

льшого вивчення соціальної дистанції між віковими групами, зокрема її регіональної, класової, етнічної обумовленості. Доречним буде аналіз соціальної дистанції в міжнаціональному розрізі, що дозволить виявити національно (культурно та інституціонально) обумовлені моделі соціальних нерівностей за віком та моделі соціальних відносин між віковими групами. Результати такого дослідження можуть прислужитися регулюванню соціальної політики щодо молоді й старших вікових груп, спрямованого на підвищення солідарності в суспільстві.

1. Бурдые П. Социология политики – М.: Socio-Logos, 1993. – 336 с.
2. Готов М.Б. Поколение как категория социологии // Социологическое исследование. – 2004. – № 10. – С. 42–48.
3. Зиммель Г. Социальная дифференциация. (Социологические и психологические исследования). Изб.: том 2: Созерцание жизни. – М.: Юрист, 1996. – 607 с.
4. Иващенко О.В. Статусные неравенства: эффект возраста // Новые социальные неравенства / Под ред. С.А. Макеева. – К., 2006. – С. 254–269.
5. Парк Р. Этикет расовых отношений на юге / перевод с англ.

В.И. Ильина // Park R.E. Race and Culture. – N.Y.: The Free Press. – 1950. – P. 256–260. – Режим доступа: <http://socnet.narod.ru>
6. Сорокин П. Социальная стратификация и мобильность. Человек. Цивилизация. Общество. – М.: Политиздат, 1992. – С. 295–424.
7. Abrams D. (Principal Coordinator) Experiences and Expressions of Ageism: Module template with background information, survey questions / ESS Round 4 / Application Form, 2007. – Режим доступа: <http://www.europeansocialsurvey.org>.
8. Bogardus E.S. Measuring Social Distances. // Journal of Applied Sociology – 1925. – №9. – P. 299–308.
9. Bogardus E.S. Social Distance and Its Origins. // Journal of Applied Sociology. – 1925. – №9. – P. 216–226.
10. Bogardus E.S. Social Distance in the City. // Proceedings and Publications of the American Sociological Society. – 1926. – №20. – P. 40–46.
11. Cuddy Amy J.C. et al. Stereotype content model across cultures: towards universal similarities and some differences // British Journal of Social Psychology. – 2009. – №48. – P. 1–33.
12. ESS. Round 4: European Social Survey Round 4 Data (2008). Data file edition 1.0. Norwegian Social Science Data Services, Norway – Data Archive and distributor of ESS data. – Режим доступа: <http://ess.nsd.uib.no/ess/round4>

Надійшла до редколегії 26.10.10

УДК 316.74:2

О. М. Решетняк, асист.

ВИРОБНИЦТВО ТА ВІДТВОРЕННЯ РЕЛІГІЙНИХ СТРУКТУР НА ПОСТСОЦІАЛІСТИЧНОМУ ПРОСТОРІ: ПРИКЛАД ПРАВОСЛАВНИХ РОЗКОЛІВ В УКРАЇНІ, БОЛГАРІЇ ТА МОЛДОВІ

Стаття присвячена дослідженню релігійних розколів у структурі православних церков в Україні, Болгарії, Молдові. Головна увага зосереджена на порівняльному аналізі появи та функціонування нових релігійних структур в зазначених країнах в контексті процесів суспільно-політичних трансформацій. Співставлення випадків релігійних схизм має за мету виявлення стратегій реорганізації та збереження структури релігійного простору релігійними та політичними акторами досліджуваних країн.

Ключові слова: релігійний простір, релігійні структури, релігійні розколи.

Статья посвящена исследованию религиозных расколов в структуре православных церквей в Украине, Болгарии, Молдове. Главное внимание сосредоточено на сравнительном анализе возникновения и функционирования новые религиозных структур во выказанных странах в контексте процессов общественно-политических трансформаций. Сопоставление случаев религиозных схизм имеет целью определение стратегий реорганизации и сохранения структуры религиозного пространства религиозными и политическими акторами исследуемых стран.

Ключевые слова: религиозное пространство, религиозные структуры, религиозные расколы.

The article is devoted to the investigation of religious situation in Ukraine, Bulgaria, and Moldova. The central part of the article revolves around a comparative analysis of the schisms as a result of the organizational splits in the structure of the Orthodox churches under the influence of the social and political transformations in the post-socialist countries. The comparison of religious schisms, undertaken in this article, aims at revealing the strategies of reorganization and maintaining of religious space by religious and political actors in the given countries.

Key words: religious space, religious structure, religious schisms.

У соціології релігії посткласичного періоду (після публікації фундаментальних робіт Е.Дюркгейма, М. Вебера, Г.Зіммеля, в яких осмислення релігії здійснювалось на рівні загального соціологічного теоретизування) поглиблюється напрямок дослідження релігійного простору суспільного життя як окремої реальності. Потреба врахування глобальних тенденцій та локальних – історичних, культурних, національних, політичних, інших контекстів, що зумовлюють специфіку релігійних структур та практик, – стимулює переосмислення дослідницької стратегії. На вітчизняних теренах ця потреба актуалізується досвідом постсоціалістичних країн, в яких релігія відроджується на рівні інституційних структур, повсякденних практик, публічного простору. Посилення проявів релігії в різних сферах життя зумовлює необхідність розгляду її в ширшому суспільному контексті та пошук адекватних теоретичних підходів для цього. Тематика релігійних розколів в домінуючих православних церквах України, Болгарії, Молдови була обрана, оскільки може стати плідним ґрунтом для виходу соціологічного дослідження релігії в сферу конфлікту організованих багаторівневих інтересів, за штучні рамки тільки аналізу релігійності, специфіки релігійних вірувань та практик.

