

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ  
ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ імені Г. С. СКОВОРОДИ  
ВІДДІЛЕННЯ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

# РЕЛІГІЯ І НАЦІЯ В СУСПІЛЬНОМУ ЖИТТІ УКРАЇНИ Й СВІТУ

За редакцією Л. О. Филипович

---

ПРОЕКТ  
“НАУКОВА КНИГА”

---



КИЇВ НАУКОВА ДУМКА 2006

У монографії здійснено релігієзнавче дослідження взаємодії релігії і нації в суспільному житті України й світу, розкриваються закономірності та особливості етнорелігієгенезу, осмислюється становлення етнорелігійної ідентичності в історії і сьогоденні України, аналізується вплив релігійного чинника на сучасний національний розвиток та реалії нашої держави.

Для науковців, викладачів і студентів вузів та широке коло читачів.

## РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ

*А.М. Колодний*, д. філос. н., проф.,  
*Л.О. Филипович*, д. філос. н. (відповід. редактор),  
*П.Л. Яроцький*, д. філос. н., проф.

## Рецензенти

*М.М. Закович*, д. філос. н., проф.,  
*П.М. Кралюк*, д. філос. н., проф.,  
*Н.Г. Стоколос*, д. істор. н.

;

*Рекомендовано до друку вченою радою  
Відділення релігієзнавства Інституту  
філософії імені Г.С. Сковороди НАН України  
(протокол № 16 від 20.09.2005 р.)*

***Видання здійснене за державним контрактом  
на випуск наукової друкованої продукції***

© Автори статей, 2006

© Відділення релігієзнавства  
Інституту філософії

імені Г.С. Сковороди НАН України, 2006



## ЗМІСТ

ВСТУП (Л. Филипович) . . . . . 3

**ЧАСТИНА I**  
**РЕЛІГІЯ І НАЦІЯ ЯК ОБ'ЄКТИ**  
**НАУКОВОГО ДОСЛІДЖЕННЯ**  
(Л. Филипович)

8

**ЧАСТИНА II**  
**РЕЛІГІЯ І ЕТНОС**  
**В ЇХ ІСТОРИЧНОМУ ЗВ'ЯЗКУ**

Розділ 1. ІСТОРИЧНІ ВІХИ ТА ЗАКОНОМІРНОСТІ ЕТНОРЕЛІГІЄГЕ-  
НЕЗУ (Л. Филипович) . . . . . 37

Розділ 2. ФУНКЦІЇ І РОЛЬ РЕЛІГІЇ В ЕТНІЧНИХ ПРОЦЕСАХ (Л. Фили-  
пович) . . . . . 57

Розділ 3. НАЦІОНАЛЬНА ЦЕРКВА ТА НАЦІОНАЛЬНА РЕЛІГІЯ ЯК ФОР-  
МИ ДУХОВНОГО САМОВИРАЖЕННЯ ЕТНОСУ (С. Здіорук) 73

**ЧАСТИНА III**  
**СТАНОВЛЕННЯ**  
**ЕТНОРЕЛІГІЙНИХ ІДЕНТИЧНОСТЕЙ**

Розділ 1. РОЛЬ РЕЛІГІЇ У ФОРМУВАННІ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ (Л. Яро-  
цький) . . . . . 87

Розділ 2. ФОРМУВАННЯ ЕТНОРЕЛІГІЙНОЇ ОСОБЛИВОСТІ ЄВРЕЇВ УК-  
РАЇНИ (В. Матвеев) . . . . . 109

Розділ 3. ІСЛАМ У КОНТЕКСТІ ЕТНОКОНСОЛІДАЦІЇ КРИМСЬКИХ  
ТАТАР (О. Саган) . . . . . 132

Розділ 4. ЦЕРКВА ЯК ЧИННИК ЗБЕРЕЖЕННЯ УКРАЇНСТВА В ЗАХІД-  
НІЙ ДІАСПОРІ (Л. Филипович, А. Колодний) . . . . . 150

Розділ 5. ЕТНІЧНІ ОСОБЛИВОСТІ РЕЛІГІЙНОГО БУТТЯ МАЛИХ НАРОДІВ  
УКРАЇНИ І НОВІ РЕЛІГІЙНІ МЕНШИНИ ТА РУХИ (П. Павленко) 169

**ЧАСТИНА ІV**  
**РЕЛІГІЯ І СУЧАСНИЙ**  
**НАЦІОНАЛЬНИЙ РОЗВИТОК**

Розділ 1. РЕЛІГІЯ ТА ПРОЦЕС НАЦІЄТВОРЕННЯ ( <i>В. Єленський</i> ). . .	187
Розділ 2. МІЖКОНФЕСІЙНІ КОНФЛІКТИ У КОНТЕКСТІ ВЗАЄМВІДНОСИН ЕТНОКОНФЕСІЙНИХ ІДЕНТИЧНОСТЕЙ ( <i>М. Бабій</i> )	207
Розділ 3. ІСТОРИЧНІ ЦЕРКВИ УКРАЇНИ І НАЦІОНАЛЬНІ ВИКЛИКИ ГЛОБАЛІЗАЦІЙНОЇ ЕПОХИ ( <i>О. Недавня</i> ) . . . . .	219
Розділ 4. РЕЛІГІЯ ТА ФОРМУВАННЯ МОДЕРНОЇ УКРАЇНСЬКОЇ НАЦІЇ ( <i>В. Єленський</i> ) . . . . .	242
ВИСНОВКИ ( <i>Л. Филипович, В. Єленський</i> ). . . . .	263
ЛІТЕРАТУРА . . . . .	265

ФИЛИПОВИЧ Людмила Олександрівна, БАБІЙ Михайло Юхимович,  
ЄЛЕНСЬКИЙ Віктор Євгенович, ЗДІОРУК Сергій Іванович,  
КОЛОДНИЙ Анатолій Миколайович, МАТВЄЄВ Володимир Іванович,  
НЕДАВНЯ Ольга Володимирівна, ПАВЛЕНКО Павло Юрійович,  
САГАН Олександр Назарович, ЯРОЦЬКИЙ Петро Лаврентійович

## РЕЛІГІЯ І НАЦІЯ В СУСПІЛЬНОМУ ЖИТТІ УКРАЇНИ Й СВІТУ

Київ, Державне науково-виробниче підприємство  
«Видавництво “Наукова думка” НАН України», 2006

Редактори *О.Ю. Бей, В.Т. Береговий, О.М. Чадюк*  
Художнє оформлення *Н.М. Григір*  
Художній редактор *Є.І. Муштенко*  
Технічний редактор *Т.М. Шендерович*  
Коректор *О.Є. Челок*  
Комп'ютерна верстка *Л.В. Багненко*

Підп. до друку 20.10.2006. Формат 60×84 1/16. Папір офс. № 1.  
Гарн. Таймс. Ум. друк. арк.16,74. Ум. фарбо-відб.17,21. Обл.-вид. арк.19,75.  
Тираж 500 прим. Зам.6—1769

НВП «Видавництво “Наукова думка” НАН України»  
01601 Київ 1, вул. Терещенківська, 3

ЗАТ фірма “Віпол”  
03151 Київ 151, вул. Волинська, 60

Свідоцтво про внесення до державного реєстру  
серія ДК № 752 від 27.12.2001

## РЕЛІГІЯ ТА ПРОЦЕС НАЦІЄТВОРЕННЯ

**А**ктуальність розгляду взаємозв'язку релігії і процесів націєтворення посилюється потужними маніфестаціями вітальності цих двох феноменів на початку 21 ст. Всупереч передбаченням на Землі зовсім небагато осіб, які б не ототожнювали себе ані з одною з націй, ані з якоюсь із релігій. Події у різних куточках планети кидають виклик модернізаційній парадигмі, яка виходить з того, що модернізація, соціальна диференціація, індивідуалізація, інтеграційні процеси в економіці й політиці розхитують релігію і призводять до занепаду націоналізмів. Принаймні, якщо висхідний розвиток націоналізмів і прогнозувався, то це мали бути громадянські, за суттю своєю секулярні, а не етноцентричні, релігійно орієнтовані націоналізми<sup>259</sup>. Але те, що відбулося наприкінці 20 ст. в Ірані, у Східній Європі, в Ізраїлі, США, Індустані, Південно-Східній Азії, засвідчило про паралельне постання релігії й націоналізмів і примусило уважніше й, головню, більш комплексно та варіативно подивитися на їхні взаємовідносини. Ці постання свідчать як про сильний спротив процесам глобалізації і продуктам модернізації, так і те, що власне модернізація зовсім не обов'язково має набувати західноєвропейських форм. Це також означає, що зв'язки релігії з націєгеназами набагато більш множинні й різноманітніші, ніж це вважалося.

Визначень поняття “нація” так багато, а дискусії навколо них такі заплутані, що англійський учений Г. Сетон-Вотсон взагалі заперечує можливість наукового визначення поняття нації. П. Альтер пропонує під нацією розуміти “соціальну групу (народ або проша-

---

<sup>259</sup> *Spohn W. Multiple Modernity, Nationalism and Religion: A Global Perspective // Current Sociology. — Vol. 51. — Nos ¼. — Monograph ½. — P. 266, 267.*



рок народу), яка на основі різних історично утверджених зв'язків мовного, культурного, релігійного або політичного характеру усвідомлює свою єдність і свої особливі інтереси. Вона вимагає політичного самовизначення або вже здійснює його у межах національної держави. Визначальним для нації є усвідомлення якоїсь соціальної групи (народу), що вона є нацією чи бодай хоче нею бути, і претензії на політичне самовизначення. На протигагу іншим об'єднанням на основі солідарності, таким, як соціальні класи, конфесійна спільнота чи родина, за нацією визнають і більше, і загальніше значення”<sup>260</sup>.

Для розгляду характеру зв'язку між нацією і релігією вкажемо на деякі складові розуміння нації, важливі саме в контексті розпочатого обговорення. Отже, нація зв'язана з такими поняттями, як “політика”, “громадянство” і “держава”, що, у свою чергу, свідчить про приналежність нації до визначеної територіально-політичної, а не винятково етнічної, мовної та релігійної спільності. Формування нації (втім, кожної у різному ступені) також пов'язане з перетворенням “архаїчного” суспільства на індустріальне, відносно освічене й мобільне, де усвідомлено певні спільні інтереси “маси” і “еліти”, що раніше жили у “різних світах”. Звернімо увагу також на суб'єктивну складову формування нації — об'єктивних чинників (спільність території, мови, релігії) часто виявлялося недостатньо для того, щоб вона відбулася, тоді як відсутність цих чинників часом не перешкоджала становленню нації. Тут особлива роль належить націоналізмові, що виступає і як сильне почуття патріотизму (колективне й особистісне), і як ідеологічна доктрина, і як політична програма та рух<sup>261</sup>. Націоналізм набуває найрізніших іпостасей, але, звичайно, не може ототожнюватися зі своїми крайніми проявами або вживатися головним чином для позначення деяких шовіністичних рухів<sup>262</sup>.

<sup>260</sup> Націоналізм. Антологія / Упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. — К.: Смолоскип, 2000. — С. 586.

<sup>261</sup> Касьянов Г. Теорії нації та націоналізму. — К., 1999. — С. 144, 145.

<sup>262</sup> Пітер Алтер зазначає, що більш коректно було б говорити про *націоналізми* у множині, ніж про *націоналізм* у однині. Він пропонує розрізняти ліберальний, реформістський *ріссоржементо*, націоналізм та націоналізм інтегральний. Перший ґрунтується на лібералізмі 19 ст., другий — походить із середовища вузької, ексклюзивістської, правої європейської політики кінця 19 ст. (Alter P. Nationalism. 2<sup>nd</sup> edition. — London; NY; Melbourne: Edward Arnold, 1994. — P. 5, 33).



