

Зрозуміло, що проблеми, які виникають, мають бути врегульовані законодавчо в контексті загальноприйнятих норм міжнародного права і принципу, задекларованого ще в XVII столітті відомим філософом Д.Локком. Він стверджував, що "там, де держава поважає релігійні вірування й практику різноманітних груп, там це веде до зростання політичної стабільності".

Є цілий ряд інших проблем, що стосуються правового регулювання діяльності релігійних меншин, гармонізації державно-церковних відносин, виключення із їх сфери так званої політичної детермінанти і регіональної специфіки.

Ці питання певною мірою мають бути врегульовані з прийняттям проекту змін і доповнень до Закону України "Про свободу совісті і релігійні організації". При цьому важливо не забути про фундаментальний принцип: *всі люди і групи людей мають невідчужуване право відрізнятися одні від одних, бути різними, рівними і самодостатніми в правах і можливостях на свободу вибору свого шляху до Бога, свободу самореалізації в координатах цього вибору.*

*В.Єленський\**

## **ПРОБЛЕМИ ДОСЛІДЖЕННЯ ДЕТЕРМІНАЦІЇ ТА ЕВОЛЮЦІЇ МІЖЦЕРКОВНИХ КОНФЛІКТІВ (НА ПРИКЛАДІ ПРАВОСЛАВНО-ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКОГО КОНФЛІКТУ В УКРАЇНІ КІНЦЯ ХХ – ПОЧАТКУ ХХІ ст.)**

Наприкінці ХХ ст. усвідомлення того, що невичерпаність конфліктогенності релігії стосується не лише меншою мірою заторкнених модернізацією цивілізаційних ареалів планети, але й головних регіональних суб'єктів цього процесу, отримує дедалі більшу підсилуваність. Після появи праці С.Гантингтона навіть найбільш послідовні критики теорії зіткнення цивілізацій як головної конфліктної осі сучасного глобального розвитку все-таки вимушені визнати серйозність релігійного чинника і звільнити йому якусь частину простору у власних теоретичних конструкціях і у своєму розумінні сучасності. Йдеться передовсім не про здатність мобілізації великих, часом

\* ЄЛЕНСЬКИЙ Віктор Євгенович – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

колосальних людських і матеріальних ресурсів під релігійними гаслами і/або силами релігійно-інституційних структур. Принциповою тут є конфігурація цивілізаційно-культурної матриці, сформованої в руслі певної релігійної традиції: її внутрішній код в дуже складний і, нерідко, неочікувано гострий спосіб демонструє здатність до вибухової самоактуалізації і супротиву змінам, що, здавалося б, не є кардинальними. Вплив релігії на суспільно-політичний і соціально-економічний розвиток суспільств й країн, на їхнє геополітичне й цивілізаційне самовизначення, тенденція до применшення ступеню якого ще порівняно недавно була очевидною, визнається дедалі ширше. Головні цивілізації людської історії зазвичай міцно пов'язували себе з великими світовими релігіями; народи з тією ж етнічністю та мовою, але різними релігіями здатні на братовбивство, як це трапилося в Лівані, колишній Югославії та в Гіндустані [Див.: Хантингтон С. Столкновение цивилизаций и переустройство мирового порядка (отрывки из книги) // Pro et Contra.- Т. 2.- Весна 1997.- <http://pubs.carnegie.ru/P&C>].

Водночас не лише академічні автори, але й релігійні діячі говорять про вкоріненість конфлікту на релігійному ґрунті в самій природі релігійного феномену, в прагненні релігій, до яких належать сотні мільйонів землян, зробити "своїм" увесь "світ цей" за впевненості у завоюванні вже для себе "того світу", а відтак – і про незнищеність релігійного конфлікту. На Всесвітньому самміті тисячоліття релігійних й духовних лідерів (Нью-Йорк, серпень 2000 р.) представник РПЦ протоієрей В.Чаплін заявив, що зрозуміти цих «дивних людей», котрі готові жертвувати своїми й чужими життями заради певного комплексу переконань «неможливо з точки зору сучасного секулярного гуманізму, який схильний оцінювати будь-яке суспільне явище на предмет його корисності для земного життя людської особистості, її безпеки, самореалізації, матеріального добробуту» [Чаплин В., протоієрей. Религия и конфликт: истоки проблемы и пути разрешения.- <http://www.sobor.ru/randp.asp?id - 129>].