Термін "схизма" (schism – розкол, розділення) позначає відділення групи від іншої, за звичай більшої, та формування нової організації. Це поняття застосову-

ється переважно до релігійного контексту групової диференціації та має негативну конотацію, оскільки передбачає наявність протилежних, конфліктуючих ідей та інтересів, в такому контексті негативізм щодо релігійного розколу стає близьким до поняття "єресь" [Lewis J. R., Lewis S. M., с.2]. Серед основних джерел релігійних розколів дослідники відмічають наступні: субгрупування прибічників релігійного напрямку, що здійснюється вздовж економічних, національних, політичних, інших векторів; особисті амбіції, наприклад бажання обійняти високі позиції в організації; доктринальні, літургійні, поведінкові, неузгодженою позицією щодо релігійних норм та правил, пов'язані з інтерпретацією релігійних доктрин та їх практичним втіленням; смерть харизматичного засновника; наявність інших способів легітимації (в організаціях, джерело одкровення може мати кількох посередників має потенційну загрозу утворення схизм) [Lewis J. R. and Lewis S. M., с.3].

Дослідження релігійних розколів в соціології не отримало достатнього рівня концептуалізації, попри те, що починаючи з класичних текстів М.Вебера, процеси формування нових релігійних структур в період Реформації постали хрестоматійним прикладом соціологічного вивчення наслідків реструктуризації релігійних інститутів. Так само класичною для соціологічного погляду на типи релігійних організацій та розколів в них є пошу-

ки соціальних засад типології релігійних організацій Ф.Трьольча, що дозволило специфікувати тематику розколів в залежності від характеру соціальних норм та зразків поведінки в тій чи іншій сакральній організації.

В сучасній західній науковій думці тематика релігійних схизм розроблялась Р.Нібуром, який пов'язував виникнення розколів з потребами пролетаріату, а також Р.Фінкі, що запропонував розгляд релігійних розколів в контексті власної теорії раціонального вибору. Проте, попри уваги цих вчених до тематики релігійних розколів в соціології бракує ґрунтовних узагальнень причин та характеру формування схизматичних організацій. За визначенням Дж.Льюїс та С.Льюїс, в науковій літературі наявна "бідність загальної теорії схизм" [Lewis J. R. and Lewis S. M.: с.2]. Крім того, розгляд розколів у зазначених авторів фактично зводиться до розгляду сект та їх конкуренції з традиційними релігійними організаціями (церквами), тоді як на вітчизняних теренах характерна інша ситуація: в результаті церковних розколів постають нові релігійні організації такого ж типу (також церкви), як наслідок спроби замінити попередню структуру, поглинувши її.

Окремі аспекти дослідження в рамках даної теми стали предметом аналізу радянських та сучасних російських соціологів, зокрема увага приділялась формуванню православних сектантських рухів, вивченню їх соціальних характеристик (Н.Нікольський, А.Еткінд). Останнім часом з'являється інтерес до розгляду соціальних та політичних контекстів формування та розвитку релігійних розколів, зокрема в українській науковій думці (В.Бурєга, В.Єленський, А.Колодний, А.Юраш та багато інших). Проте увага дослідників зосереджується більшою мірою на сучасному релігійному конфлікті в Україні, без значних спроб теоретичного узагальнення та пошуку концептуальних підходів до осмислення цієї тематики.

Важливим підґрунтям для соціологічного аналізу релігійних розколів в соціології є теоретичні розробки П'єра Бурдьє, який в концептуалізації релігійного поля пропонує розглядати його як багатомірний простір ієрархічних позицій, за які ведеться боротьба агентів з різним обсягом значимого для даного поля капіталу ("силове поле"). Релігійному полю за Бурдьє властива специфічна функція підтримки символічного порядку, яка транслює схеми сприйняття, мислення та дії. Подібний ресурс є значимим також за межами релігійного поля, зокрема для політичних агентів, які приймають участь в символічних битвах за нав'язування бачення соціального світу. Важливою сферою дослідження є характер взаємодії релігійного та політичного поля з метою виявлення допоміжних стратегій конкурентної боротьби між релігійними структурами, що розгортається в умовах коливань релігійного попиту. В статті буде розглядатись православне субполе релігійного поля даних країн, як найбільш символічно значуще для традиційно православних суспільств, споживачами релігійної продукції якого визначає себе переважна кількість населення цих країн. Ще одним можливим теоретичним інструментом такого вивчення є залучення концепції політичних розколів С.Рокана та С.Ліпсета.

Основними передумовами пошуків не суто релігійних, а саме політичних та суспільних контекстів формування схизм в Молдові, Україні, Болгарії слугує специфіка суспільного розвитку цих країн. Так, в процесі впровадження ринкових реформ, формування національних держав та курсу на євроінтеграцію, виявляються взаємоконфліктуючі тенденції, що стають лініями соціетальних зламів. За цією логікою актуалізується потреба дослідження релігійних структур у зв'язку з флуктуаціями політичного поля в країнах колишнього соціалістич-

ного табору. Для традиційних православних інститутів цих суспільств формування альянсів з політичними елітами виявляється привабливим, оскільки підвищує можливості релігійних діячів в конкурентній боротьбі з представниками інших релігійних напрямків (підвищення конкурентних можливостей релігійного капіталу – в розумінні Бурдьє – за допомогою системи державних монополій), дозволяє розширити вплив на різні суспільні сфери (освіта, дозвілля – е.г. легалізація державою релігійних свят як офіційних свят, вихідних днів).

Аналіз, представлений в роботах Бергlanda та Екмана, є важливим для пошуків специфічних ліній політичних розколів в постсоціалістичних країнах [Berglund S., Ekman J.: 91]. На їхню думку, в суспільствах, що трансформуються, політичні розколи можна звести до двох основних видів: розкол по лінії ліві-праві політичні партії та розкол по лінії євроінтегралістські сили та сили, спрямовані на державний суверенітет [Berglund S., Ekman J.: 106]. Проте, процес політичної поляризації суспільств на пострадянському просторі, з формуванням чітких позицій та ідеологій, відбувається достатньо повільно: вони постають як "мляві суспільства" (*flattened societies*) з кволим процесом кристалізації протилежних політичних векторів [Berglund S., Ekman J.: 96]. Натомість, в цих країнах актуалізуються традиційні релігійні та етнічні лінії конфліктів, апеляція до яких постає значимим фактором виборчих агітацій. Релігія актуалізує зв'язок з національною ідентичністю, формуванням національної держави, традиційними православними цінностями, тобто є джерелом суспільної інтеграції (у випадку високого рівня гомогенності населення за релігійною ознакою). Ці позиції можна вважати загальною гіпотезою про виникнення релігійних та політичних альянсів в країнах пострадянського простору.