Далі, коли йдеться про націоналізм і нації, про “уявлені спільноти”, за знаменитим визначенням Б. Андерсона<sup>263</sup> (уявлені, але не вигадані!), ми неминуче опиняємось у полі, де працюють різні міфології. Міфотворення — і це з одного боку — ми знаходимо повсюдно і повсякчасно у конструюванні дуже й дуже різних спільнот. У багатьох випадках міф постає політичним дискурсом, який представлено у поетичній формі, причому не лише простим оповіданням про бажаний лад і порядок речей, а й заклик до дії, і, як такий, виконує три головні функції. А саме: інтегративну, консолідуючи “ми” і мобілізуючи “їх” перед лицем “вони”; когнітивну, пояснюючи найбільш важливе у минулому, інтерпретуючи нинішнє і пропонуючи прогноз майбутнього, та комунікативну, забезпечуючи спільну міфологічну риторичку. М. Веліконя, який досліджує міфотворення у конструюванні постюгославських ідентичностей, говорить про два типи міфів — традиційні та ідеологічні, які дуже тісно пов’язані між собою. Традиційний міф знаходимо у премодерних формах конструювання соціальної реальності: народних традиціях, старих ритуалах, наборах символів, легенд, вірувань. Такий міф завжди незавершений, неповний, він, згідно із Леві-Стросом, не зацікавлений у визначенні початку й кінця. Натомість ідеологічний міф доповнює традиційну екзегезу традиційного міфу і надає певне завершення його відкритому фіналові. Традиційний міф відомий усім членам певної спільноти, ідеологічний же міф має авторство, яке часто можна відстежити, і постає ланцюгом, що пов’язує минуле із сучасністю й забезпечує проєкцію у майбутнє<sup>264</sup>.

Згідно з М. Еліаде, міф, що відкриває нам очі на те, як щось з’явилося на світ, відіграє особливу роль в “уяві” нації. Така уява стає можливою після щонайменше двох епохальних подій, котрі поклали початок глобалізації: епохи географічних відкриттів, що “замкнула” ойкумену й показала її масштаби — гігантські, але не безкінечні, а також появи друкарства, що починає повільно, але впевнено “стискувати” світ. Ці відкриття створюють передумови для формування спільнот з людей, які не знаходяться в безпосере-

<sup>263</sup> Андерсон Б. Уявлені спільноти: Міркування щодо походження й поширення націоналізму. — К., 2001.

<sup>264</sup> Velikonja M. Religious Separation and Political Intolerance in Bosnia-Herzegovina. — College Station, TX, USA: Texas A, 2003. — P. 7, 8.





дньому контакті між собою, а розвиток лінійного сприйняття часу, зазначає В. Рудометоф, зрощує й уявлення про безперервність і спадкоємність — необхідну умову легітимації нації як трансісторичного явища<sup>265</sup>. З цього приводу Волкер Коннор, політолог, що, як вважається, першим запропонував вживати термін “етнонаціоналізм”, зауважив свого часу: те, що люди думають з приводу своєї групової ідентичності і у що вірять з цього приводу, більш важливе, аніж те, що є насправді<sup>266</sup>.

Капіталізм, як показав Б. Андерсон, уможливорює появу спільнот “горизонтально-світського”, “позачасового” типу. Друкарство стає підприємницькою галуззю, воно не тільки насичує ринок латиномовною літературою, а й у пошуках прибутків згодом приступає до видання книг народними мовами. Це підриває “латинський моноліт”, дає змогу протестантській Реформації успішно вести війну з Римом, у тому числі за допомогою перекладів Біблії національними, як ми зараз сказали б, мовами. Реформація, як доводив норвезький дослідник С. Роккан, стала першим важливим кроком по шляху формування “територіальних” націй і означала “територіалізацію” релігії та писемної культури<sup>267</sup>.

На християнському Сході така “донаціональна територіалізація” уможливується ще від 5 ст., коли Вселенським собором встановлюється залежність церковно-адміністративних меж з кордонами державними. У національну добу це втілюється у принципі помісності, і автокефальні православні церкви згодом йменуватимуться за національною ознакою.

Водночас для усвідомлення зв'язку між нацією і релігією важливим видаються праці Е. Сміта<sup>268</sup>, Л. Грінфельда<sup>269</sup>, Р. Бру-

---

<sup>265</sup> *Roudometof V.* Nationalism, Globalization, and Orthodoxy. The Social Origins of Ethnic Conflict in the Balkans. — Westport; Connecticut; London: Greenwood Press, 2001. — P. 7.

<sup>266</sup> *Appleby S. R.* The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence and Reconciliation. — Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2000. — P. 60.

<sup>267</sup> *Rokkan S.* State Formation, Nation-Building, and Mass Politics in Europe: The Theory of Stein Rokkan Based on His Collected Works (Eds. Peter Flora, Stein Kuhnle). — Oxford: Oxford University, 1999. — P. 65, 66, 164.

<sup>268</sup> *Smith A.* Nationalism and Modernism. — London: Routledge, 1998.

<sup>269</sup> *Greenfield L.* Is Nation Unavoidable? Is Nation Unavoidable Today? // Kriesi H.P. et al. (eds.) Nations and National Identity: the European Experience in Comparison. — Zürich: Rügger, 1998. — P. 37—54.



бейкера<sup>270</sup> та інших дослідників, які доводять, що попри поширені і, по суті, домінуючі модерністські підходи до вивчення націєгенезу, все-таки не лише політико-громадянські, а й етно-примордіальні (правічні) компоненти лишаються конститууючими в національних ідентичностях і націоналізмах. Подібно Е. Хобсбаум підкреслює дуалістичність феномену нації, яка конструюється “зверху”, але цю конструкцію не можна належно зрозуміти поза аналізом того, що відбувається “знизу”, поза потребами, сподіваннями, прагненнями та інтересами “простих людей”, які, тобто ці настрої, не є обов’язково національними<sup>271</sup>. Також очевидно, що часом етнічну спільноту від нації не відокремлює добре видима лінія; це примушує деяких дослідників запроваджувати якісь двозначні дефініції, котрі були б здатними передати цю транзитність (як-от: “протонація”, “сонна нація”, “напівсвідома нація”, “очікувана нація” тощо)<sup>272</sup>.

Далі, дуже важливим для адекватного розуміння проблеми, що розглядається, є усвідомлення того, що і релігія, й націоналізми апелюють до вищих, позаісторичних значень, створюють сакральний універсум і наділяють спільноти, які вони інтегрують, потужним символізмом. І релігія, й націоналізми створюють суспільний порядок за своїми ієрархіями цінностей. Іншими словами, ми не можемо розглядати зв’язок релігії та нації лише у взаємодії тієї чи іншої релігійної традиції, а тим більше — певних релігійних інституцій зі формованими спільнотами, котрі, зрештою, стають націями. Насправді цей зв’язок набагато складніший і ледь вловлюваний для наукового аналізу.

Найважливішим історичним пунктом, що знаменував одночасно і новий рівень розвитку народжуваних західноєвропейських націоналізмів, і зв’язок націоналізму з релігією, стала поява національних церков і “націоналізації церкви”. Поява однієї з перших сучасних націй — англійської — пов’язана з появою першої національної церкви. Ототожнення нації і церкви потребує нової міфо-

<sup>270</sup> *Brubaker R.* The Manichean Myth: Rethinking Distinction between “Civic” and “Ethnic” Nationalism // *Nations and National Identity: the European Experience in Comparison.* — P. 55—72.

<sup>271</sup> *Hobsbawm E.* *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality,* 2nd ed. — Cambridge: Cambridge University Press, 1992. — P. 9—11.

<sup>272</sup> *Hastings A.* *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism.* — Cambridge: Cambridge University Press, 1997. — P. 21, 97, 106.



логії — так починає витворюватися історіософська схема, згідно з якою Церква Англії нічим не зобов'язана Римові, що його агенти не мали жодного відношення до початків християнства на островах, що раннє християнство було принесене сюди неушкодженим і незіпсованим пізнішими нашаруваннями. До середини 17 ст. читання Біблії у поєднанні із засвоєнням випрацюваної історичної міфології веде до зміцнення уявлення про особливе релігійне покликання Англії, а відтак — уявлення англійців про спільну долю і обраність Богом для здійснення великої місії. З посиленням могутності Британії ці уявлення набувають месіансько-імперських конотацій; сильна національна свідомість охоплює якщо не на весь народ, то щонайменше — все дворянство. Три головних ідеї, на думку Г. Кона, давньоєврейського “націоналізму” домінують у їхній свідомості: ідея богообраності, заповіту з Богом і месіанські очікування<sup>273</sup>.

Релігія виявляється надзвичайно серйозним чинником, який одночасно дезінтегрує те, що ми нині, наприклад, розуміємо під країнами Бенілюксу, і формує нації на цій території на шляхах відрізнєння кальвіністсько-нідерландської і католицько-фландрської ідентичностей. Так само релігія стала чинником, важливішим за мову, у формуванні нації австрійської.

Релігійна гомогенність — одна країна, одна релігія, одна церква — розглядається як передумова консолідації держави, релігійні дисиденти, так само, як і релігійні радикали, котрі впевнені, що лише єдиний Ісус Христос і ніхто інший є главою Церкви, вважаються загрозою національним церквам і переслідуються. Національні церкви продукують ідеології, які м'ястять специфічно національні теми і зміцнюють легітимність ранньоновочасних держав. “Не державу створено для релігії, — писав французький патріот, який полишив чернецтво, — а релігію для держави. Держава є переважаючою у всьому. Будь-яке розрізнєння посеїбічної влади і влади духовної є очевидним абсурдом”<sup>274</sup>.

Перетворення етносів на нації відбувається поряд із модернізацією, що включає індустріалізацію й урбанізацію, різке зростання мобільності населення. Деякі етнічні групи так і не здійсни-

<sup>273</sup> Llobera J. R. The God of Modernity: The Development of Nationalism in Western Europe. — Oxford: Berg Publishers Ltd., 1994. — P. 134—138.

<sup>274</sup> Цит. за: Carlton J. H. Hayes. Nationalism: A Religion. — New York: The Macmillan Company, 1960. — P. 45.



ли цей перехід, влившись або вливаючись в інші народи, інші почали це перетворення в 19—20 ст., ще інші неодноразово намагалися це зробити в різні періоди своєї історії. При цьому в ідентичності групи, об'єднаної спільним походженням (або уявленням про нього), пам'яттю про спільне минуле, релігія була саме тим елементом (або одним з елементів), що вважався характерною ознакою цієї групи.

У процесі перетворення етносу на націю націоналізми, що народжуються, починають відбирати матеріал для будівництва нації<sup>275</sup>, і далеко не завжди релігії при цьому приділяється важлива роль. Мілленіаризм намагається скасувати минуле і цілком замінити його майбутнім, зазначав з цього приводу Е. Сміт. Натомість націоналізм прагне обладнати майбутнє за зразком минулого. Але не будь-якого минулого, зрозуміло, а лише того, що видається на правду автентичним; це минуле має бути перевіднайденим і перевідродженим для того, щоби слугувати проектом колективної долі<sup>276</sup>. Це справедливо навіть для тих випадків, коли релігія складала ядро колективного міфу спільноти й була головним чинником, що протягом століть вирізняв її з інших. “Віра об'єднує нас, знання дає нам свободу, — писав батько сіонізму Теодор Герцль. — Ми, отже, запобігатимемо будь-яким теократичним тенденціям, що виходять від нашого духовенства. Ми будемо тримати їх у рамках їхніх храмів, точно так само, як нашу професійну армію — в її казармах”<sup>277</sup>. У “Зверненні до італійців” Дж. Мацціні закликає їх узгодити ідеали своїх традицій з ідеалами людства, розглядати світові релігії як самовиявлення шеренги віків, що просвітили людський рід, віддати належне папі Григорію VII, але “в ім'я досягнутого нами прогресу... інститут папства слід назавжди умертвити”.