Митрополит Кирило (Гундяєв) взагалі проводить лінію конфліктного поділу між ліберально-гуманістичною ідеєю (який він пророкує занепад попри її сучасне піднесення) та, з іншого боку, абсолютним сприйняттям світу та істини, яка притаманна релігії. Він наполягає на тому, що численні протиріччя кінця ХХ ст., які описуються в категоріях міжрелігійного конфлікту, насправді віддзеркалюють глибоку суперечність між секуляризмом та цілісним, традиційним релігійним світорозумінням. Визнаючи валідність гантингтонівської теорії "конфлікту цивілізацій", митрополит вбачає його головний зміст у зіткненні релігійних й світських принципів улаштування земної

реальності. По суті справи, він пропонує таке бачення світоустрою, в якому західна ліберально-гуманістична домінанта протиставляє себе всім іншим моделям світосприйняття, що неминуче веде до конфлікту, котрий вже розгорнувся в Нігерії, Алжирі, Єгипті, Ізраїлі, Греції, Туреччині, Афганістані, країнах Центральної Азії, на Філіппінах, на Північному Кавказі тощо [Див.: "Через гармонізацію ліберально-светского и религиозно-традиционного подходов к решению межэтнических и межрелигиозных проблем". Доклад митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла, председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, на Межрелигиозном миротворческом форуме (Москва, 13-14 ноября 2000 года).- <http://www.russian-orthodox-church.org.ru/nr011133.htm>].

Що ж стосується безпосередньо міжцерковних конфліктів в Україні, то аналізуючи їхні генезу, зміст і напрямки розвитку необхідно, на наш погляд, окреслити коло системотворчих їх чинників. З більшою або меншою доказовістю можна стверджувати про належність до цього кола історичних факторів, похідних від них етно-національних, культурних і соціо-психологічних характеристик українського суспільства, тенденцій його розвитку *після комунізму* та, власне, комплексу проблем, що визначають релігійно-соціальний дискурс України кінця 1980-90-х рр.

Передовсім вкажемо на унікальність посткомуністичного простору, який просто не знає аналогів у людській історії (хоча певні паралелі з посттоталітарними та постколоніальними країнами тут і можливі, вони, зрозуміло, не можуть претендувати на те, що можуть описати посткомуністичну ситуацію). І якщо феномену тоталітаризму присвячено велику кількість праць, то дослідження посткомуністичних суспільств - це звичайно книга все ще з відкритим фіналом. Ми використовуємо термін "посткомунізм" як великою мірою операційний, як, за визначенням Є. Бистрицького поняття, що ним позначається ситуація переходу від однієї епохи політичної організації суспільного життя до іншої [Див.: Быстрицкий Е. Политическая философия посткоммунизма: горизонты методологии // Политическая мысль.- 1995.- №1.- С. 4]. У цьому контексті не є принциповим навіть наявність на посткомуністичному просторі «відкатних» елементів, об'єктована в масовій ностальгії за визначеністю пізньокмуністичної доби та успіхах на парламентських виборах представників комуністичних партій, а також те, що для правлячої політичної еліти багатьох пострадянських країн зазначений перехід об'єктивно виявився переходом, як зазначає В. Полохало, від «комуністично-номенклатурного тоталітаризму до посткомуністично-номенклатурного посттоталітаризму» [Див.: Україна:

лідерство-еліта-влада / Матеріали дискусії відкритого засідання Київського міжнародного клубу «Политологическая мысль» // Політологічна думка.- 1994.- №3.- С. 16].