Ще однією соціологічною теорією, в контексті якої можливе осмислення подібних процесів, є теорія соціального простору Анрі Лефевра. Основним постулатом цієї теорії є констатація того, що соціальний простір соціально виробляється. Автор аналітично представляє соціальний простір на трьох рівнях – осяжному (фізичному), ментальному (дискурсивному) та соціальному (символічному); процеси творення відбуваються на кожному з цих рівнів, але вони взаємно синхронізовані загальним процесом виробництва простору. Агентами, завдяки яким цей процес здійснюється, є всі члени соціуму, проте їхні можливості обумовлені доступом до ресурсів, значимих в кожному вимірі простору. "Привілейованими" агентами, які здатні здійснювати виробництво простору, як зазначає Лефевр, є політики [Lefebvre 1991: 12].

Таким чином, метою даної статті є розкриття характеру взаємодії релігійних та політичних акторів, їх вплив на формування та розвиток релігійних розколів в постсоціалістичних країнах та виявлення підґрунтя для теоретичного узагальнення цих проявів. Обрання країн для порівняльного дослідження було обумовлено наступними причинами:

1. Україна, Молдова та Болгарія були частиною соціалістичного блоку і перебувають наразі в процесі економічних та політичних трансформацій, знаходяться на шляху демократичних реформ, що реалізується через складні суспільні перебудови, значні зміни в інституціональній структурі країн. Це безпосередньо стосується їх релігійних структур, оскільки ці країни зазнали впливу пануючої атеїстичної ідеології. Після розпаду СРСР вони поступово відроджують мережу релігійної інфраструктури в тому обсязі, який потребує населення, що отримало змогу реалізовувати релігійні права та свободи, задекларовані ще в радянській конституції 1936 року, але в дійсності жорстко обмежені.

2. Дані країни є традиційно православними країнами з більшістю населення, що декларує свою православну ідентичність. В цьому контексті актуалізується також глибинне підґрунтя цивілізаційних кордонів між Західною та Східною Європою [Томка, 2006: с. 255]. Це розрізнення має також і суспільно-політичний контекст, оскільки Константинопольська модель православ'я, імпортована з Візантії, привнесла специфічні традиції церковно-державних відносин, які реалізувались в концепції симфонії між релігійною та світською владою, що суперечать лаїчній моделі відділення інститутів влади та релігії в Західноєвропейських країнах.

3. Вже вищезазначені аспекти дають можливість порівняння включених до аналізу країн, але безпосереднім фактором обрання саме цих країн є суттєві прояви в них релігійних розколів, які стимулювали дослідницький інтерес до проведення *кейс стаді* по цим країнам.

Виходячи з цього, основними *гіпотезами* дослідження є наступне:

- ми припускаємо, що існує потенційне зацікавлення політичних та релігійних діячів у взаємній кооперації, яка активізується в періоди суспільних трансформацій і виражається в формуванні взаємно вигідних для обох сторін альянсів,

- релігійне поле (за Бурдьє) змінює конфігурацію в залежності від зміни розстановки сил в межах поля політики,

- досліджувані випадки розколів мають організаційний, а не канонічний характер (в їх основі лежать причини субгрупування членів релігійної організації, а не доктринальні, літургійні, ритуальні розбіжності),

- релігійні розколи виникають по лінії політичних, пов'язаних з найбільш значимими для населення цінностями та орієнтаціями.

В дослідженні застосовується метод *кейс стаді*. Дослідження випадків можуть бути обмежені розглядом одного чи багатьох кейсів та передбачають можливість застосування кількісних та якісних методів. Збільшення досліджуваних випадків мають за мету розширення емпіричної бази та досягнення більшої достовірності висновків. З цієї ж причини для аналізу динаміки релігійних процесів на постсоціалістичному просторі було виділено три країни з подібними за формою релігійними розколами, які були взяті як набір кейсів даного дослідження.

Виділяють три види *кейс стаді*: дескриптивний (описовий), експлораторний (розвідувальний) та експланаторний (пояснювальний). Саме останній вид буде використаний в даному аналізі, оскільки він дозволяє широко застосовувати методу "співставлення зі зразком" (pattern-matching). "Ідеальним зразком" для порівняння з реальними розколами буде виступати ситуація повного консенсусу між політичними силами та релігійною організацією, що відкололась від традиційної церкви та користується різними політичними ресурсами для своєї легітимзації.

Основними параметрами порівняння характеру кооперації релігійних та політичних агентів з метою впливу на хід та результат розколу є:

1. Основні політичні рішення, які були прийняті державними органами у зв'язку з новосформованими структурами (законодавство у справах релігій).

2. Позиція державних комітетів у справах релігії щодо появи альтернативних організацій – питання державної реєстрації, права володіння власністю домінуючої організації.

3. Стратегії лобювання інтересів релігійних організацій політичними партіями.

4. Статус церкви в світовій православній ієрархії та визнання чи невизнання нової організації як канонічної.

Інформативними джерелами дослідження виступають переважно аналітичні статті, присвячені релігійній ситуації в країнах, основним подіям розколів в Україні, Молдові та Болгарії та впливу політиків на їх перебіг. Окрім цього залучаються також інформаційні повідомлення українською, російською та англійською мовами, публікації в пресі, що висвітлюють заяви політиків та релігійних діячів, їх реакції на події розколу за період з 1992 року. Також матеріалами дослідження постають звіти за цей же період міжнародних комісій з питань свободи віросповідання та громадянських прав, залучаються емпіричні дані: національна статистика кількості релігійних організацій та віруючих, результати міжнародних соціальних досліджень (ESS, ISSP, Gallup, BBSS) релігійних ідентичностей та цінностей населення даних країн.

Порівняння розколів в Україні, Болгарії, Молдові

Болгарія: поява Альтернативного Синоду

Перед тим, як розпочати виклад деталей появи релігійного розколу, слід зазначити деякі аспекти релігійної історії Болгарії та інших досліджуваних країн. Особливо важливим моментом є зміни канонічного статусу церкви у всесвітній православній ієрархії та теперішній її стан.