Нація не хоче “просто” освячуватися релігією, вона сама стає нею, а націоналізм перетворюється на замітник релігії: жити, померти, страждати, любити й ненавидіти в ім'я нації стає більшою

<sup>275</sup> Зокрема, Пітер Алтер звертає увагу на те, що в міру розвитку національної свідомості соціальні групи підкреслюють спільне й приглумлюють ті локальні чи універсальні, політичні або релігійні зв'язки, котрі перешкоджають їхній єдності (*Alter P. Nationalism. 2<sup>nd</sup> edition. — London; NY; Melbourne: Edward Arnold, 1994. — P. 12).*

<sup>276</sup> *Smith A. D. Nationalism and Modernism: A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism. — London: Routledge, 1998. — P. 112.*

<sup>277</sup> *Герцль Т. Еврейское государство. — Одесса, 1898. — С. 18.*



чеснотою, ніж страждання в ім'я абстрактного Бога. “Дюркгайм доводив, — пише Г. Гелнер, — що в релігійному культі суспільство поклоняється власному закамуюваному образу. В епоху націоналізму суспільства поклоняються собі відверто і безоглядно, відкидаючи будь-який камуфляж”<sup>278</sup>. Не випадково національне пробудження Німеччини у 19 ст. описували як секуляризацію національного й сакралізацію світського. Спроби зобразити націоналізми як релігії модерності були доволі поширеними. Достатньо згадати знаменитий есей К. Хейеса “Націоналізм як релігія”, визначення Г. Вінклером націоналізму як “ерзац-релігії”, як “політичної релігії” модерності (Е. Вогелін), формою секулярного мелініаризму (Е. Кедоурі).

Твердження про те, що націоналізми і релігії актуалізують сакральні складники одна одної, може вважатися спірним. Але не погодитися з тим, що вони мають виразні спільні риси, справді, важко. Обидва, як, зокрема, зазначав Ф. Хоппенбрауерс, плекають соціальну гомогенність, мир, порядок та єдність, закликаючи наслідувати взірці високодостойних попередників — святих чи національних героїв. Соціальний порядок виявляється і досягається через ритуал та містицизм. Також і релігія, і націоналізм фокусуються на ролі індивіда у цьому соціальному порядку. Оскільки усі віруючі або члени нації, як вважається, мають бути рівними, релігійні інститути й націоналістичні організації виступають за егалітарне суспільство, але водночас їхнє бачення світу є патерналістським та ієрархічним. До того ж, обидва типи організацій засвоюють собі роль інтерпретатора, вчителя й захисника остаточних істин. Ця істина включає історію спасіння у релігійному або націоналістичному варіанті, пояснення добра і зла, спасіння та гріхопадіння, поневолення й визволення<sup>279</sup>.

Г. Бабинський зазначає, що “на певній шкалі суспільних цінностей, розміщених між полюсами “sacred” (“священний”) та “secular” (“світський”) як національні, так і релігійні цінності рішуче тяжіють до священних, хоча, звісно, не завжди однаковою мірою. Священною є не лише віра, а й Батьківщина. Якщо захист

<sup>278</sup> Гелнер Е. Нації та націоналізм. Націоналізм: Пер. з англ. — К.: Таксон, 2003. — С. 73.

<sup>279</sup> Hoppenbrouwers F. Winds of Change: Religious Nationalism in a Transformation Context // Religion, State & Society. — 2002. — Vol. 30. — N 4. — P. 311, 312.



Вітчизни не видавався достатньою підставою — народ піднімали на захист віри, хоча віра могла знаходитися під набагато меншою загрозою, ніж Вітчизна”<sup>280</sup>. Зауважимо принагідно, що найчастіше захист Вітчизни і захист віри були тотожними поняттями; у випадках конфлікту між одновірними спільнотами навіть дрібні ритуальні відмінності підносилися до рівня нестерпних.

Власне, ще мислителі доби Просвіти (Руссо, Токвіль), а в наші часи — Р. Белла говорили про взаємопроникнення і взаємодію релігійних символів, ритуалів, міфів та секулярних, профанних форм поклоніння колективній ідентичності, що доведеться визначати як “громадянську релігію”. Р. Белла зауважував, що “громадянська релігія” певною мірою існує повсюдно — як спосіб, у який кожна нація інтерпретує власний історичний досвід у світлі трансцендентності. Центром “громадянської релігії” постає міф про походження, який єднає громадян на ґрунті спільної спадщини, а також уявлення про мету, цілі, долю нації, а також те, яким має бути “справжній громадянин”. Хоча деякі коментатори зауважують, що спроби метафізично легітимізувати нові державні утворення призводять до деградації і релігії, і політики (“метафізика не народжується на замовлення політиків, метафізика народжується з екзистенційного болю”)<sup>281</sup>, такі спроби не обмежуються новопосталими державами Східної Європи. Скажімо, 1959 р. президент США Д. Ейзенхауер створив спеціальну комісію, яка мала досліджувати призначення американської нації<sup>282</sup>. Водночас існують сумніви щодо того, чи можуть секулярні політичні релігії, вкорінення яких практикувалося в СРСР або в нацистській Німеччині та які вороже ставилися до традиційних релігій, вважатися “громадянськими релігіями”. Вододіл тут, очевидно, пролягає між прагненням викоринити “старі” релігії, як-от у випадку з політичними релігіями і конструюванням символічної арки, яка об’єднує й інтегрує символи традиційних релігій, не скасовуючи їхнього значення і не підриваючи їхніх підвалин. “Громадянська релігія” спрямовує релігію на легітимацію певного суспільного простору в інклюзивний і недог-

<sup>280</sup> Бабинский Г. Религии и национализм в Центральной и Восточной Европе // *Диа-Логос / Религия и общество*. — М., 1997. — С. 334, 335.

<sup>281</sup> Павлючик В. Політика й містика в Україні // *Людина і світ*. — 1999. — №. — С. 18.

<sup>282</sup> Nye Russel B. This Almost Chosen People: Essays in the History of American Ideas. — East Lancing, 1966. — P. 164.



матичний спосіб на відміну від політичних теологій, які використовують політику як знаряддя організації цього простору в по-релігійному догматичний, ригористичний і ексклюзивний спосіб.

Часто увага звертається на те, що політичні ідеології набувають сили саме тоді, коли релігійний світогляд втрачає свій вплив на уми європейців. Але, зазначає К. Майноуг, твердження, за яким людина завжди прагне до чогось вищого, ніж вона сама і, залишивши Бога, тепер вклоняється нації, не відповідає на запитання — чому, власне, нації?<sup>283</sup>

Можливо, відповідь полягає у природі націоналізму, який здатний виконувати функції (принаймні частину функцій), які завжди були притаманні релігії, але які вона з певного часу виявилася нездатною виконувати одночасно й у повному обсязі. А саме, за визначенням Ф.-К. Кауфмана, це функції творення ідентичності; поведінської орієнтації; подолання невизначеності й захист від непередбачуваності; соціальної інтеграції; надання космічної перспективи і одночасного відокремлення людини від світу. Якщо, до прикладу, християнство діяло радше як сила, що легітимізувала суспільний порядок, ніж сила, що інтегрувала суспільство, то націоналізм перебирає на себе більшою мірою інтегративну, ніж легітимізуючу функцію. Націоналізм намагається брати на себе більшість з-поміж релігійних функцій і як такий, на думку болгарської дослідниці І. Мердянової, маніфестує себе як успішний, якщо не найуспішніший різновид політичної релігії<sup>284</sup>.

Начерк національного проекту розгортається як телеологічна схема. Якщо, скажімо, взяти підручники історії, особливо в країнах запізнілого націєбудівництва, то у переважній більшості випадків витоки цього процесу атрибутовано “сивою давниною”, а відповідна спільнота наполегливо, долаючи перепони, завойовників і окупації, простує до власної державності, котра постає наперед визначеною. (По суті, за телеологічною схемою будувалися і радянські підручники історії, згідно з якими всі майбутні “соціалістичні нації” впродовж усієї своєї історії боролися за об’єднання в рамках спільної держави під орудою російського народу.)

До цього можна додати ще дуже істотне зауваження: становлення національної свідомості часто супроводжувалося сплеском

<sup>283</sup> *Майноуг К.* Тлумачення націоналізму // *Націоналізм*. — С. 324.

<sup>284</sup> *Merdjanova I.* In Search of Identity: Nationalism and Religion in Eastern Europe // *Religion, State & Society*. — 2000. — Vol. 28. — N 3. — P. 257 та ін.



релігійності (ірландці, баски, словаки). Зокрема, формування ірландської нації спричинилося, за визначенням Е. Ларкіна, до “побожної революції”, яка відбулася в Ірландії впродовж третьої чверті 19 ст. Внаслідок цього ірландці, серед яких у 1840 р. лише третина постійно відвідувала меси, наприкінці 20 ст. посідали одне з перших місць у світі за послідовністю релігійної поведінки<sup>285</sup>. І якщо громадянська релігія, породжена Французькою революцією, мала антихристиянський характер, а провалля між символізмом 1789 р. і католицькими символами не було засипане і в 19—20 ст.<sup>286</sup>, то ірландська католицька ідентичність зміцнювалася у багатосторічному змаганні з єпископами та пресвітеріанами. Католицько-протестантське протистояння перейшло у 21 ст., і Ольстер дотепер лишається гарячою точкою на європейській карті<sup>287</sup>.

Іншими словами, можна припустити, що релігія й церква відіграли (і відіграють) різну роль у формуванні націй. Або ж, з огляду на роль суб’єктивного чинника при будівництві нації, можна сказати, що одні націоналізми охоче апелювали до релігії, тоді як інші бачили в ній передусім гальмо розвитку патріотизму і становлення нації.

Скажімо, розділеність албанців між трьома “іноземними” вірами, яку використовували у боротьбі за країну Росія, Туреччина й Австро-Угорщина, так турбувала лідерів албанського національного пробудження, що вони навіть пропонували зробити єдиною вірою албанців обожнену Албанію<sup>288</sup>.

Натомість у Польщі Римо-Католицька церква як бастион “польськості”, чю непроникність було випробувано в часи протистояння російському православ’ю і німецькому протестантизмові, відіграє винятково важливу роль у націєбудівництві, починаючи від поділів Польщі аж до комуністичних часів, коли вона стає чимось на зразок субстрату громадянського суспільства, найбільш організованим, виразним і послідовним опонентом атеїстичному режимові, інституцією, яка своїм авторитетом виносила комунізм за дужки значущої для нації польської спадщини. Релігія надає

<sup>285</sup> Larkin E. The Devotional Revolution in Ireland, 1850—1875 // American Historical Review. — 1977. — P. 636.

<sup>286</sup> Bellah N. Beyond Belief. — New York: Seabury Press, 1970. — P. 181.

<sup>287</sup> Bruce S. Conservative Protestant Politics. — New York: Oxford University, 1998. — P.25.

<sup>288</sup> Skendi S. The Albanian National Awakening. — Princeton: Princeton University Press, 1967. — C. 298.





польському націоналізмові потужну символічну мову, в рамках якої після поразки листопадового повстання 1831 р. формулюється найбільш могутня — месіанська — метафора польської національної риторики: “Польша — Христос народів”<sup>289</sup>. Водночас треба визнати, що саме релігія стає чинником, який надає польському націоналізмові відповідальності й критичності. Релігійний дискурс відтак містить не лише месіанські мотиви (хоча вони й домінують), а й відчуття провини за гріхи поляків перед Богом та поверховість їхньої побожності. Поділ Польщі у цьому дискурсі є накресленим Богом, але це не останній вердикт. Якщо поляки змагатимуться за незалежність без покаяння, вони приречені. Але якщо вони усвідомлять власні гріхи і повернуться до Бога, нація воскресне<sup>290</sup>.

Інші народи Центральної та Східної Європи також підтримували міфи — тобто нарративи, за допомогою яких нації виокремлювали своє буття від існування інших — про власну обраність та напередвизначеність своєї місії, які (міфологеми) часто були (і є) пов’язаними із релігією<sup>291</sup>.

Одночасно Католицька церква у Литві відіграла далеко не таку однозначну роль у формуванні литовської національної ідентичності. З одного боку, вона була в авангарді народного спротиву русифікації та впровадженню кириличного письма замість латиниці, а католицьке духовенство сприяло кристалізації почуття литовської окремішності в селянській масі. Але Католицька церква як інституція довгий час схиляла литовців до поступової полонізації<sup>292</sup>.

На Балканах релігійні інституції пліч-о-пліч зі світськими інтелектуалами взяли винятково активну участь у творенні модерних

---

<sup>289</sup> Див. докладніше, між іншими, у: *Porter B. When Nationalism Began to Hate : Imagining Modern Politics in Nineteenth Century Poland.* — New York: Oxford US, 2000. — P. 27—29.