Зрозуміло, що важко визначити посткомуністичний простір у поняттях, цілком ідентичних, скажімо для Естонії, з одного боку, і Таджикистану, - з іншого, оскільки ми маємо справу не просто з відмінними політичними та соціокультурними, а й з цивілізаційними навіть моделями. Водночас більшість суспільств країн колишнього СРСР демонструють тотожні і константні процеси, на які необхідно вказати у контексті аналізу означеної теми.

1. Тоталітаризм базується на повному пригніченні інтересів окремих політичних, соціальних, етнічних, демографічних та інших груп через пряме і перманентне насильство (тоталітаризм - від лат. totus - весь, цілий, сукупний). Така насильницька "соціальна організація" можлива за рахунок всадищення "надзвичайного стану", що структурує суспільство у свій спосіб. Вивільнення дотепер пригнічених, а тому багато у чому латентних зацікавлень - суспільних, конфесійних, кланових, зрештою, яка на тлі втрати жорсткості соціальної структурованості ("переструктурованості"), призводить до соціальної атомізації, останнім щаблем якої є конфлікт усіх з усіма, а подекуди - війна всіх проти всіх. Очевидно, елементи такого стану не вичерпуються доконечно навіть після формування нової соціальної структури.

2. Детоталітаризація суспільства супроводжується ерозією і поваленням моноїдеї, яка повністю втрачає свою універсальність, лишаючись вартісною лише для окремих соціальних груп. Це призводить до більш або менш розвинутих елементів світоглядної кризи, масштабність якої залежить від низки чинників. (Тривалість перебування суспільства під тоталітарним режимом, наявність анклавів громадянського суспільства, розвиток національно-визвольного руху тощо). Дослідники звертають увагу на ряд обставин у русі від тоталітаризму до демократії, притаманних тільки радянському соціумові. Йдеться про тотальність соціального руйнування, коли разом з архаїкою було знищено паростки самосвідомості особи, автономної від держави, а на розчищеному полі склалася по-своєму унікальна система цінностей радянської людини з Державою-богом, що дає всім і все, як вищою цінністю. Саме ця система фактично блокувала формування на пострадянському просторі громадянського суспільства й ринкових відносин [Див.: Пантин В., Лапкин В. Ценностные ориентации россиян в 90-е годы // Pro et Contra.- Т. 4.- Весна 1999.- <http://pubs.carnegie.ru/P&C>].

За умов тривалого пригнічення суспільства системою насильницького політичного панування, яке охоплювало всі сторони його

життя, виразного формування ним своєї бази, власної етики, способу життя, при нинішній різновекторності зацікавлень соціальних груп посттоталітарному соціуму загрожує певний період втрати взагалі будь-яких надійних інтеграторів загальнонаціонального масштабу, окрім військової небезпеки з боку сусідів.

Транзитний стан суспільства значною мірою утруднює, а подеколи й унеможливує врегулювання конфліктних ситуацій. Локалізація, конфлікту, яка є необхідною передумовою його розв'язання, дуже часто виявляється неможливою і ситуація продукує “ефект доміно”, коли накопичення конфліктогенного матеріалу випереджає можливості його нейтралізації, а сам конфлікт породжує ланцюгову реакцію.