Болгарська держава сформувалась у восьмому столітті. Наступне століття було ознаменоване офіційним прийняттям християнства в 865-му році болгарським князем Борисом. Православна церква від початку знаходилась під юрисдикцією Константинопольського патріарха, в 919 році була проголошена автокефальною, а в 927-му році отримала статус вселенської патріархії та канонічну незалежність. Під час турецьких завоювань та інших історичних обставин БПЦ поверталась до юрисдикції Константинополя, а спроби деяких священників самочинно проголосити її незалежність були засуджені як прояви філетизму. В 1945 році нормальний клімат у відносинах Софії та Візантії був відновлений, а схизма між ними, що існувала з 1872 року, визнана подолана. В 1953 році Болгарії був повернутий статус патріархії, але паралельно з цим посилюлись утиски з боку комуністичного правління, встановленого після Другої світової війни.

Православ'я в Болгарії було важливим стрижнем, що підтримував національний дух, в тому числі в час турецької окупації. За даними дослідження Гелапа та Балкансько-британського соціального дослідження (EURO 2000; Gallup and Balkan British Social Surveys – BBSS) на 2000-й рік 79% громадян Болгарії відносять себе до християн, 16% – мусульман і 5% – до атеїстів [Kanev, 2002: 76]. Серед християн 86% декларують свою православну ідентичність та 13% вважають себе християнами, які не належать до якоїсь певної церкви (*non-aligned Christians*). Як відмічає болгарський соціолог Петер Канев, православна ідентичність більшості населення Болгарії відноситься переважною мірою до етнічної та культурної компоненти [Kanev, 2002: 94]. На користь цієї думки свідчать також результати дослідження 1999 року, в якому був здійснений аналіз ідейних позицій в середині групи православних (Balkan British Social Surveys (BBSS) and Gallup in 1999). Було виявлено, що 64% відсотки громадян, що вважають себе православними, є релігійними, 24% – нерелігійними та 1,1% – атеїстами [Kanev, 2002: 90]. В цьому контексті можна залучити також дані європейського порівняльного дослідження (ESS) за 2006 рік, де на основі двох питань – "Чи відносите ви себе до якоїсь релігії та деномінації" та "Наскільки релігійним ви себе вважаєте" (шкала з 11 позицій від 0 – "зовсім не релігійний" до 11 балів – "дуже релігійний") – можливо зробити порівняльну таблицю релігійності європейських країн. З 23 країн-учасниць дослідження Болгарія по кількості релігій-

ного населення займає шосте місце, Україна – сьоме. А за самооцінками рівня релігійності серед релігійних громадян Болгарія посідає двадцять друге місце – одне з найнижчих і передостаннє в цьому переліку європейських країн, випереджаючи лише Норвегію, в той час як Україна – шосте.

Політичне втручання у формування та регулювання релігійного розколу в Болгарії

Виникнення релігійного розколу в Болгарській православної церкви відбувалося за активної участі політичних сил. На парламентських виборах 1991 року перемогу здобув Союз Демократичних Сил (СДС). В травні 1992 року голова Болгарської СДС, Філіп Дімітров, заявив, що патріарх Максим, обраний в 1971 році, репрезентує комуністичний режим, а також отримав сан з порушенням церковного канону. До складу парламентської комісії, що проголосила вибори патріарха 1971 року нелегітимними, входив також один з активних членів СДС – священник Христофор Сиб'єв. Голова Дирекції з питань віросповідання М. Спасов в 1992 році офіційно визнав вибори в Синод не дійсними [Бурега, 2008].

В 1992 році під впливом демократичної партії було обрано Альтернативний Синод, в той час як Святіший Синод та патріарх Максим були відсторонені [Raikin, 1993]. Також при підтримці уряду Альтернативний Синод отримав велику частину церковної власності, окрім більшості храмів. Приміщення, де розміщувався Священний синод, були забарикадовані новообраним Синодом, при цьому поліція зайняла позицію невтручання. Були також влаштовані спроби силового захоплення духовної семінарії в Софії з метою зміни її ректора, які завершилися невдачею.

У 1994 році перевагу в парламентських виборах здобула БСП (Болгарська Соціалістична Партія), яка не була схильна підтримувати розкол. Це ускладнило становище прибічників нової церковної структури. В 1996 році Альтернативний Синод обрав митрополита Пімена Патріархом Болгарської церкви. Проте, Дирекція не визнала легітимність цих виборів, а навпаки, зареєструвала Синод Патріарха Максима [Бурега, 2008]. В 1996 році в політичному полі знову відбулась зміна лідерів. Новообраний президент Болгарії від СДС, Петер Стоянов, приймає присягу в присутності патріарха Пімена; СДС також перемагає парламентські перегони цього ж року, і вже в наступному році БПЦ та Священний Синод втрачають свій офіційний статус за рішенням адміністративного суду. В 2000-му році Верховний Адміністративний суд визнав право Альтернативного Синоду на діяльність в Болгарії.

Спроба подолати розкол шляхом повернення священників до лав канонічної церкви відбулась в 1998 році в рамках Всеправославного Собору в Софії. За його результатами деякі активні прибічники розколу (всього 14 ієрархів) повернулись до БПЦ (це було пов'язано з дозволом повернення без втрати сану, в якому вони перебували). Проте, дійсного подолання схизми не відбулось: серед церковних ієрархів не було сформовано єдиної позиції щодо майбутнього церкви, вимога відставки Максима не була підтримана.

Поворотною подією у розвитку релігійного розколу стала перемога на парламентських виборах "Національного руху Сімеон Другий". Цей рух гуртувався навколо колишнього монарха Болгарії, який правив з 1934 по 1946-й рік, царя Сімеона Саксекобуготського. Сімеон, який був обраний на пост прем'єр-міністра в 2001 р., відкрито підтримував традиційну церкву та її главу – патріарха Максима, прийняв державну присягу в його присутності.