<sup>290</sup> Папа Пій IX якось зауважив, що “поляки шукають понад усе Польщі, а не Царства Божого. Тому вони не мають Польщі” (цит. за: *Porter B. Thy Kingdom Come: Patriotism, Prophecy, and the Catholic Hierarchy in Nineteenth-Century Poland // The Catholic Historical Review.* — 2003. — April. — Vol. 89. — N 2. — P. 213).

<sup>291</sup> Див. про це докладно на прикладах різних націй у: *Myths and Nationhood* (eds. Hosking G. and Schopflin G.) — London: C. Hurst & Co, 1997.

<sup>292</sup> *Aglis V. Early Lithuanian nationalism: sources of its legitimate meanings in an environment of shifting boundaries // Nations and Nationalism.* — 2002. — Vol. 8. — N 3. — P. 321.



націоналізмів, надаючи сакрального виміру колективним міфологемам, символам, лінгвістичним пошукам і перетворюючи національних героїв на святих<sup>293</sup>.

По-своєму специфічну ситуацію знаходимо у Болгарії, де боротьба за “болгарську ідею” розгорталася з річища прагнень до емансипації Болгарської церкви від еклезіального елінізму, а проголошений 1870 р. Болгарський екзархат став першим символом становлення новочасної Болгарської держави і першою перемогою болгарського націоналізму<sup>294</sup>.

У деяких випадках навіть нюансам релігійної специфіки надається особливого значення, їхня “відрубність” від референтних спільнот усіяко підноситься — передусім тоді, коли ці відмінності мають виразно демаркаційний характер. Лідери чеського національного руху, наприклад, прагнуть відкинути католицьку спадщину, яка єднає їх з австрійцями та угорцями і апелюють до гуситських традицій. “Кожен чех, — говорив Т. Масарик\* у 1915 р., — який знає історію свого народу, мусить висловитися за реформацію або проти реформації, за чеську ідею або за ідею Австрії — зняряддя контрреформації та реакції. Гус, Жижка, Хельчинський та Коменський — це наша жива програма”<sup>295</sup>. Між 1918 і 1930 рр. близько 1 900 000 громадян Чехословаччини змінили свою релігію; більшість з них полишила католицтво. Приблизно 800 000 чехів сформували власну Чехословацьку церкву; 150 000 стали протестантами — членами тієї чи іншої деномінації та не менше 854 000 відкрито оголосили себе агностиками<sup>296</sup>.

Дослідження відносин між православними сербами, хорватськими католиками та мусульманами на західних Балканах також приводить істориків до висновку, що загострене почуття відмінності між ними постало саме із сучасного націоналізму, а не з “вікової ворожнечі”<sup>297</sup>. Вирішальною відмінністю поміж сербами, хор-

<sup>293</sup> Див. докладніше: *Perica V. Balkan Idols. Religion and Nationalism in Yugoslav States.* — New York: Oxford University Press, 2002.

<sup>294</sup> Див.: *Perry D. M. Stefan Stambolov and the Emergence of Modern Bulgaria, 1870—1895.* Durham, NC: Duke University Press, 1993. — P. 6, 7.

\* Сам Т. Масарик перейшов з католицтва до протестантизму.

<sup>295</sup> Цит. за: *Борковський О. І.* Вступ до націоналогії. — Мюнхен: УТГІ, 1991—1992. — С. 248.

<sup>296</sup> *Manhattan A. The Vatican in World Politics.* — New York: Gaer Associates, 1949. — P. 253.



ватами та боснійськими мусульманами, доводить Векослав Періца, є не релігія, а міф про національне походження, який освячено рідними релігійними інституціями. “Гипотетично, — пише він, — попри втягненість трьох релігій, відмінні міфотворення, в яких могли співпрацювати релігійні інституції, могли створити три відмінні нації за умови згоди підтримки спільної віри не в єдиного небесного Бога, а у спільний міф про походження єдиної нації”<sup>298</sup>.

В інших випадках, коли релігія пов’язує формовану націю з ширшим культурним простором і заважає її виокремленню, національні еліти часом дуже різко виступали проти неї, прагнучи якомога глибшої секуляризації суспільної свідомості. Дії кемалістів у Туреччині — далеко не єдиний, але дуже показовий приклад у цьому сенсі<sup>299</sup>.

Подєколи, однак, націоналізм згладжував суперечності релігійно поділених спільнот (німці, угорці), надаючи конфліктуючим сторонам таку-от нову об’єднавчу ціннісну мову<sup>300</sup>.

Відповідно Церква (часом одна й та сама!) відігравала принципово відмінну роль у формуванні національної свідомості. Якщо для поляків Римо-Католицька церква стала могутнім знаряддям народної мобілізації і спротиву асиміляторському тискові з боку протестантської Пруссії та православної Росії, то в Чехії її авторитет був серйозно підважений тісною, впродовж цілих століть, співпрацею з Габсбурзькою монархією. Вона так і не змогла відбутися ані як креативна інституція щодо соціуму в період Першої Республіки (1918—1939), ані як серйозна етична протипага комуністичному атеїзмові й аморалізмові відразу після 1948 р. Саме нецерковні й навіть відверто антиклерикальні настрої у чеському суспільстві

<sup>297</sup> *Lampe J. R.* Nationalism in Former Yugoslavia // Contemporary Nationalism in East Central Europe / Ed. by P. Latawsky. — London; Basingstoke; Hampshire: Macmillan Press LTD, 1995. — P. 146—148.

<sup>298</sup> *Perica V.* Balkan Idols. Religion and Nationalism in Yugoslav States. — New York: Oxford University Press, 2002. — P. 5.

<sup>299</sup> *Barkey K., Hagen M. von.* After Empire: Multiethnic Societies and Nation—Building the Soviet Union and Russian, Ottoman, and Habsburg Empires. — Boulder: Colorado Westview Press, 1997. — P. 126, 127. Водночас релігійна політика Кемаля Ататюрка значно сприяла “приватизації” релігії серед широких кіл “середнього”, а згодом і “нижчого” класів (*Weiker W. F.* The Modernization of Turkey: From Atatürk to the Present Day. — New York: Holmes & Meier Publishers, 1981. — P. 105—110, 247).

<sup>300</sup> *Smith H. W.* German Nationalism and Religious Conflict: Culture, Ideology, Politics, 1870—1914. — Princeton: Princeton University Press, 1995.



ві (яких, до речі, не було в сусідній Словаччині) уможливили на певний час ізоляцію католицької ієрархії від віруючих і — ширше — від суспільства в цілому за ранньокomuністичних часів<sup>301</sup>.

На прикладі балтійських республік Г. Симон доводить, що ключовим для розуміння відмінностей у масовій підтримці тієї чи іншої релігійної інституції, з підтримкою якої, зрештою, не могли не рахуватися режими, є характер взаємодії Церкви й нації. Католицька церква в Литві, на думку Г. Симона, як ніколи раніше вросла в роль захисниці національної ідентичності, тоді як лютеранським церквам Латвії й Естонії це практично ніколи не вдавалося; до того ж й без того нечисленні естонська та латвійська нації історично виявилися конфесійно поділеними. Різна соціальна база, яку забезпечили собі церкви Балтії, стали причиною того, що лютеранські церкви Естонії та Латвії вимушені були прийняти ті рамки існування, котрі їм накінула влада, а Католицька церква Литви з другої половини 1960-х рр. перебувала у стані активного опору<sup>302</sup>.

Словом, зауважує С. Рамет, нації можуть розглядати свої церкви як bastiони захисту національної культури, як-от поляки, хорвати, серби чи болгари, або, як чехи, можуть бачити в них антинаціональні риси чи настрої можуть знаходитися десь посередині цих крайнощів — як це ми знаходимо через різні причини у німців, угорців, румунів або словаків<sup>303</sup>. Або ж, перефразовуючи дефініцію фахівця з етнорелігійних конфліктів Дж. Фокса, можна стверджувати, що ключовим чинником, який сприяє визначній ролі релігії у націєтворенні, є те, що самі нації вважають таку роль визначальною<sup>304</sup>.

Помітною тенденцією зламу 20—21 ст. є гострі суперечності між секулярними і релігійними націоналістами, які М. Юргенсмейер називає “новою холодною війною”. Якщо секулярні націоналісти прагнуть (ре)конституювання нації як світського і ліберал-

---

<sup>301</sup> The Position of the Church throughout the changes in Czechoslovak society // Religion in Eastern Europe. — 1994. — Vol. 14. — N 1. — February. — P. 18—43.

<sup>302</sup> Simon G. Unter kommunistischer Herrschaft. Kirchen und Nationen in der Baltischen Republiken // Herder Korrespondenz. — 1983. — N 2. — S. 85.

<sup>303</sup> Ramet S. P. Nihil Obstat: Religion, Politics, and Social Change in East—Central Europe and Russia. — Durham, NC.: Duke University Press, 1998. — P. 91.

<sup>304</sup> Fox J. Towards a Dynamic Theory of Ethnoreligious Conflict // Nation and Nationalism. — 1999. — Vol. 5. — N 4. — P. 444.



льного проекту модерної держави, то релігійні націоналісти рішуче цей проект відкидають. Вони закликають розірвати з матеріалізмом і зіпсованістю Заходу в ім'я справедливого, “справжнього” національного проекту, які (проекти) дуже часто виникають у надрах ревайвалістських і навіть фундаменталістських рухів — від протестантських у США до сунністських у Саудівській Аравії, від індуїстських в Індії до буддійських у Шрі-Ланці. Інколи “проходливі”, світської зорієнтованості націоналізми конкурують із “палкими”, з виразним сакральним забарвленням націоналізмами у рамках єдиного національного проекту. Так, до прикладу, в Японії перший — це гордість за Японію відомих на весь світ компаній, пожиттєвого найму, менеджменту тощо, тоді як другий підкреслює расову чистоту і божественне походження японців<sup>305</sup>. Але навіть у найбільш секулярних моделях формування національних ідентичностей, якими можна вважати передовсім західноєвропейські, релігійні інституції залишалися важливими акторами суспільних сфер, національні ідентичності не виключали релігійних компонентів, а поставали радше як релігійно-секулярні симбіози, ніж заміщення релігійних елементів світськими.

Назагал, історія націєтворення дає змогу говорити, що роль релігії у цих процесах виявляється значною або навіть вирішальною там, де: а) межі націєутворюючого етносу цілком збігаються з релігійними межами; б) релігія, у свою чергу, була чільним чинником етногенезу (спільнотного міфу про етногенез); в) була й залишається головним атрибутом, що виокремлює формовану націю від референтних для неї спільнот або/і г) націєутворюючий етнос втратив інші важливі атрибути колективної ідентичності (мову чи спільну територію), а також тоді, коли г) релігійна інституція є найбільш інституалізованою силою націєтворення.

Але ця схема не може вважатися універсальною (як, втім, і жодна інша конструкція, спрямована на пояснення соціальної та історичної реальності). Серед чинників, що не дають підстав розглядати цю схему як універсальну, вкажемо на такі. Передусім компоненти цієї схеми практично не існували (не існують) у чистому вигляді, а складно співіснували з її іншими компонентами. До при-

---

<sup>305</sup> *Toyoda M. A., Tanaka A. Religion and Politics in Japan // Jelen Ted Gerald and Wilcox Clyde (eds.) Religion and Politics in Comparative Perspective. The One, The Few, The Many. — Cambridge: Cambridge University Press, 2002. — P. 281, 282.*



кладу, формування модерної британської ідентичності супроводжували сильні месіанські і богообранські мотиви. Як проголошував колись О. Кромвель, “...землю Великої Британії оздоблено найкращим у світі народом...Народом, що є для Бога як яблуко ока...Народом під Його охороною й захистом. Народом, який, на відміну від поган, прикликає ім'я Бога, Народом, що знає Бога і боїться Бога. Немає, немає цьому паралелей у всьому світі!”<sup>306</sup>

Значно пізніше, вже 1886 р., конгрегаціоналістський священик Джошуа Стронг оприлюднив книгу “Наша країна”, де писав: “Мені здається, що Бог з величезною мудрістю і вмінням готує англо-саксонську расу до тієї години, яка з напевністю прийде у світовому майбутті...до остаточного змагання рас...Тоді ця раса з небаченою енергією, з усією величчю своєї чисельності, з могутністю багатства, що стоїть за нею ... поширить себе на всю землю... Чи є якийсь резонний сумнів, що для цієї раси наперед вирішено право розпоряджатися багатьма слабшими расами, асимілювати одних, впорядковувати за власним взірцем інших, аж доти, коли настане час англо-саксонського людства?”<sup>307</sup>

Але водночас у формуванні “найстарішого націоналізму” — британського — визначну форму відіграв і реактивний чинник. Цей націоналізм зростав у постійному порівнянні і протистоянні із формованим французьким націоналізмом. Саме війна або військова загроза з боку Франції конституують п'ять складових дефініції національної ідентичності Британії після Ватерлоо: Британія християнська, протестантська, цивілізована, квітуча і вільна. Після Ватерлоо Англію охоплює релігійне відродження, яке поширилося головню на середню й вищу верству. Щотижневі недільні богослужіння і родинні молитви стають символом чесноти. Британська серйозність контрастує із французькою фривільністю, британські чесноти — з французькою нібито аморальністю, британська віра — з французьким атеїзмом<sup>308</sup>.