3. Початок демонтажу тоталітарних режимів припав на усвідомлення вже не лише університетськими інтелектуалами, але й більш широким загалом на Заході, подальшого загострення кризи євроцентричної цивілізації, яка спирається на іудео-християнську традицію. Ця криза досягла орієнтаційних вимірів, тобто етапу, коли втрачаються глобальні орієнтири, розуміння того, що, власне, відбувається, і куди треба йти. Глобальна криза вбирає в себе агонію доіндустріальних форм соціально-економічної й духовної організації; тенденції до розпаду індустріальних форм людського співжиття з їхніми гігантськими індустріальними комплексами, що призвели до екологічного колапсу; внутрішню соціокультурну проблематичність [Див.: Рашковський Є. Індія і Росія: виклик фундаменталізму // Дух і Літера.- 1997.- №1-2.- С. 196-197]. Однією з відповідей на глобальні загрози, пошук яких, треба визнати, не припиняється, є спроби повернення до сталих архетипів, “перевіднайдіння” ідентичностей, яке часом супроводжується актуалізацією агресивних націоналізмів, ксенофобії, скерованістю на конфлікт. Розвиток громадсько-політичної ситуації в Україні в період і після розпаду СРСР робив вивільнення конфліктного потенціалу і наступне багатобічне зіткнення різновекторних зацікавлень і віднайдених ідентичностей практично неминучим сценарієм.

Передовсім, суспільно-політичні зміни в країні, які супроводжувалися радикальним розширенням меж релігійної свободи і, внаслідок цього, можливостями реставрації структури Греко-Католицької церкви, гостро поставили перед населенням трьох галицьких областей та дещо меншою мірою – Закарпаття питання власної конфесійної ідентичності. Коріння цієї проблеми, в насильницький спосіб “знятої” з порядку денного після псевдособору 1946 р., лишалася актуальною для галичан по суті справи впродовж усієї доби національного пробудження. Відповідь на запитання, ким вони зрештою є: польським відгалуженням, “руськими” в самому широкому сенсі чи членами унікального етносу

русинів, чия територія обмежується Східною Галичиною, Закарпаттям й Буковиною, знаходиться в центрі доволі гострої громадської дискусії. Греко-Католицька церква відіграла серйозну роль в процесі кристалізації етно-національної ідентичності галичан, відкинувши зрештою три гіпотетичних моделі її розвитку – москвофільський, польський та австро-русинський і підтримавши народоство – тобто власне український рух [Див.: Химка І.-П. Греко-Католицька Церква і національне відродження у Галичині 1772-1918 // Ковчег. Число І.- Львів, 1993.- С. 77, 80-81].

Але за кардинально нових умов формування незалежності держави, розвитку національно-визвольного руху та появи самоврядної української православної церкви (а пізніше навіть церков), Східна Католицька церква візантійсько-українського обряду (в даному випадку не місце аналізувати літургійно-обрядові особливості, які реально склалися в Греко-Католицькій церкві – йдеться про принцип та символи, інтеріоризовані груповою свідомістю), вже не виглядала безсумнівним ядром етно-національної ідентифікації. Наявність православної церкви, що артикулює свій загальноукраїнський, “соборний” характер і незалежність від будь-яких позаукраїнських центрів в якості сутнісних цінностей не могла не спричинитися за конкретних історичних обставин (спроби “оправославлення” краю, які здійснювалися, хай і з “зав’язаними руками”, впродовж сорока років та “тиха українізація” галицького православ’я), до виникнення виразної лінії поділу. Цілком схематично її можна було б провести між тими, хто імпліцитно робить наголос на католицькості церкви і не вважає за можливе піддавати сумніву самодостатню цінність належності до Вселенської церкви на чолі з Римським архиєреєм (за всіх відомих відмінностей у поглядах на місце в цій церкві самої УГКЦ) й тими, для кого східний обряд є цінністю превалуючою. (Зазначимо, що проблема ідентичності лишається для УГКЦ однією з центральних і доволі хворобливих. Про це виразно свідчать дискусії навколо назви церкви, питання про зміну якої постало 1999 р. вже на рівні Синоду єпископів; проблема території церкви, яка давно перейшла з площини канонічних розвідок до сфери громадської полеміки; вимоги греко-католицької інтелігенції щодо полишення церквою “галицького загомінку” і рішучого прориву на Схід; питання місця УГКЦ в Католицькій церкві та в просторі, який не дуже коректно визначається як “між Сходом і Заходом” та інші.) Зазначимо, що навіть через понад десять років після виходу з катакомб керівництво УГКЦ мусило визнати наявність ідентифікаційного поділу в церкві – між тими, хто орієнтується на західне богослов’я й духовність й тими, хто скерований на переважно слов’янсько-візантійські витoki. Цей поділ посилюється розділенням між чотирма виразними церковними групами:

“катакомбниками”; тими, хто перейшов з православ'я; священниками й чернецтвом, що прибули в Україну з Заходу в 1990-х рр. та нововисвяченим молодим духовенством [Див.: *Contra spem spero // День.- 4 лютого 2000 р.*] “Нині у нас виникла величезна проблема – шукання своє ідентичності – “Ким ми, власне, є?”, - наголошував у середині 2001 р. кардинал Л. Гузар. - Ми уніати, так звані католики східного обряду, чи хто ми є? Може справді було б краще, якби ми розплилися цілковито в православному чи латинському, як нам радять?” [Блаженніший Любомир Гузар. Ми й досі не представили Христа людям // *Політика і культура.- 2001.- 28 серпня – 3 вересня*].

Безперечно, розвиток УГКЦ відбувається у цілком визначеному суспільно-політичному, соціокультурному і соціо-психологічному контексті, де існує значна кількість суб'єктів, чії інтереси не співпадають або знаходяться в антагоністичних відносинах. Водночас реалії цього ряду (сприяння партійно-радянських органів створенню православних громад в Галичині 1989 р. на протигагу греко-католикам; міжособистісні й групові конфлікти тощо) не в змозі вповні пояснити формування численної православної громади на території, яка до Другої Світової війни була практично суцільно греко-католицькою під конфесійним оглядом.

Визнання цієї реальності довгий час видавалася неможливою для частини греко-католиків. ”Якщо простежити карту, - пише греко-католицький автор, намагаючись пояснити високий ступінь присутності православних на Львівщині, - і позначити, в яких населених пунктах було особливо активним московфільське товариство імені Качковського, то зараз там, як не дивно, домінує Українська Православна Церква Московського патріархату. Хоча в окремих селах є священники, котрі заявляють, що вони належать до УПЦ Київського патріархату чи до УАПЦ. І ці райони, як правило є гірськими. Сюди належать села Сколівщини, особливо Турківщини, частина Старосамбірщини, Самбірщини і аж до Мостищини. Центром цього сучасного московфільства, яке прикривається під релігійною оболонкою, є місто Добромль. І не дивно, що в тих районах на останніх виборах (йдеться про парламентські вибори 1994 р. - В.Є.) до влади прийшли одверто прокомуністичні сили” [В центрі уваги – проблеми життя Церкви // *Мета.- 13 лютого 1995*]. Мав пройти деякий час, щоби кардинал Мирослав Любачівський зауважив, що “насправді, в Західній Україні ми змирилися із тим, що в багатьох випадках історично греко-католицькі церкви сьогодні стали православними” [Кардинал Любачівський. Если Иисус может прощать и любит, то и я могу это делать // *Киевские ведомости.- 1995.- 10 июня*].

Ми вимушені визнати, що проблема «переважно православної» і «переважно греко-католицької» ідентичностей населення Галичини залишається, попри наявність різних робочих гіпотез, не з'ясованою автором до кінця. Очевидно і перша, і друга постають дуже складним результатом взаємодії й взаємозіткнення великої кількості чинників, де переплітається історична пам'ять, культурні орієнтації, етно-національні усвідомлення, нинішній і минулий, «радянський» статус, політичні переваги, ступінь церковної залученості і широкий спектр особистісних і колективних настроїв.