Уряд Сімеона підтримав зміни в релігійному законодавстві (2002р.), що гарантували Синоду та патріарху виключну легітимність. Підтверджуючи рівність представників різних релігій та свободу совісті, нове законодавство затверджувало православну церкву традиційною релігією Республіки Болгарія. Також було зафіксовано законодавчо, що Православна церква є структура, "очолювана Священним Синодом та представлена Болгарським Патріархом, який є митрополитом Софії" [Kalkandjieva, 2006: 102]. Таке законодавство давало явні привілеї одній релігійній структурі над іншою. Так Альтернативний Синод ставав нелегальною організацією, якій було запропоновано змінити назву та відмовитись від попередньої церковної власності. 21 липня 2004 року відбулось ініційоване урядом захоплення 250 храмів, що знаходились у власності Альтернативного Синоду [Donev, 2005: 11-12]. Це фактично давало повну монополію легальній інституції, оскільки Альтернативний Синод втратив матеріальну базу свого існування. Ця дата вважається кінцем розколу, оскільки після цього з 60 неканонічних священників 40 повернулись до БПЦ, а на початок 2009 року в Болгарії існувало лише 12 активних діючих церков Альтернативного Синоду. З іншого боку, Владимир Бурега в статті, присвяченій розколу в БПЦ, зазначає, що розкол не можна вважати подоланим, оскільки "при владі в Болгарії залишилась політична партія, що все-ще бажає створити кадровий переворот всередині Болгарської Церкви" [Бурега, 2008]. З такої логіки випливає, що лише нормалізація політичної ситуації забезпечить умови до подолання схизми.

Українська Православна Церква та поява Київського Патріархату

Історія українського православ'я починається за часів Київської Русі: в 988 році Володимир впроваджує християнство візантійської традиції як офіційну релігію князівства. Цей час є періодом канонічного підпорядкування Константинополю, в період з 988-го по 1685-й рік православна церква існувала у формі Київської митрополії з достатньо широкою автономією. На відміну від Болгарії, Україна не зберегла монолітність свого основного релігійного інституту. В результаті активного проникнення католицизму та потреби збереження власних традицій в Україні, яка в той час була частиною Польсько-литовської держави, відбулась церковна унія (1596 р.). Таким чином була створена греко-католицька церква, підпорядкована Папі Римському. Проте, не всі православні священники підтримали унію, в результаті чого сформувався розкол, який територіально проявився у розмежуванні західних та східних земель. Це зберігає своє значення і на сьогоднішній день, оскільки більшість греко-католиків проживають в західному регіоні України, де їх частка серед віруючих складає 31%, тоді як в інших регіонах є зовсім незначною: найбільше в Центральній Україні – 0,6% [Паращевін, 2009: 22-23]. Після об'єднання Лівобережної України та Московської держави, українська православна церква в статусі митрополії була перепідпорядкована Московському Патріарху (1685 рік).

На тлі політичної нестабільності та періодичної зміни політичних режимів після Жовтневої революції в православному середовищі України активізувались прагнення до створення незалежної православної церкви. Вони були реалізовані в 1920-1921-му роках, в цей час створюється Українська автокефальна православна церква як перша подібна спроба з низки інших, які мали місце в ХХ ст. [Ярема, 2008]. В 1990-у році український православний екзархат отримав ширшу автономію та ім'я "Українська Православна Церква" в канонічній юрисдикції Патріарха Московського та всієї Русі.

За даними Міжнародного соціального проекту (ISSP) у 2008 році серед українців, що вважають себе релігійними (91%), більшість є православними (82,4%); є також значна група греко-католиків – 7,7%; протестантів 1,1%, 2,4% належить до інших релігійних течій. За цими даними конфесійний розподіл православних віруючих в Україні є наступним: УПЦ Московського патріархату – 23,2%, УПЦ Київського патріархату – 23,5%, УАПЦ – 0,4%, решта – 52,9% – відносять себе до "нецерковних" православних. З вказаних даних видно, що найбільшу вагу серед віруючих України мають дві релігійні інституції – УПЦ Московського патріархату та УПЦ Київського патріархату. Отже, подальше дослідження буде присвячено виникненню розколу в УПЦ після розвалу Радянського Союзу та створенню Київського патріархату.

Політичне втручання у проголошення Київського Патріархату

Після проголошення незалежності України новообраний президент Леонід Кравчук взяв курс на розбудову національної держави та відділення від Росії. Позиція президента та національно орієнтованих партій була співзвучна позиції голови Української православної церкви – митрополита Філарета. 26-27 червня 1992 року в Києві було скликано Собор, рішенням якого стало створення Української Православної Церкви – Київський Патріархат та обрано патріархом Мстислава (голову УАПЦ), а його помічником – Філарета. Проте, УАПЦ швидко відділилась та продовжила автономне існування.

Спеціальним наказом Міністерства юстиції банківські рахунки УПЦ було підпорядковано новоствореній православної структурі, в юрисдикцію КП також перейшли приміщення митрополії, окремі храми та інші споруди сакрального та культурного значення [Ярема, 2008: с. 70, 94]. УПЦ-КП було зареєстровано Радою у справах релігій в липні 1992 р. В 1995-у році після смерті патріарха КП Володимира, (обраного в 1993 р.), Філарет став Патріархом України від Київського патріархату. Президент Кравчук ініціював до Стамбулу делегацію, яка намагалась заручитись підтримкою Константинопольського патріарха Варфоломея, проте здобула негативну відповідь. Існування КП було визнане лише Болгарським патріархом Альтернативного Синоду – Піменом, який відвідав Київ у 1996 році.

На відміну від Болгарії, в Україні перебіг схизми має глибокий фундамент історичної боротьби за незалежність та сучасних намагань розбудови національної держави. З іншого боку, прибічники МП, яких більше серед населення східного та південного регіону, виявляють більшу проросійську орієнтацію. Для частки російського етносу, що проживає в Україні, приналежність до Московського Патріархату (17,3% на 2001 рік) відіграє також функцію соціокультурної ідентичності. Крім цього, фактором негативного ставлення до розколу є відсутність канонічного визнання УПЦ-КП. Як вже зазначалось, за даними ISSP частка прибічників двох патріархатів серед українців майже рівна, що свідчить про наявність вагомого суспільного резонансу щодо подій розколу та формування полярних позицій серед віруючих.