<sup>306</sup> *Carlton J. H. Hayes. Nationalism: A Religion. — New York: The Macmillan Company, 1960. — P. 41.*

<sup>307</sup> *Hutchinson W. R. & Lehman Hartmut (eds.) Many are Chosen. Divine Election & Western Nationalism. Harvard Theological Studies. — Minneapolis: Fortress Press, 1994. — P. 152, 153.*

<sup>308</sup> *McLeod H. Protestantism and British National Identity // Van der Veer and Lehmann Hartmut, eds. Nation and Religion: Perspective on Europe and Asia. — Princeton: Princeton University Press, 1999. — P. 44—46.*



Поєднання особливості місії релігійного еллінізму з протиставленням його іншим цивілізаціям знаходимо у процесі розвитку грецького національного самоусвідомлення. Як казав 25 березня 2000 р., у день Незалежності Греції, композитор Мікіс Теодоракіс, існує протистояння між двома світами — греки та інші: “Коли я говорю «інші», я маю на увазі усіх разом — східний деспотизм, іудейський монотеїзм, римський мілітаризм і західний авторитаризм”<sup>309</sup>. Прикметно також, що модернізація Греції супроводжувалася (і супроводжується) не занепадом релігійного націоналізму, а відродженням “елліно-християнських” ідей серед політичних партій, інтелектуальної еліти і в Церкві перед викликом глобалізації. Це відродження має виразно публічний дискурс.

По-друге, треба зазначити, що ані релігія, ані нації не є застиглими сутностями. І тому роль релігії у процесі національного будівництва, винайдення й перевинайдення забутих, здавалося б, “цінностей, категорій, символів, позначок і світоглядів, які конструюють люди задля визначення сенсу свого місця у світі”<sup>310</sup>, не лишаються незмінними.

У цьому розділі ми не торкаємося ролі релігії у процесі українського націєбудівництва. Лише зазначимо, що, відповідно, сторінку “релігія і нація” в останній (на сьогодні) главі формування української нації ще не перегорнуто. Процес “повернення релігії” для України триває, питома вага тих, хто маніфестує свою ідентичність за допомогою релігійних символів, постійно зростає. Далі, зазначимо, що ерозія старих цінностей, які залишаються значущими лише для обмежених анклавів, різновекторність соціокультурних переваг, наростання політичної диференціації при дефіциті інтегративних ідей залишають українським посткомуністичним елітам не надто широкий простір для ідеологічних маневрів. Вони постійно знаходяться у стані пошуку наскрізного стрижня національної конструкції, в ролі якого серйозно розглядається і “Єдина Помісна православна церква”. “Створення єдиної Помісної православної церкви, — говорить народний депутат України Лілія Григорович, — моя мета... Якщо в нас включиться цей духовний

<sup>309</sup> Цит. за: *Catherwood Christopher. Why the Nations Rage: Killing in the Name of God.* — Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2002. — P. 121.

<sup>310</sup> Дефініція ідентичності, що її дає В. Боннел (*Bonuel V., Breslauer G. Russia in the New Century: Stability or Disorder.* — Boulder CO. — Westview Press, 2001).



механізм, то остаточно закінчиться перший етап державотворення, буде держава, яка ніколи не увіллється в жодні “союзи”. Почне формуватися нація на основі ментальної єдності... Більш уніфікованої, ніж православ'я, основи для об'єднання нації просто не придумаєш”<sup>311</sup>.

Дуже показовим у цьому сенсі став проект Універсалу національної єдності у запропонованій Президентом В. Ющенком редакції (липень 2006 р.). У плані дій національної єдності необхідність підтримки прагнень “до утворення єдиної помісної Української Православної церкви” випереджала в ньому дії з подолання бідності, створення нових робочих місць, здійснення податкової реформи, забезпечення недоторканності прав власності.

Подібні речі виростають з реальної ситуації невіднайденості універсального зв'язку, без якої державне підґрунтя новопосталих держав виявляється хитким. Сучасні державні утворення, на відміну від старих, традиційних, часто не мають у своєму підґрунті таких монолітних “будівельних блоків”, як патріотизм, лояльність, відданість монархові, кривна спорідненість, спільна пам'ять, навіть мова. Звідси екзотичні для Заходу спроби створення в Україні (і в Росії) “національної ідеї” і пряма пропозиція перетворити православ'я на “єдину державну ідеологію” з боку учасників I Всеукраїнського Місіонерського з'їзду УПЦ МП (27—29 травня 2003 р.).

Нації, формовані поза відчутним впливом релігії, на драматичних етапах розвитку винаходили у ній потужний символізм для виразу вітальності й нескореності іноземним або нав'язаним режимам. Церкви, які раніше навіть вважалися “антинаціональними силами”, надають нації сильний імпульс у боротьбі за права людини й людську гідність. Новітня історія Центрально-Східної Європи пропонує під цим оглядом принаймні два дуже красномовних приклади: Євангелічної церкви у Східній Німеччині і Католицької — у Чехії. Падіння релігійності і церковного членства серед східних німців упродовж 1950—1980-х рр. не завадило Євангелічній церкві в НДР створити вільний простір, який стимулював діяльність активних альтернативних спільнот і, в кінцевому рахунку, консолідував опозицію. Релігійні символи та риторика озброювали ці групи могутньою мовою, якою артикулювалися демократичні цінності. Церковна теологія і проповідувані нею моральні цін-

<sup>311</sup> Сльози патріотизму на очах прагматика // День. — 2000. — 10 серп.





ності формували світогляд членів таких груп, які йшли далі самої церкви у своїх прагненнях до демократії і соціальної справедливості, надаючи цим прагненням виразного політичного звучання. За межами цих груп набагато більша кількість східних німців збиралася на організовані церквою богослужіння, де вони мали змогу маніфестувати своє бачення майбутнього країни. Перші публічні демонстрації в Східній Німеччині відбулися саме після таких богослужінь у Лейпцигу й Дрездені та інших містах; вони поклали початок так званому “Поворотові” (*die Wende*), який стався у жовтні 1989 р.<sup>312</sup>

Щодо Католицької церкви в Чехії, котра, як уже йшлося, довгий час вважалася беззастережно “античеською інституцією”, то вона, за виразом П. Мойзеса, “вийшла з комуністичного чистилища з абсолютно новим іміджем”<sup>313</sup>. Принципова позиція більшості священників, єпископів і кардинала Ф. Томашека, духовний супровід правозахисних акцій взагалі й благословення, яке отримували члени Хартії-77, повернула Церкві довіру зсекуляризованого чеського суспільства і забезпечила їй небачену в національній історії підтримку в процесі “оксамитової революції”<sup>314</sup>.

Чеський і східнонімецький приклади свідчать, що церква здатна бути серйозною націєтворчою силою не через проведення демаркаційних ліній з інорелігійними спільнотами та мобілізацію колективного “ми” проти “вони”, а надаючи політиці надійне моральне підґрунтя, збагачуючи її фундаментальними цінностями свободи, відповідальності й справедливості. Цей досвід доводить, що національний характер церкви реалізується не тільки і не стільки через здійснення богослужіння національною мовою (хоча це, поза сумнівом, важливо), а головню через усвідомлення особливої відповідальності Церкви за долю нації.

Зрештою, нагадаємо, що формування нації — це процес, а не подія, щоденний, за словами Е. Ренана, “плебісцит” щодо того, бути чи не бути нації і якою їй бути. Під час цього “плебісциту” якісь символи, зв’язки, елементи переглядаються, набувають нового значення, підкреслюються, а інші витісняються на периферію.

<sup>312</sup> *Burgess J. P.* The East German Church and the End of Communism. — New York: Oxford University Press, 1997. — P. 61.

<sup>313</sup> *Mojzes P.* Religion liberty in Eastern Europe and the USSR: before and after the great transformation. — New York: Bolder, Columbia University Press, 1992. — P. 148.

<sup>314</sup> *Kavan Z., Wheaton B.* The Velvet Revolution: Czechoslovakia, 1988—1991. — Boulder, CO: Westview Press, 1992. — P. 29.

## РЕЛІГІЯ ТА ФОРМУВАННЯ МОДЕРНОЇ УКРАЇНСЬКОЇ НАЦІЇ

**П**редтечі та батьки українського націоналізму не розглядали релігію як істотний чинник формування української нації, хоча цілком виразно вказували на її демаркаційний характер у процесі етнічної ідентифікації. “Хто був католиком, — писав, наприклад М. Костомаров, — той був уже поляком; хто вважався і звався русином, той був православним, і приналежність до православної віри була очевидною ознакою приналежності до української народності”. Навіть П. Куліш, ініціатор та один з авторів мало не всього перекладу Біблії українською мовою, переконаний у тому, що без Божої руки неможливе українське пробудження, писав про “церковну болгарщину, що туманила український народ”, і цілком у річищі народницької традиції, яку він же й критикував, говорив про нещастя поділу народу на “касти” в результаті хрещення Русі.

М. Драгоманов у “Чудацьких думках про українську національну справу” дуже визначено писав: “Очевидно, що теперішні релігії, як продукт культурно-історичного процесу інтернаціонального, ніяк не можуть входити в ряд ознак національних. Обертаючись спеціально до нас, русинів-українців, важко навіть сказати, яка, власне, віра в нас може вважатися за фактично національну? Одні з наших народовців вважають за нашу народну віру православіє, другі — унію, треті — навіть римський католицизм... Тим часом, коли наші націоналісти кланяються як національним святошам то православію, то унії, залишені ними без уваги штундисти на Україні московляться, русини римського обряду в Ц[арстві] Польськiм і Галичині полячаються, а русини-протестанти на Угорській Русі становляться словаками”.



Для Миколи Міхновського (1873—1924), чії роботи довгий час були основоположними документами цілих поколінь українських націоналістів, з релігії ще належить зробити будівельний матеріал для формування нації, а поки “не тільки панує над Україною цар-іноземець, але й самий Бог став іноземцем і не знає української мови”. Інший ідеолог українського націоналізму, голова ідеологічної комісії I Конгресу українських націоналістів Ю. Вассиян обережно писав у своїй статті “До головних засад українського націоналізму” (1928): “Націоналізм не зв’язує себе ні з якою окремою формою духовного життя як головним моментом визначення його цілісного образу, а тому релігійна ділянка не являється внутрішнім предметом його програми, але тільки одним із організованих виявів у житті нації, щодо нього займає він своє відношення поряд з іншими головними ділянками національного життя. Метою довшого зупинення була потреба виявити в релігії мотив людської волі до особистого здійснення, як засадничий рушій, спільний усім формам життєвого проявлення, та зробити тим чином спір поміж логікою й цілями емпіричного життя та трансцендентними ідеалами, що їх протиставить релігія першим як вартості засадничо іншого порядку, — неоснованим суттєво, але тільки формально”<sup>362</sup>.