Треба зазначити, що вказана проблема з неодмінністю опиняється в центрі уваги тих дослідників, які розглядають процеси націє- й державотворення в інших релігійно поділених країнах. Відзначимо, зокрема, працю Х.В.Сміта “Німецький націоналізм і релігійний конфлікт: культура, ідеологія, політика. 1870-1914”, де автор доводить, що об'єднана політично 1871 р. Німецька імперія, виявилася країною, де католики й протестанти жили у різних світах. Зіткнення світів призвело до конфлікту, в якому німецький націоналізм не тільки згладжував протиріччя, але й надавав конфліктуючим сторонам свого роду нову мову для артикуляції обоюдно відмінностей [Див.: *Smith H.W. German Nationalism and Religious Conflict: Culture, Ideology, Politics, 1870-1914. Princeton, Princeton University Press, 1995.- 256 p.*] Дещо подібне можна спостерігати і в Україні, де суб'єкти православно-греко-католицького конфлікту звертаються до ідеології класичного українського націоналізму, який в даному випадку покликаний ще й зміцнити їхню конфесійну ідентичність.

Не зупиняючись тут на перебігу подій цього конфлікту, який хоча станом на початок 2000-их років і пройшов найбільш гостру свою фазу, але був ще дуже далеким від розв'язання, звернімо увагу на принаймні дві обставини.

Перше, це кристалізація абсолютистської конфліктогенної парадигми сприйняття “іншого” в свідомості суб'єктів конфлікту взагалі й лідерів конфліктуючих груп зокрема. Впродовж десяти років різної інтенсивності етапи конфлікту не переконали церковні еліти в необхідності відпрацювання неконфліктних форм взаємодії й визнати реальність конфесійної карти країни, яка більше не є гетерогенною. Досить показовою у цьому сенсі виявилася ситуація навколо візиту в Україну папи Івана Павла II. Вже на початку 2001 р. в листі до папи Івана Павла II митрополит Київський і всієї України Володимир (Сабодан) фактично визнає, що його пропозиція Понтифікові відкласти візит в Україну мотивоване небажанням закріпити “існуючий стан речей, вкрай несприятливий для нашої Церкви” [Див.:

Прес-реліз засідання Священного Синоду та Собору єпископів Української Православної Церкви від 22 січня 2001 року.- К., 2001.- С. 1-2]. Характеристиками цього стану можна вважати: втрату УПЦ в єдності з Московським патріархатом сильних позицій в Галичині; заміну її як головного суб'єкту православно-греко-католицького конфлікту з православної сторони УПЦ КП ТА УАПЦ; відсутність явного насильства, що визнається в листі; наявність реальних проблем у громад УПЦ, які повинні і можуть бути вирішеними. Очевидно, ці проблеми і могли б стати предметом переговорів в процесі підготовки папського візиту, але УПЦ і, перш за все Московську патріархію, візит не влаштовував як визнання втрати позицій на своїй “канонічній території”; як ознака нормалізації православно-католицьких відносин; визнання УГКЦ як рівноправної дієвої особи української конфесійної сцени; визнання релігійних інституцій України як мінімально самостійного суб'єкту міжцерковних відносин. “Відразу погодимося, - пише співробітник Відділу зовнішньочерковних відносин Московської патріархії, - що такого конфлікту, як десять років тому, з побиттям православних, насильницькими захопленнями храмів и погрозами, дійсно немає. Все, що було тоді захоплено, так і утримується, православних успішно маргіналізовано, тому причин для конфлікту немає. Все тихо и спокійно. А візит Папи лише тільки закріпить цей вкрай невідгідний для УПЦ МП статус-кво” [Выжанов И. Перспективы межцерковных отношений // НГ-религии.- 2001.- 14 февраля].

Єпископ Тульчинський і Брацлавський Іполит (Хилько) беззастережно визначав проблеми, які виникли навколо папської подорожі до України, в геополітичних категоріях: «Візит Івана Павла II задуманий як демонстрація історичного тріумфу католицизму і історичної поразки православ'я, бо саме Південно-Західна Русь являла собою щит православ'я проти войовничого католицизму... Планується також перетворити візит Папи на не лише тільки в конфесійний, але й цивілізаційно-культурний тріумф католицизму – тріумф нової ідентичності, покликаної повалити традиційну православну самосвідомість Південно-Західної Русі – Малоросії» [Ступит ли туфля папи на землю Малоросии? Интервью с епископом Тульчинским и Брацлавским Ипполитом 13.02.2001 г.- <http://www.pravoslavie.ru/guest/ippolit2.htm>].

