський Престіл і Церква України: документи свідчать. URL: https://www.patriarchate.org/theological-and-other-studies/-/asset_publisher/GovONi6kliut/content/o-oikoumenikos-thronos-kai-e-eklesia-tes-oukranias-omiloun

ta-keimena?_101_INSTANCE_GovONi6kliut_languageld=uk_UA (дата звернення: 30.01.2021).

69. Kokkinidis Tasos. Ecumenical Patriarch Bartholomew Meets Turkish Leader. URL: <https://eu.greekreporter.com/2018/04/25/ecumenical-patriarch-bartholomew-meets-turkish-leader/> (дата звернення: 30.01.2021).

70. Волкер: США підтримують прагнення українців мати єдину помісну церкву. URL: <https://www.pravda.com.ua/news/2018/10/12/7194941/> (дата звернення: 30.01.2021).

71. Путин обсудил с Совбезом положение Русской церкви на Украине. URL: <https://ria.ru/20181013/1530584261.html> (дата звернення: 30.01.2021).

72. Sotiropoulos Evagelos. How Russia's Information Warfare Targets the Church of Constantinople. URL: <https://publicorthodoxy.org/2018/01/29/russian-information-war-constantinople/> (дата звернення: 30.01.2021).

73. Путин уличил Вселенского патриарха в жажде наживы на Украине. URL: https://lenta.ru/news/2018/12/20/putin_црц/ (дата звернення: 30.01.2021).

74. Gall Carlotta. Ukrainian Orthodox Christians Formally Break From Russia. New York Times. Jan. 6, 2019.

75. 'Patriarch von Konstantinopel erkennt Spaltung der orthodoxen Kirche an'. URL: <http://www.spiegel.de/politik/ausland/patriarch-von-konstantinopel-erkennt-neue-orthodoxe-kirche-der-ukraine-an-a-1246587.html> (дата звернення: 30.01.2021).

76. 'Iglesia Ortodoxa de Ucrania se separa de la de Rusia'. URL: <http://elestimulo.com/blog/iglesia-ortodoxa-de-ucrania-se-separa-de-la-de-rusia/> (дата звернення: 30.01.2021).

77. 'Nasce la Chiesa ortodossa ucraina, firmato a Istanbul il decreto dell'autocefalia'. URL: <https://www.lastampa.it/2019/01/07/vaticaninsider/nasce-la-chiesa-ortodossa-ucraina-bartolomeo-firma-a-istanbul-il-decretodellautocefalia-> (дата звернення: 30.01.2021).

78. Krauthammer Charles. Pope John Paul II. Washington Post. 2005. April 3.

79. Ульяновський Василь. Церква в Українській Державі 1917–1920 рр. (Доба Української Центральної Ради). Київ : Либідь, 1997. 196 с.

80. Guglielmi Marco. The Romanian Orthodox Church, the European Union and the Contention on Human Rights. Religions. 2021. 12 (1), 39. DOI: <https://doi.org/10.3390/rel12010039>

Стаття надійшла до редакції 31.01.2021