Природно, що соціалістичні переконання, надзвичайно сильні наприкінці 19 — у першій чверті 20 ст. серед українських діячів, визначали їх досить прохолодне ставлення до релігії. В очах українських, як, втім, і інших європейських радикалів того часу, релігія несла відбиток затхлості, глибокої провінційності і приреченості. Українська еліта, як і еліти інших недержавних народів, прагнула “розбудити, струснути” масу, і незрівнянно охоче говорила про свободу та звільнення, про натиск і силу, ніж про покаяння або смирення. Неувага й навіть вороже ставлення до церкви чільних українських діячів було виявлене цілком виразно соціалістичною Центральною Радою в 1917—1918 рр. У листопаді 1917 р. В. Винниченко на прохання Всеукраїнської Православної Церковної Ради про її офіційне визнання відповів, що він соціаліст і принципово не визнає церкви; голова Центральної Ради М. Грушевський на прохання відкрити Секретаріат церковних справ кинув знамените: “Обійдемося без попів!”<sup>363</sup>

<sup>362</sup> Вассиян Ю. До головних засад націоналізму // Націоналізм: Антологія. — К., 2000. — С. 153.



Природно також, що православ'я, принаймні із середини 19 ст., усвідомлювалося українськими діячами як чинник, що нівелює національну самосвідомість українців, незалежно від особистих релігійних почуттів цих діячів, — добре відомі, наприклад, ідкі зауваження Т. Шевченка з приводу “суздальських ідолів” і “візантійства” загалом.

Але ще більш істотним для них у цьому контексті була конфесійна розірваність України. Як доводить Р. Шпорлюк, національна свідомість українців формувалася тими, хто не бажав бути ані поляком, ані росіянином тоді, коли росіяни і поляки, формуючи власні нації, протиставляли себе Заходові. “Український проект” постав з усвідомлення вихідцями з Малоросії того, що російська модернізація їм не підходить. Історична пам'ять надавала їм наснаги уявити власний шлях до Європи і формулювати свій “український проект”. Причому в цьому проекті було зарезервовано місце для Галичини, яка після довгих роздумів вирішила до нього приєднатися. Цей намір означав набуття більших культурних ресурсів, яких бракувало збіднілим і соціально приниженим русинам, перспективу стати членами більшої, ніж польська, нації, а й водночас союз з православними проти католиків<sup>364</sup>. Ще раз підкреслимо, що “український проект” був сформульований неасимільованою українською культурною елітою у Великій Україні, де збереглася пам'ять про козацьчину й автономне буття Малоросії часів Гетьманщини. Це істотно коригує уявлення про цей проект як про “австрійську (польську) інтригу” й вирішальну роль Галичини в його розробці<sup>365</sup>.

<sup>363</sup> Цит. за: *Ульяновський В.* Церква в Українській державі 1917—1920 рр. (Доба Української Центральної Ради). — К., 1997. — С. 43, 44.

<sup>364</sup> *Шпорлюк Р.* Імперія та нації. — К., 2000. — С. 240, 245—255.

<sup>365</sup> Уявлення про винятково галицький характер прагнень до української незалежності надзвичайно живуче. Відомий російський філософ А. Ціпко пише: “Включення Західної України до складу СРСР було міною уповільненої дії, що повинна була привести спочатку до галицизації української еліти, а потім до проголошення незалежної України. Не випадково духовним лідером нової незалежної української держави був галичанин Чорновіл” (*Ціпко А.* Исходные противоречия формирования новой российской национальной идентификации // [http://www.niurg.gov.ua/ru/ukr\\_rus/bulletin\\_4/zipko.htm](http://www.niurg.gov.ua/ru/ukr_rus/bulletin_4/zipko.htm)). Хоча, як відомо, В. Чорновіл, як і дуже багато діячів “культурного етапу” останньої фази формування української нації, народився саме в Центральній Україні — в Черкаській області.



Український націоналізм поставав і як реакція на спроби модернізації панівних стосовно України націй. Ця модернізація заго-струвала асиміляцію та руйнувала аграрний культурний тип, цінності якого були домінантними для багатьох українських інтелектуалів. Відтак народжуваний український націоналізм мав би звертатися до релігії як до надзвичайно важливого аспекту кожної традиційної культури. Водночас дві конституюючі складові релігійної частини національного конструкту — православ'я як символ козацьких повстань, визвольної боротьби та боротьби з унією — і унія як демаркаційний феномен, що захистив галицьких русинів східним обрядом від спольщення й конфесійним вододілом — від русифікації, суперечили одна одній вочевидь. З другого боку, “реактивний” чинник польського і російського націоналізмів спонукав українських інтелектуалів до формування власного проекту, який вимагав абстрагування від релігійних відмінностей “двох Україн”.

Саме тому для І. Франка релігія в контексті створення української нації — це в жодному разі не будівельний матеріал, а передусім і винятково серйозна проблема. У перебігу національного будівництва галицькі українці мали подолати опір “наших клерикалів”, тобто уніатського духовенства, для якого “Збруч є далеко глибшим кордонним ровом, ніж Сян або Вислок” (стаття “Українські партії у Галичині”), а також перебороти конфесійні забобони, якими була отруєна система освіти (“Одвертий лист до галицької молодезі”). Те, що греко-католицьке духовенство у своєму “клерикальному українізмі” не може піднятися над православно-католицькими розбіжностями, робить цей українізм в оцінці Франка “політичним індіферентизмом”.

Практично одночасно М. Грушевський попереджає галичан і великоукраїнців, що впродовж 20—30 років вони можуть отримати дві національності на одній етнографічній основі, подібно до того, як дві частини одного сербського племені дали розвести себе релігійним та іншим обставинам до повного відчуження<sup>366</sup>.

До якого ступеня нова уявлювана спільність могла видобувати з релігії матеріал для своєї легітимації? Очевидно, Греко-Католицька церква відіграла серйозну роль у процесі кристалізації ідентичності галичан. До кінця 19 ст. греко-католицькі священники до-

<sup>366</sup> Грушевський М. Галичина і Україна (3 біжучої хвилі) // Літературно-наук. вісник. — Львів, 1906. — Т. 34. Річник 9. Книжка 12. За грудень. — С. 494.



мінували в середовищі галицьких українських діячів. 1890 р. у Галичині не було жодного світського за походженням інтелігента<sup>367</sup>. Зрештою, саме церква виокремила “з’єдинених русинів” з православною моря віровизнанням і з католицького — обрядом, відкинувши, хоча й не без вагань і відкатних кроків, три гіпотетичні моделі галицького розвитку — москвофільський<sup>368</sup>, польський та австро-русинський і підтримавши народовство, — тобто власне український рух<sup>369</sup>. Церква довго й неохоче розставалася зі своїм монопольним впливом на селянство, певний час вона боролася і проти народної мови, і проти народжуваної світської української еліти. Зрештою, й народовці не відразу відмовилися від радикальних антиклерикальних заяв, усвідомивши, що не зможуть надихнути своїми ідеями селянські маси без допомоги духовенства, й пішли на компроміс з ним.

З православ’ям складніше. Твердження, відповідно до якого воно не могло відіграти тут скільки-небудь значної ролі, оскільки не опозиціонувало українську націю, що формувалася, від найбільш значущої для неї референтної спільноти, яка перебувала в полі православної культури, тобто від росіян (у нинішньому розумінні), потребує уточнення. З поля зору в даному разі вислизає надзвичайно важливий чинник східноєвропейської історії — польський. Цей чинник для України 19 і навіть початку 20 ст. абсолютно не скасовується поділами Польщі і знищенням її державності. Більша частина 19 ст., навіть після польського повстання 1863 р., проходить на Правобережній Україні під знаком жорстокого антагонізму польської шляхти й українського селянства. І природно, цей антагонізм не міг не бути забарвленим у конфесійні тони. Прикметно, що “хлопомани”, тобто українські діячі — вихідці з

<sup>367</sup> Грицак Я.Й. Нариси історії України: формування модерної української нації XIX—XX ст. — К.: Генеза, 2000. — С. 78.

<sup>368</sup> Як пише І.-П. Химка, москвофільство було власне реакцією зрадчених Віднем русинів, яких віддали під польське володарювання. Той же Йосиф Сембратович бачив, що його люди втратили надію, в них немає захисників ані в Римі, ані у Відні; польські єзуїти і польський лейтенант у Галичії мають вплив, а русини не мають жодного (*Himka J.-P. Religion and Nationality in Western Ukraine: the Greek-Catholic Church and Ruthenian National Movement in Galicia, 1867—1900.* — Montreal & Kingston; London; Ithaca: McGill-Queen’s University Press, 1999. — P. 167).

<sup>369</sup> Химка І.-П. Греко-Католицька церква і національне відродження в Галичині 1772—1918 // Ковчег. Число 1. — Львів, 1993. — С. 77, 80—81.



полонізованих поміщицьких сімей, вважаючи необхідним повернутися у “свою національність”, переходили з римо-католицизму у православ’я (В. Антонович, Таддей Рильський, батько Максима Рильського, К. Михальчук). Політика царського уряду незмінно спрямовувалася на ослаблення польського домінування (а також єврейського впливу) на Правобережній Україні, стримування католицької церкви у краї і зміцнення тут православної церкви та “російського елемента”. Православні священники аж до останньої чверті 19 ст. були у величезній залежності від польського дворянства, їхні спадкоємці нерідко переходили в католицизм, а ще частіше шукали собі після семінарії місце на державній службі. Священниками ставали, таким чином, не найбільш талановиті та здібні семінаристи. Навіть після поразки польського повстання 1863 р., коли вся нерухомість і кошти Римо-Католицької церкви були переведені в розпорядження казни, православні священники стали одержувати платню, що перевищувала утримання духовенства внутрішніх епархій, і була розгорнута православна місія, католицькі позиції у регіоні залишалися надзвичайно сильними. Після 1905 р. це стало особливо очевидно. У 1906 р. архієпископ Волинський повідомляв Синод, що загальна кількість православних, “спокушених” ксьондзами, у 12 разів перевищувала число зворотних переходів. У наступному 1907 р. цей розрив скоротився в епархії до чотириразового<sup>370</sup>.

Щодо зміцнення “російського елемента”, точніше, елемента великоросійського, якщо говорити в поняттях того часу, то в Південно-Західному краї імперії його тоді практично не було. Український, або малоруський елемент переважав абсолютно. Навіть у 1897 р., після спроб обрусіння краю, російськомовне населення складало лише 3,5 % усього населення Волинської губернії, 3,3 — Подільської і 5,9 % — Київської. До початку 1910-х рр., на думку багатьох істориків, причому не лише українських<sup>371</sup>, православне духовенство стало на Правобережній Україні промотором великоросійської ідеології. Але для українських селян православ’я в демаркаційному вимірі, як і раніше, лишалося антипольським і анти-

<sup>370</sup> *Надтока Г.* Православна церква в Україні 1900—1917 рр.: релігійний та соціальний аспекти. — К., 1998. — С. 84.

<sup>371</sup> *Matsuzato K.* Polish Factors in Right-Bank Ukraine from the Nineteenth to the Early Twentieth Century. — <http://src-home.slav.hokudai.ac.jp/publicn/45/matsuzato/matsuzato-e.html>.



єврейським, а не антиросійським ідентифікаційним маркером. Великорос був для волинського або подільського селянина абстрактним начальником, з яким він практично ніколи не зустрічався. Православ'я було для цього селянина «мужицькою вірою», етнічні форми якої у дуже незначному ступені піддавалися змінам у перебігу кампаній боротьби зі «шкідливими своєзвичаями», які час від часу проводилися великоросійськими архієреями. Загалом же наявність потужної польської альтернативи російському впливові об'єктивно послабляла русифікаторський потенціал імперської політики в Південно-Західному краї.

Розглядаючи далі православ'я як чинник у процесі формування української нації, передусім нагадаємо, що Малоросія відіграла видатну роль у процесі перетворення московського православ'я на православ'я російське. Малоруський церковний вплив досить добре відомий, задокументований і досліджений головню К. Харламповичем, який, до речі, одержав учений ступінь доктора богослов'я за працю «Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь» (видана в 1914 р. у Казані). У набагато меншому ступені вивчено зворотний вплив — російської церкви, що одержала щеплення київського бароко, на українське селянство в 19 ст. Тобто цілком задовільно вивчено історію церковної уніфікації, що знищувала специфічний характер організації Київської митрополії до її інкорпорації у склад Московського патріархату, описано процес нівеляції богослужбових, архітектурних особливостей, «виправлення» церковних книг, зміну місяцеслова, завзяту боротьбу за введення російської вимови церковнослов'янської мови й борід духовенства, що довго не приймалися в Україні.