Треба особливо підкреслити, що “уніатська проблема” має для Московської патріархії очевидний політичний і навіть геополітичний вимір. На тому, що жорстка позиція РПЦ в цьому питанні покликана не допустити відторгнення України від Росії, відкинути самосвідомість *українців*-католиків до тих історичних меж, коли вони

усвідомлювали себе *русинами*, наполягають не лише російські православні фундаменталісти, але й богослови з репутацією “лібералів-єкуменістів” [Див. хоча б: Боровой В. Примирение – между православными и католиками: необходимость очищения памяти // Примирение: Сборник материалов Коллоквиума в Крестовоздвиженском монастыре (Шеветонь, Бельгия).- М., 1997.- С. 126-127]. Водночас, антикатолицька і, особливо, антиуніатська риторика в церковних проповідях і ЗМІ лишається дуже серйозним чинником формування ідентичності і вірних всіх трьох Українських православних церков і підтримання конфесійної мобільності. Ця риторика, що часом межує з істерією, активно використовується лівим спектром українського політикуму, в т.ч. й достатньо відомими в країні політичними діячами [Див. зокрема: К Вселенському Патриарху обратились депутаты ВР Украины // Новый век.- 2001.- 20 января]

Очевидною тенденцією релігійно-політичного розвитку країни в 1990-ті рр. стала її регіоналізація за конфесійною ознакою, формування зон не беззастережного, але сильного домінування однієї з найвпливовіших церков не лише в історико-культурному сенсі, але й, де-факто, – в політико-правовому. Влада, в абсолютній більшості випадків підтримувала більшість, що в умовах соціально-економічної кризи і міжцерковного конфлікту означає дискримінацію меншості. Достатньо, до прикладу, проаналізувати як саме розподіляються культові споруди в трьох галицьких областях, щоби пересвідчитися до кого місцева влада ставиться упереджено і кого вона фаворитизує. Так, у Львівській області греко-католикам станом на початок 2001 р. передано у власність 79% храмів, у яких вони здійснюють богослужіння, а православним – 73%; однак у Тернопільській області це співвідношення дорівнює вже 85% та 27%; а в Івано-Франківській – 93% проти 8,4%. У кількох селах Івано-Франківській області православні не могли навіть отримати у власність щойно зведені ними ж храми [Див.: Назарчук В. Блаженні миротворці // Робітничка газета.- 1998.- 26 лютого].

У свою чергу, мас-медіа неодноразово повідомляли про особливе ставлення обласних адміністрацій Сходу й Півдня країни до УПЦ в єдності з Московським патріархатом і, відповідно, негативне – до її конкурентів [Див. зокрема: Дніпропетровщина – не Філаретова обитель // Україна молода.- 1996.- 15 травня; Рыкова Н. Как христиане друг друга били. Креста ради // Киевские ведомости.- 1999.- 15 мая].

Необхідно визнати і те, що ані сторони конфлікту – за винятком, можливо, “Концепції єкуменічної позиції Української греко-католицької церкви” (2000 р.), ані суспільство і лідери

громадської думки не запропонували впродовж десятиліття реальної і задовільної програми врегулювання міжконфесійного конфлікту. Хоча саме зовнішня (позацерковна) домінанта стосовно конфліктів між церквами визнавалася не лише в Україні, але й світовим співтовариством. Так, на засіданні комітету із знищення расової дискримінації ООН (2 березня 1993 р.), де слухався звіт України, зазначалось: "Міжконфесійний конфлікт є наслідком потужного втручання колишніх тоталітарних чинників у релігійні і церковні справи, а також зусиль різних політичних сил зміцнити власні позиції шляхом отримання підтримки віруючих" [United Nations. Press Release RD/357.- March 2, 1993 (Morning).- P. 3].