Українська президентська та парламентська влада, що змінювалась, не мала одностайності щодо релігійних процесів в державі. Крім того, поляризація суспільства щодо цього питання виступала застережним чинником жорстких кроків, подібно до тих, що були застосовані в Болгарії. Так, тема подолання розколу та формування єдиної Помісної Православної церкви в Україні була достатньо часто присутня в речах третього президента Віктора Ющенка (2005-2009 рр.). Проте, хоча він відвідував Київський Патріархат, одночасно здійснював кроки для налагодження діалогу між обома церквами.

Наприклад, освячення пам'ятника жертвам голодомору було здійснено одразу обома головами церков – пам'ятний камінь був освячений Київським патріархом, а сам монумент – митрополитом Московського патріархату [Медведев, 2008]. Це – один з прикладів пошуків балансу, ініційованих попереднім президентом. Перші місяці правління нового президента Віктора Януковича, обраного в 2010 році, виявили значні зміни в релігійній політиці. Увага президента цілком спрямована на Московський Патріархат та, власне, відносини з Російським Патріархом Кирилом, який благословив Януковича під час його інаугурації. Така зміна в політичних орієнтаціях постає цілком очікуваною, так само як і загальна активізація контактів України з Російською Федерацією.

Бессарабська митрополія Молдови

Православна церква Молдови також сформувалась під духовним патронажем Константинополя. В 1401 році була проголошена окрема Молдавська митрополія. На початку XIX ст., в 1812 році Російська Імперія анексувала Молдову, в церковній ієрархії молдовська церква стала частиною Московського Патріархату в статусі епархії. Після подій жовтневої революції 1917 р. майже вся територія Молдови, окрім Придністров'я, була приєднана до Румунського королівства (1918 р.), молдавська церква стала частиною Румунського Патріархату. В 1939 р. був підписаний пакт Молотова-Рібентропа, за результатами якого Радянський Союз отримав територію Бессарабії, в результаті була створена Молдавська Радянська республіка. Протягом Другої світової війни Молдова була захоплена Румунією, а в 1944-у радянську владу на її території було відновлено. В 1980 році Молдавська Православна церква отримала статус Митрополії, а після проголошення незалежності Молдови – статус Автономної Митрополії Московський Патріархату.

Відповідно до даних Національного бюро статистики, в Молдові 93,3% населення є православними; це означає, що Молдова є найбільш гомогенною з трьох досліджуваних країн. Крім цього серед представників інших релігій нараховують 1,98% віруючих основних протестантських деномінацій, 0,15% старовірів, 0,14% католиків, 0,05% мусульман, представників інших релігій та вірувань – 0,75% [Recensamintul populatiei, 2006: т. 1, с. 484]. Відповідно до статистичних даних по кількості релігійних організацій за 2004 рік [Осупов, 2004], в країні існує 1195 організацій Молдавської православної церкви (Молдавська Митрополія), а також 130 організацій Бессарабської Митрополії. Як видно з даних, церква в Молдові представлена двома організаціями, що значно відрізняються у кількісному вимірі.

Проголошення Бессарабської Митрополії та політичний опір щодо її визнання

Розкол в Молдавській церкві має історичне коріння так само, як і в Українській: він пов'язаний з перебуванням Молдови в складі різних країн та територіальною роздробленістю. Після проголошення незалежності Молдови активізувався так званий уніоніський рух за об'єднання з Румунією, очолюваний націоналістичними політичними силами та прорумунськи орієнтованим кліром. На чолі групи ієрархів-однодумців став єпископ Петр Педурару, який проголосив створення "Бессарабської Митрополії", що відразу перейшла під патронат Румунської церкви. 19 грудня 1992 року Петр був проголошений архієпископом Кишеневським та митрополитом всієї Бессарабії. Оскільки за православними канонами на одній території може знаходитись лише одна церква, дана ситуація вважається канонічною аномалією. Приєднання Румунським патріархатом структури, що знаходиться на території, підпорядкованій Російській церкві, викликала загострення її відносин з РПЦ.

Більшість молдавських священників залишилась під юрисдикцією Російського Патріарха, який не визнав ново проголошену митрополію, на відміну від патріарха Румунії. БМ не була визнана також і світською владою Молдови і не отримала офіційної реєстрації. Більше того, 17-го вересня 1993 року Державна служба з питань релігій та культів при уряді Молдови визнала єдиним носієм православного культу на території Молдови Православну Церкву під юрисдикцією Московського Патріархату.

Хоча при владі в той час знаходився національно орієнтований президент, Мірча Снегур, він не здійснив активних кроків у підтримку нової церкви, оскільки ситуація в країні була надто загострена у зв'язку з Придністровським конфліктом, і офіційне проголошення Бессарабської митрополії могло б викликати додаткове напруження. Фактично така позиція і була озвучена як офіційна причина відмови в реєстрації під час виступу міністра юстиції Іон Морей в 2001 році на засіданні Європейського суду по правам людини [Букарский 2007]. Зі слів директора державної служби у справах культів, ще одним аргументом проти визнання став факт, що області "Бессарабія" не існує, тому Бессарабська Митрополія не може бути визнана [Corley, 1996]. В 1998 році політичний ландшафт суттєво змінився, до влади прийшов президент Воронін, член партії комуністів, який також не був схильний до визнання БМ.

Не знайшовши змоги зареєструвати митрополію в Молдові через офіційні запити та судові структури, позов було подано до суду з прав людини. В 2001 році Європейський суд постановив визнати існування Бессарабської митрополії не пізніше, ніж через 3 місяці. Молдовська влада не погодилась з таким рішенням та подала апеляцію, що стало першим подібним випадком для Страсбурзького суду. Апеляція була відхилена з попередженням, що "відмова від виконання рішення від 31 липня 2002 призведе до виключення країни з Ради Європи, до якої Молдова приєдналась в 1995" [Turcescu, Stanb, 2003: с. 461]. Врешті, після 10 років боротьби за визнання БМ, вона була офіційно зареєстрована Радою на останній день, встановлений судом. Але повністю зняти гострі питання, як-то питання власності, не вдалось. В політичному та публічному житті підтримка Православної церкви Молдови (підпорядкованої Москві) залишається достатньо відчутною [Panainte 2006: с. 97]. З іншого боку, БМ отримує суттєву підтримку з боку Румунії. Так, у 1995 році митрополит Петр отримав статус "єкзарха" з правом створювати нові приходи за межами Молдови. Таким чином церкви Румунського Патріархату з'явилися також в Україні та Естонії [Православие ру, 2007].