Незрівнянно слабше вивчено вплив цих зусиль на глибинні шари духовного життя українського селянства та його самоусвідомлення. М. Грушевський оцінював цей вплив, причому не тільки в перспективі формування нації, цілком негативно. Він стверджував, що, починаючи від середини 19 ст., в українське село замість кліру, що тримався старих традицій, приходять вихованці нових шкіл, причому уряд розподіляє «московський елемент» на найбагатші міські парафії, а відтак — і на кращі сільські. Істотним чинником, писав М. Грушевський, було скасування обрання духовенства, а до того ж вигнання «народної» мови з проповіді, відрив духовенства від селянської маси й викорінювання в церкві всього,





що не відповідало “московським зразкам”. Селянство, стверджував він, дедалі гостріше відчуває в духовному стані “елемент чужий і ворожий, одну з категорій визискувачів селянського поту”, й усі були незадоволені офіційною церквою, яка спричинилася до появи і зростання євангельських рухів на півдні України<sup>372</sup>.

Про наявність прямого зв'язку між священиками, які відірвалися від народу й засвоїли “панський шик”, і поширенням “штунди” соковито писав І. Нечуй-Левицький (див., наприклад, його оповідання “Афонський пройдисвіт”). Однак це, здається, ще не вся картина. З. Когут у своїй книзі “Російський централізм і українська автономія: Ліквідація Гетьманщини, 1760—1830” (К.: Основи, 1996), наприклад, звертає увагу на таке парадоксальне явище. З одного боку, на Гетьманщині загалом не було запроваджено адміністративні практики, закони, систему податків (зокрема подушного) та військову повинність, властиві Росії. Єдиною важливою українською інституцією, яка, принаймні частково, інтегрувалася в імперську структуру, була православна церква. Але з другого — саме церква на Гетьманщині продовжувала зберігати свої місцеві мовні й літургійні особливості, а також користуватися цілим комплексом майнових та звичаєвих прав, що глибоко вкорінилися в українській правовій і соціальній системах. Спогади І. Власовського, В. Гарби, В. Зеньковського, А. Лотоцького, В. Приходька та інших свідчать про живучість “української стихії” у середовищі духовенства України, передусім Правобережної, що успадковувало свої парафії від дідів, батьків, тестів тощо і зберігало тут “старі звичаї”. А. Лотоцький, який учився в Подільській духовній семінарії у другій половині 1880-х рр., згадував, що всі заходи з обрусіння не витиснули з вжитку української мови, котра була єдиною мовою спілкування між семінаристами<sup>373</sup>. І. Власовський навіть говорив про семінарії як про “справжні розсадники українства”.

Зрозуміло, що православна церква не могла стати будителем національної самосвідомості малоросійських селян і патроном українського руху. А проте, майже переставши бути “своєю”, ця Церква так і не стала цілком ефективним знарядям русифікації. При цьому, уявляється, недостатньо говорити про глибоку прірву

<sup>372</sup> Грушевський М. З історії релігійної думки на Україні. — К.: Освіта, 1992. — С. 153—157.

<sup>373</sup> Лотоцький О. Сторінки минулого. Ч. 1. — С. 35.



між єпископатом і парафіяльним духовенством, відносно близькість щонайменше частини нижчого духовенства до селян і наявність серед цієї частини не тільки народно-культурницької течії, а й досить радикальних поглядів, а також несистемності русифікаторських зусиль з боку державної і церковної адміністрації<sup>374</sup>. Можна гадати, що саме в релігійній сфері, де трансльовані з покоління в покоління символи і традиції набувають статусу “вищих значень”, антитеза іншим спільнотам формулюється найбільш жорстко й безкомпромисно. Саме тут суперечка про кількість пальців, якими накладається хресне знамення, підноситься на онтологічний рівень, ритуальні відмінності стають нестерпними, а їхній характер — сакральним. Принаймні прагнення до здобуття “своїї” церкви з боку величезної селянської маси в 1917 р. було потужним і дуже серйозним, незважаючи на, здавалося б, невиразність ідентичності цієї маси. Філософ і церковно-суспільний діяч протоієрей В. Зеньковський згадував, як вразила його тоді “вируюча українська церковна стихія”: “Я побачив, що церковне українство сильне в селі, що в ньому дуже напружено живуть прагнення до вираження в церковному житті свого національного обличчя”<sup>375</sup>.

Але наприкінці 1980 — на початку 1990-х цієї “стихії” вже давно не було, її розтрошили жорна варварської сталінської модернізації з її голодомором, розселенням і розцерковленням. Новий етап формування української нації визначався чинниками, де церковна складова, по суті, була цілком відсутня: об’єднанням практично всіх етнічних українських земель у складі УРСР (про значення цього чинника у церковному відтинку скажемо трохи далі), а також подвійною інституалізацією української етнічності — у рамках квазідержавного утворення і фіксованої у паспорті “національності” кожного індивіда. Український етнос позбувається своєї неповноти: у нього з’являється управлінська, культурна, наукова еліта, він стає більшістю в містах України. Постійно посилювана централізація управління всіма сферами громадського життя

<sup>374</sup> Про цю несистемність пише, зокрема, А. Міллер, порівнюючи політику Франції і Росії з офранцування Провансу й русифікації України відповідно, не торкаючись, однак, власне церковної сфери (*Міллер А. Россия и Украина в XIX—начале XX столетия: непредопределенная история // Украина и Россия: общества и государства. — М., 1997. — С. 71—87*).

<sup>375</sup> *Зеньковский В. Пять месяцев у власти. Воспоминания. — М., 1995. — С. 39*



й послідовна “советизація”, що мала в 1970—1980-х рр. уже більшою мірою “російське обличчя”, придушення будь-яких проявів українського патріотизму, стимулювання всесоюзної мобільності українців, активне залучення їх до процесу партійно-державного, промислового, наукового й культурного будівництва в інших республіках СРСР, звичайно, розмивали українську ідентичність на користь “нової історичної спільноти — радянського народу”, але не підривали її цілком <sup>376</sup>.

На тому етапі церква зі зрозумілих причин не могла брати серйозної участі у процесі творення української ідентичності. Розгром інституціалізованої релігії у 1930-ті рр. (до приєднання Західної України в УРСР діяло тільки 14 православних храмів), знищення УАПЦ і Греко-Католицької церкви, масові арешти духовенства, переслідування виявів народної релігійності, винятково люте саме в Україні придушення будь-яких проявів зв'язку релігійного й національного, витравлювання навіть нагадувань про які-небудь несекулярні джерела української культури величезною мірою маргіналізували церкву й нищили середовище, в якому зберігалися елементи етнічної totoжності, а також національної ідентичності, що формувалася.

“Українська редакція” радянської церковної політики скеровувалася на беззастережне роз'єднання релігійних і національних інспірацій, придушення найменшої інституалізації національно-релігійних рухів та використання об'єктивно доцентрових релігійних інституцій для асиміляції в них української складової. В самій Україні, де діяло дві третини всіх православних громад на території СРСР і 9 з 16 монастирів РПЦ, приблизно 40 % всіх пізньопротестантських громад і майже 40 % офіційно зареєстрованих “служителів культу” Радянського Союзу, баланс сил у проведенні церковної політики був надзвичайно сильно зміщений на користь ідеологічного апарату. На релігійну й національну політику українського керівництва дуже серйозний вплив справила, звичайно, глобальна політика Кремля. Геополітичне значення України, її потенціал у загальносоюзному виробництві завжди зумовлював особливий контроль за республіканським керівництвом з боку Москви. В. Ленін, а згодом Й. Сталін жорстоко реагували на най-

<sup>376</sup> Кулик В. Український націоналізм у незалежній Україні. — К., 1999. — С. 7, 8.



менші спроби прояву самостійності лідерів Радянської України<sup>377</sup>. Як “перші особи” сюди направлялися (підбиралися) функціонери, здатні на беззастережне проведення “генеральної лінії” центру. Внаслідок цього в Україні склалася політична традиція більш непримиренного ставлення до національних і релігійних рухів, культурних новацій, вільнодумства інтелігенції, аніж того вимагали навіть у Москві.

Ортодоксальної позиції в релігійному питанні дотримувався і В. Щербицький, який очолював компартію України з 1972 до 1989 рр.<sup>378</sup> Партійні функціонери республіки неодноразово висловлювали занепокоєння непропорційно високою питомою вагою релігійних громад України у загальносоюзному масштабі і рішучість змінити стан речей. Політика щодо релігійних інституцій, створених національними меншинами (євреї, поляки, угорці), ґрунтувалась на роз’єднанні етнічного і конфесійного компонентів, перешкоджанні консолідації національних груп на релігійному ґрунті, нейтралізації впливу релігійних закордонних центрів. Така політика була рішуче антинаціональною щодо всіх народів УРСР, оскільки більшість етнічних меншин не мала світських офіційних національно-культурних структур і здійснювала етнічну ідентифікацію через релігійні інституції.

Спротив радянській антирелігійній політиці в Україні, який (спротив) мав, звичайно, набагато більше значення, ніж оборона лише релігійних цінностей та інституцій, виходив з кількох головних середовищ. Насамперед це народна релігійність, яку було серйозно підважено, але не викорінено. У статистичному звіті Ради в справах релігій при Раді Міністрів СРСР за 1984 р. вказувалось, що впродовж року в Україні було здійснено майже 178 тис. хрещень, з охрещених 1392 були школярами, а в 2525 випадках хрес-

<sup>377</sup> На XI з’їзді РКП(б) (1922 р.) В. Ленін заявив: “Україна — незалежна республіка, це дуже добре, але в партійному відношенні вона інколи бере — як би ввічливіше висловитися? — обхід, і нам доведеться до них дібратися, тому що там сидить народ хитрий і ЦК — не скажу, що нас дурить, але якось трохи відсовується від нас” (*Ленін В.И.* Полн. собр. соч. — Т. 45. — С. 105, 106).

<sup>378</sup> Реальна церковна політика, яку здійснював В.В. Щербицький, не дає підстав приєднатися до оцінок, що їх дає колишній помічник першого секретаря ЦК КПУ В. Врублевський. Він доводить, що В. Щербицький ужорсточував ставлення до церков і віруючих під тиском “московських бояр” (*Врублевський В.* Владимир Щербицкий: правда и вымыслы. — К., 1993. — С. 174).



тилися дорослі, причому кількість хрещень дорослих постійно зростала навіть за офіційними повідомленнями. Не могли також приховати те, що церква супроводжує в останню путь більшість померлих. В Івано-Франківській області 1984 р. відспівано 69,6 % померлих, в Львівській – 65,7 %, у Сумській – 64,8 %, Тернопільській – 62,9 %<sup>379</sup>. В інформаційному звіті Уповноваженого Ради у справах релігій при Раді Міністрів СРСР по УРСР за 1973 р. згадується, між іншим, що в Хмельницькій області у дні найшанованіших релігійних свят у богослужіннях бере участь до 240 тис. молящих, тобто більше 20 % дорослого населення області<sup>380</sup>. Цифри ці були дуже істотно заниженими як через прагнення місцевих партійних комітетів і органів влади “прикрасити” реальний стан речей і зробити його більш відповідним очікуванням ідеологічного апарату, так і через поширення неофіційного, а також таємного (в усіх можливих варіантах) здійснення релігійних обрядів.

Важливим вогнищем опору було політичне дисидентство, рух за права людини в Україні, який обстоював і релігійні права особи та спільноти, рідну мову, релігійні традиції, зрештою – людську гідність, яка цілком природно включає поважання релігійних поглядів і віротерпимість.

Водночас ситуація опору в Україні була дуже відмінною від тієї, яка існувала в багатьох інших комуністичних країнах і навіть республіках СРСР. Режим не залишав жодного простору для публічного виразу неофіційних, не кажучи про опозиційні, суспільно-політичних поглядів. Клуби інтелігенції, інституалізовані немарксистські громадсько-культурні рухи на взірець тих, що відіграли свою роль у “мобілізації совісті” громадян Польщі чи Східної Німеччини, а також хоча б некомпліментарні стосовно режиму медіа були тут неможливими за визначенням. Так само, як і, починаючи від 1970-х рр., вияви навіть дуже вже поміркованого націонал-комунізму, котрі були достатньо виразними у закавказьких республіках. В обмін на цілковиту лояльність Москві, придушення анти-

<sup>379</sup> Document 173. Council for Religious Affairs, Moscow, № 134S, 7 May 1985, Copy № 1 // Religion in the Soviet Union / An Archival Reader (ed. Felix Corley). — N.Y.: New York University Press, 1996. — P. 299, 300, 302.