Разом із тим, сучасна конфліктологія пропонує достатньо дієві теоретичні моделі врегулювання міжетнічних та міжконфесійних конфліктів, які б могли стати базисними для відпрацювання ефективних підходів до врегулювання конфліктів на релігійному ґрунті в Україні. Так, американський соціолог Е.Нордлінджер висновує, що таке врегулювання виключає можливість опори тільки на інститут більшості, оскільки це лише загострює конфлікт. Врегулювання конфлікту шляхом досягнення за короткий термін однорідної етнічної чи якоїсь іншої ідентичності також неможливо, навпаки таке спрямування веде до насильства. Необхідними умовами є тут деполітизація конфлікту, надання обопільного права вето носіям конфлікту і компроміс [Див.: Nordlinger E.A. Conflict Regulation in Divided Societies.- Cambridge, Mass., 1972.- P. 117-118].

М.Дейч та С.Шикман в своїй моделі врегулювання конфлікту особливу увагу приділяють дотриманню таких принципів: відокремлення проблем від особистостей; фокусація на безпосередньо наявних проблемах, а не на принципах, що їх сповідують сторони; створення широкого набору можливих рішень; опертя на об'єктивні критерії, а не на партійні позиції [Див.: Бекешкіна І.Е. Конфліктологічний підхід до сучасної ситуації в Україні.- К., 1994.- С. 22].

Не важко побачити, що чи не всі згадані принципи й передумови було свого часу проігноровано. Владні структури брали бік більшості у міжцерковних конфліктах у переважній більшості випадків, носії конфлікту дуже довгий час були скеровані на церковну монополію і не завжди були схильні до визнання конфесійної конфігурації країни, конфлікт виявився гранично політизованим – точніше, “партизованим”. Суб'єкти громадсько-політичного процесу не відмовилися від спроб досягти одноманітності в конфесійній ідентичності навіть через десять років після початку новітньої фази

розгортання конфліктів на релігійному ґрунті [Див. зокрема звернення Львівської крайової ради Конгресу української інтелігенції до керівництва країни з вимогою припинити діяльність РПЦ в Україні видрукуване в газеті “Молода Галичина” від 29 серпня 2000 р.].

Водночас, дуже високий рівень політичної активності, який демонструвало населення Галичини наприкінці 1980-х – на початку 1990-х рр. не міг не відбитися на напрузі православно-греко-католицьких взаємин, а триваюче ослаблення владної вертикалі не дозволило локалізувати конфлікт чи застосувати ефективні превентивні заходи.

При визначенні гостроти конфлікту кінця 1990-х – початку 2000 рр. і перспектив його урегулювання важливо взяти до уваги висновки, які сформулювали дослідники в результаті виміру напруженості конфлікту в “гарячих точках” колишнього СРСР. На певній стадії психологічний фон протистояння начебто застигає. Люди не здатні витримати переживань вище якоїсь критичної позначки. Іншими словами, найбільш серйозні суспільно-психологічні зміни відбуваються на первинних стадіях розгортання конфлікту. Тут вже формується готовність до боротьби, причому найжорстокішими засобами. Потім події, які реально є набагато небезпечнішими, аніж вони були на початкових етапах, не виглядають такими страшними. Тобто врегулювання конфлікту залежатиме від того, чи вдасться пройти цей шлях у зворотному напрямі, "до того часу, доки спад протистояння не досягне найнижчої позначки, тобто торкнеться глибинних шарів суспільної свідомості, призведе до появи і поступового посилення ... об'єднуючої злагоди" [Михайлов В.А. Принцип “воронки” или механизмы развертывания межэтнического конфликта // Социологические исследования.- 1993.- №5.- С. 63].