Обговорення результатів та висновки

В результаті аналізу подій релігійних розколів, що мали місце в Молдові, Україні та Болгарії, в усіх досліджуваних країнах було виявлено ознаки взаємодії між релігійними та політичними структурами. Це слугує на підтвердження першої гіпотези, висунутої на початку дослідження. При чому, важливо відмітити, що суб'єктами кооперації з різними політичними гравцями ставали не лише представники альтернативних, але й домінуючих релігійних структур.

У зв'язку з другою гіпотезою важливо відмітити, що в усіх країнах були наявні очевидні зміни в розстановці сил релігійного поля, посилення чи послаблення позицій тієї або іншої релігійної структури залежало від політичних ресурсів та розстановки політичних сил в різні періоди часу. Щодо зв'язку релігійних розколів з політичними, то доведення цієї гіпотези видається досить проблематичним, оскільки ідеологічні розмежування

між політичними силами та розмежування націоналістичних та євроінтеграційних сил в Молдові та Україні є недостатньо чіткими. Однак, для даних країн можна виявити наступні закономірності: нові релігійні структури постають на засадах антикомуністичних позицій, тобто репрезентують ідеології нових національних та демократичних сил. В Україні та Молдові ці погляди також поєднуються з закликом до відділення та послаблення залежності від Росії, в тому числі і в канонічному підпорядкуванні, оскільки вища позиція канонічної ієрархії православ'я в Україні та Молдові належить Патріарху Московському.

За результатами даного дослідження формування релігійних розколів в країнах пострадянського табору постає як цілеспрямований та контрольований процес, що в термінах теорії Лефевра, може бути проінтерпретований як процес "виробництва релігійного простору". Цей процес відбувається на трьох рівнях – матеріальному, ментальному, соціальному. Осяжний (матеріальний) рівень виступає значимим ресурсом функціонування церкви; створення матеріальної бази нових релігійних структур відбувалось через перерозподіл церковної власності або активну матеріальну підтримку з боку політичних союзників. На другому (ментальному) рівні відбувається символічне конструювання новоствореної церковної організації та легітимація розриву з усталеною структурою. Заяви та публічні промови політиків постають важливим механізмом такої легітимації з боку влади. Соціальний рівень простору безпосередньо виявляє зрощення політичних та релігійних структур, процес підтримки тут реалізується через символічні дії, такі як візити, зустрічі, участь релігійних агентів в значимих політичних подіях (інаугурація президента, святкування, урочистості державного рівня). В контексті виробництва простору механізми легітимації новостворених церков були наступними:

- заперечення легітимності домінуючої церкви (Болгарія, Молдова),
- політичне лобювання процесу створення релігійних структур (Болгарія, Молдова, Україна),
- створення механізму державної реєстрації та офіційного визнання церкви (Болгарія, Україна),
- використання механізмів політичного впливу для канонічного визнання нових структур в релігійному середовищі (Україна).

Як підсумок, слід відзначити, що створення нових релігійних організацій в межах православ'я відбувалось за умови політичного лобювання з боку сил, зацікавлених в формуванні та легітимації альтернативних структур. В результаті розколів посилилась тенденція до закріплення пануючої традиційної церкви через пряме (законодавче) або непряме (символічне) затвердження її як домінуючої. Це дозволяє виявити зворотній шлях від лаїчного принципу, зафіксованого в конституції (відділення церкви від держави) до підписання конкордат з представниками офіційної традиційної церкви, що за визначенням В.Буреги можна охарактеризувати як "постівантський модель" відносин між церквою та державою [Бурега, 2010]. Даний концепт може бути важливим для характеристики релігійно-державних відносин країн пострадянського простору, оскільки акцентує увагу на наявності офіційних партнерів держави серед релігійних структур. Релігійні розколи створюють ґрунт для розвитку цих відносин в бік формального затвердження партнерства з тією чи іншою релігійною структурою, або надання неформальної підтримки з використанням політичних механізмів символічної легітимації, що підтверджують досліджувані випадки.

1. Букарский В. Конфликт цивилизаций в Молдавской Церкви // Православие ру. – 2007. Джерело публікації: <http://www.pravoslavie.ru/analit/071119194104.htm> 1. Бурега В. В. Раскол в Болгарской Православной Церкви и Всеправославный Собор в Софии // Богослов Ру. – 2008. Джерело публікації: <http://www.bogoslov.ru/text/353078.html> 3. Бурега В. Політичні еліти незалежної України завжди тяжіли до того, щоб "укласти конкордат" з якоюсь одноєю конфесією // Релігійно-інформаційна служба України. – 12 серпня 2010. Джерело публікації: http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/comments/37148/ 4. Осипов А. Інтерв'ю з Директором Государственной Службы по проблемам культур при Правительстве Республики Молдова, г-ном Сергеем Яцко. // Moldova Noastra. Общественное информационно-аналитическое издание. – 17 августа 2004. Джерело публікації: <http://www.moldovanoastra.md/ru/index.php?view=disscusion&articleid=217> 5. Медведев О. Роківка від Ющенко. Чому пам'ятник висвячував не Патріарх, а Митрополит? Блог Українська Правда 2008. Джерело публікації: <http://blogs.pravda.com.ua/rus/authors/medvedev/492bdec7cde83/> 6. Ларащевин М. Релігія та релігійність в Україні / За ред. С. Макеєва. – К.: Інститут політики, Інститут соціології НАН України, 2009. 7. Православие ру. Священный Синод Русской Православной Церкви выступил с заявлением в связи с решением Румынской Православной Церкви об учреждении ее епархий на территории Молдавии и Украины. – Православие ру. 7 ноября 2007. Джерело публікації: <http://www.pravoslavie.ru/news/24741.htm> 8. Ярема Р. Розкольніцькі рухи в Українському православ'ї у XX-XXI століттях. – К.: 2008. 9. Berglund S. and Ekman J. Cleavages and political transformations. Handbook of European societies: Springer, 2010. – p.91-109. 10. Corley F. Moldovan

Church Wages Five Year Battle for Recognition // The World Almanac. – 1996. Джерело публікації: <http://www.strategicnetwork.org/index.php?loc=kb&view=v&id=656&fto=1160&fby=30a93f1520d6323ff89e3bf4de1e1eef&> 11. Donev. D.K. Church and State in Bulgaria Today // East-West Church & Ministry Report. – №13 (Summer 2005). – p. 11-12. 12. Kalkandjieva D. The Consent of State and the Blessing of Church: A Case Study on the New Bulgarian Denominations Act // Romanian Journal of Political. – 2006. – № 2. – p. 101-114. 13. Kanev P. Religion in Bulgaria after 1989: historical and socio-cultural aspects. // South East Europe Review (SEER) – for labour and social affairs. – 2002. – 5 (1). – p.75-95. 14. Lefebvre A. The Production of Space. – Oxford: Blackwell Publishing. U.K., 1991. 15. Lewis J. R., Lewis S. M. Introduction // Sacred Schisms. How Religions Divide. Edited by James R. Lewis and Sarah M. Lewis). – Cambridge: Cambridge University Press, 2009. – p. 2-9. 16. Recensământul populației = Перепись населения = Population census, 2004 : Culeg. statistică : [în 4 vol.] – 2006. – Vol. 1. – 492 p. 17. Panainte S. Secularism in Republic of Moldova Politics of Religion or Religious Politics: Whether Do We Draw the Boundaries? // Romanian Journal of Political Sciences. – Issue 2006. – № 2. – p. 89-100. 18. Raikin S.T. Schism in the Bulgarian Orthodox Church // Religion in Eastern Europe. – 1993, Volume 13, Issue 1. – p. 19-25. 19. Tomka M. Is Conventional Sociology of Religion Able to Deal with Differences between Eastern and Western European Developments? // Social compass. – 2006. – № 53(2). – p.251–265. 20. Turcescu L., Stanb L. "Church–state convict in Moldova: the Bessarabian Metropolitanate" // Communist and Post-Communist Studies. – 2003. – № 36. – p. 443–465.

Надійшла до редколегії 06.10.10

УДК 316

К. Н. Кулешов, студ.

РОЛЬ ПРАКТИК КЛАСИФІКАЦІЇ У СТРУКТУРУВАННІ ПОВСЯКДЕННИХ ВЗАЄМОДІЙ (ЕСЕ)

Представлено роздуми про роль повсякденних практик класифікації у створенні соціальної структури. Обґрунтовується питання про те, чи не задається соціальна структура, яка розкриває себе об'єктивно, самими практиками класифікації? Саме в практиках класифікації знаходять закріплення соціально значущі розрізнення, які структурують модальність буття і отримують практичне відчуття в повсякденні поняття "первинного порядку".

Ключові слова: соціальна структура, практики класифікації, повсякдення

Представлены рассуждения о роли повседневных практик классификации в образовании социальной структуры. Обосновывается вопрос о том, не задается ли социальная структура, которая раскрывает себя объективно, самими практиками классификации? Именно в практиках классификации находят закрепление социально значимые различия, которые структурируют модальности бытия и получают практическое ощущение в повседневности понятий "первичного порядка".

Ключевые слова: социальная структура, практики классификации, повседневность.

The article consists speculation about a role of the routine classification practices in forming of social structure. It is grounded a question about determination of social structure with its objective manifestation by the classification practices. The socially significant recognitions, which structure the modality of social being as well as which are reflected in practical sence of the daily-life concepts of "initial order", are fasten just in classification practices.

Key words: social structure, classification practices, daily routine

Напевно, немає більш всеохоплюючого поняття, аніж "соціальна структура". Феномен, який описується цим поняттям, розкриває себе об'єктивно, скеровуючи дії та наміри індивідів під впливом хитросплетень своїх компонентів (пропонуючи різні ресурсні та статусні, в тому числі кар'єрні можливості), надаючи вибір чи, принаймні, створюючи ілюзію вибору (е.г. посада бухгалтера в офісі компанії Х або компанії У), або використовуючи жорсткий примус без можливості внесення коректив (е.г. армія). На погляд деяких соціологів, і це не позбавлено як певної міри очевидності, так і фантазії, структури суспільства пропускають крізь себе індивідів подібно м'ясорубці із фаршем на виході; саме таке враження складається при прочтінні робіт функціоналістів. В процесі проходження внутрішніх "кордонів" між структурами (прикладі соціальної мобільності, ритуали ініціації, процес ресоціалізації за нових соціальних умов) індивіди задовольняють (або ні) умовам, що висуюються специфікою виробництва та комунікацій, віддають те, що в них краще виходить, та отримують винагороду, що дозволяє підтримувати себе "на плаву" (із більшою чи меншою долею естетики) – і так до старості розраховуючись своїми силами, що чудом поповнюються з джерел, які не є предметом соціології. Сумнівно, що соціальна структура як така була відкрита

соціологами, або ж досліджена ними краще за тих, чиї твори відносять до "художньої літератури". Соціологія лише позбавляє, у прагненні незрозумілої науковості, бачення структури модальностей буття, які досить конкретно відчуваються на рівні "поняття первинного порядку" – наприклад, долі та удачі. З іншого боку, сучасна соціологія переймається й рівнем практик, розглядаючи актора не лише як утір соціальної структури, але і як її автора. Практики відтворюють соціальну структуру кожного разу наново. І в цьому процесі важливими є навіть такі деталі, як характеристики особистості, що втілюють в собі її певний статус. Через те, що керівні посади можуть займати різні особистості, які по-різному ставляться до праці та організації спільної діяльності, сама структура організації може змінюватись, долаючи бар'єри бюрократичних розпоряджень, бланків, розкладів, черг та хабарів.

Бачення структури в об'єкті вивчення свідчить деякою мірою про структурованість мислення суб'єкту вивчення. В основі науки лежить класифікація. Але це вірно також і для світу повсякденності, з якого виходить наука, та до якого вона мусить повертатись, щоб її висновки мали значення. Поєднуючи сказане вище – чи не задається соціальна структура самими практиками класифікації? Адже як зазначав Дюркгейм, методи мис-