<sup>380</sup> *Бажан О., Данилюк Ю.* Випробування вірою / Боротьба за реалізацію прав і свобод віруючих в Україні в другій половині 1950-х — 1980-х рр. — К., 2000. — С. 273.



комуністичних виступів і майже “ритуальні” обіцянки викоринювати “залишки буржуазного націоналізму”, керівники радянських Грузії та Вірменії зміцнюють, по суті справи, “свої” націоналізми. Грузинська і Вірменська церкви, які відіграли визначну роль у формуванні грузинської і вірменської ідентичності, отримують відносно більші на загальнорадянському тлі можливості – оглядачі навіть говорять щодо кінця 1970-х рр. про “друге хрещення Грузії”<sup>381</sup>. У Вірменській СРСР церква, культура і державні органи не були антагоністами в ті роки.

Україні не дозволялося навіть чогось на зразок від певного часу формульованої російськими письменниками нової редакції “почвенництва” з його виразним пафосом спротиву денационалізації російського народу. Подібний пафос на захист власного народу, його історичної, культурної і духовної спадщини для українських інтелектуалів означав вихід не лише за дозволені ідеологічні рамки, а й за рамки Карного кодексу, як це було, наприклад, з письменниками Є. Сверстюком, І. Дзюбою та іншими.

Нарешті, народно-релігійним анклавом, потужність якого важко переоцінити, де продовжували зберігатися елементи національної ідентичності і спротив радянській церковно-національній політиці, стали як “невоз’єднані” українські католики східного обряду – священники, ченці й черниці, миряни, чия релігійна діяльність набула підпільних форм<sup>382</sup>, так і приєднані до Руської Православної церкви, але не абсорбовані нею греко-католицькі

<sup>381</sup> Великою мірою це сталося можливим завдяки діяльності патріарха Ілії I, обраного на Тбіліський престол 1977 р., який застосовував “мистецтво можливого” задля зміцнення церкви більш майстерно, ніж будь-який інший патріарх Грузії 20 ст. (див., зокрема: *Peters C.I. The Georgian Orthodox Church // Eastern Christianity and Politics in the Twentieth Century.* — Durham and London: Duke University Press, 1988. — P. 307.

<sup>382</sup> У підпіллі перебували, вели свою діяльність також переважна частина п’ятидесятників України, свідки Єгови, адвентисти-реформісти, покутники, а також відносно нечисленні прибічники Ради церков євангельських християн-баптистів. Останні, однак, чинили чи не найбільш запеклий спротив радянській церковній політиці. Наприклад, з дев’яносто дев’яти випадків протесту радянських громадян на релігійному ґрунті, які мали місце впродовж 1965—1978 рр. і про які стало відомо на Заході, понад 40 % вийшло з середовища незареєстрованих баптистів (*Kovalewsky D. Religious Belief in the Brezhnev Era: Renaissance, Resistance and Realpolitik // JSSR.* — 1980. — Vol. 19 — September. — № 3. — P. 284.



парафії. Від 1960-х рр., після особливо руйнівної для України хрущовської кампанії викорінення інституціалізованої релігійності, уніатська (будемо так казати) Галичина стає краєм найвищої у СРСР концентрації православних громад. У боротьбі із зовсім не гіпотетичною “уніатською загрозою” галичанським парафіям дозволялося зберігати традиційні українські риси; було засновано кілька парафій для мігрантів зі Сходу і Півдня України, але в інших випадках зберігалася традиційна українська вимова церковнослов'янської мови поряд з місцевим діалектом у проповідях і обрядах<sup>383</sup>.

Спеціально для “викорінення уніатства” створюється журнал “Православний вісник”. Незрівнянно менше порушені радянською модернізацією Галичина, Волинь, Закарпаття та Буковина зберігають сильні елементи традиційної аграрної культури з яскравою етнічною коннотацією, в якій особливе місце належить храмові і священникові. (Ця коннотація була в дуже значному ступені посилена для етнічних українців у міжвоєнних Румунії, Чехословаччині й, особливо, у Польщі.) Хрущовська антирелігійна кампанія зустрічає тут опір, часом досить потужний. Владі не вдається виконати “план” закриття храмів: усього в Україні було закрито майже половину всіх православних церков, але в Закарпатській області, наприклад, вдалося закрити лише 17 %, у Тернопільській — 36 %, у Чернівецькій — 27 %, тоді як у Полтавській — 76 %, у Криму — 70 %, у Дніпропетровській області — 85 %, у Запорізькій — 91 %<sup>384</sup>.

Питома вага слухачів духовних навчальних закладів РПЦ — вихідців із Західної України була надзвичайно високою<sup>385</sup>. Священ-

<sup>383</sup> *Bociurkiv B.-R. Religion and Nationalism in the Contemporary Ukraine // Religion and Nationalism in the USSR and Eastern Europe in the Era of Brezhnev and Kosygin. — Detroit, 1977. — P. 82, 83.*

<sup>384</sup> Центральний державний архів вищих органів влади і управління України. — Ф. 4648. Оп. 1. С. 433. А. 1 (таблиця).

<sup>385</sup> Наприклад, у середині 80-х рр. вони становили понад 50 % слухачів Ленінградської духовної семінарії (*Павлов С.Н. О современном состоянии Русской православной церкви // Социол. исследования. — 1987. — № 4. — С. 42*). В іншому місці автор говорить, що численні студенти-галичани були виключно із сільської місцевості й пояснює відсутність городян тим, що їхня релігійність, передусім інтелігенції, була пов'язана з Греко-Католицькою церквою (*Павлов С. Присутствие Московской патриархии в Галиции: история и итоги // Украинская Греко-Католическая церковь: преодоление мифа. — М., 2002. — С. 69*).



ники звідти дедалі інтенсивніше посідають парафії у Центральній, Східній і Південній Україні та все більше й більше — за її межами. Єпископи-українці стають найбільшою за чисельністю “земляцькою” групою РПЦ<sup>386</sup>: на Помісному соборі 1990 р. двоє з них — митрополити Філарет (Денисенко) і Володимир (Сабодан) — балотувалися на Московський патріарший престол.

Можна було б очікувати, що після набуття Україною державності й за умови наявності тут досвідченої церковної еліти, представники якої походили здебільшого із Західної України, незалежна православна церква конституюється відносно безболісно. Але ситуація виявилася набагато складнішою. Вихід з підпілля греко-католиків, перехід у Греко-Католицьку церкву більшості галицьких православних парафій і радикалізація тут національного руху стали серйозним викликом для тієї частини населення регіону, для якої православна ідентичність була не менш важлива, ніж ідентичність національна. Відповіддю на цей виклик з їхнього боку стало відновлення Української автокефальної православної церкви, та її ієрархії аж до обрання патріарха, що позиціонує себе як по-справжньому українську церкву, незалежну від закордонних центрів, передусім Москви й Рима. На відміну від 1917—1921 рр., коли базою УАПЦ була Наддніпрянська Україна, її відродження на зламі 1980-1990-х рр. відбувалося головно в Галичині, набагато меншою мірою на Волині й у Києві. Через півроку після “відбудовчого” Всеукраїнського собору УАПЦ (5 червня 1991 р.) в Україні діяло 939 общин цієї церкви, причому 96 % з них знаходилося у трьох галицьких областях<sup>387</sup>.

Відновлення УАПЦ викликало надзвичайно різку протидію Московської патріархії та її Українського екзархату, який у той же час з огляду на зростаючу загрозу позиціям Руської Православної церкви з боку національно-церковного руху одержує новий статус — Української Православної церкви (УПЦ). В Україні, таким чином, діють вже дві православні церкви; “великий український компроміс” старої номенклатури й націоналістів, що зробив можливим реальне утвердження української незалежності після референдуму 1 грудня 1991 р., у церковній сфері відтак не вдався із самого початку.

<sup>386</sup> Митрохин Н., Тимофеева С. Епископы и епархии Русской Православной церкви. — М., 1997. — С. 15—19.

<sup>387</sup> Історія християнської церкви на Україні (Релігієзнавчий довідковий нарис). — К., 1991. — С. 86.





Досягнення компромісу між українськими елітами щодо політичного статусу України позначається, однак, на позиції священноначалля УПЦ. Її предстоятель після програшу на виборах Московського патріарха в червні 1990 р. остаточно пов'язує свою кар'єру і майбутнє з політичним керівництвом УРСР. Собор УПЦ, який відбувся 1—3 листопада 1991 р., тобто ще до референдуму про незалежність України, але вже за умов поширення УАПЦ, констатує, що “релігійна ситуація, яка склалася в Україні за умов незалежності Української держави, вимагає від Української православної церкви нового статусу. Собор вважає, що таким статусом повинна стати повна незалежність і самостійність, тобто автокефалія...”<sup>388</sup> Собор формулює відповідне “смирненне” прохання до Московського патріархату, що дістає підтримку з боку державного керівництва України, але Московським патріархатом відкидається.

У підсумку православної церкви в Україні, на відміну від держави на її території, так і не вдається легітимно стати незалежною й домогтися визнання цієї незалежності повнотою православ'я. Набуття Україною державності стало можливим далеко не в останню чергу внаслідок ослаблення союзного центру, в чому активно брала участь і російська еліта. Церковний же центр не тільки не був послаблений, а навпаки — посилювався, і його посилення було підтримане як союзною, так і — ще в більшому ступені — російською адміністрацією, що прийшла їй на зміну. Цей центр зберігав діючі й легітимні з погляду канонічного права важелі впливу на ситуацію в Україні. Причому відсутність у церковному праві механізму надання автокефалії/автономії, як і відсутність консенсусу з цього питання між помісними православними церквами, робить його практично нерозв'язним у повному обсязі в скільки-небудь доступній для огляду перспективі.

Але головне те, що у православному середовищі України із самого початку не було одностайності щодо необхідності самостійності Церкви. Передусім українська церковна ієрархія не була зацікавлена в розриві з центром у тій мірі, в якій у цьому були зацікавлені секулярні еліти, чия влада відтепер більше вже не обмежувалася московським керівництвом. Церковна незалежність не обіцяла їм таких можливостей, які відкривала перед світською

<sup>388</sup> Собор Української Православної церкви. 1—3 листопада 1991 р. — К., 1997. — С. 62.



владою незалежність країни. Більше того, частина архієреїв побоювалася обмеження своєї влади в єпархіях та встановлення всевладдя Київського митрополита. При цьому значного тиску з боку віруючих, що спонукав би їх до розриву з Московським патріархатом, вони зазнавали тільки в західноукраїнських єпархіях. Тиск з боку Московського патріархату, канонічні міркування, роками прищеплювана ідеосинкразія до “самосвятів-автокефалістів”, непохитна позиція чернецтва виявилися більш відчутними чинниками.

Власне, зміни на політичній карті Європи, поява низки нових незалежних держав потягли за собою і прагнення усамостійнення (або зміни юрисдикції) православних церков чи їх частин у низці країн (Україна, Естонія, Молдова, Македонія). Адже автокефалія для країн православної культури сприймалася – і певною мірою сприймається зараз – як опосередковане визнання самостійності держави. Історія Грузії, Сербії, Болгарії свідчить, що набуття тут церквами автокефалії синхронізувалося зі здобуттям державності, а втрата державності призводила, зрештою, до втрати автокефалії. Причому в багатьох випадках (Греція, Московське царство, Румунія) роль церкви в здобутті автокефалії не була вирішальною порівняно з тією роллю, яку відіграла в цьому процесі державна влада.

Українська держава, зацікавлена в незалежній православній церкві, намагалася сприяти цій незалежності, причому впродовж 1992—1994 рр. — досить наполегливо. Керівництво держави виходило з того, що духовний вплив на мільйони громадян країни релігійного центру, який щонайменше не співчуває українській справі, становить серйозну загрозу незалежній Україні<sup>389</sup>. До того ж в умовах падіння старих цінностей і вивільнення дотепер пригнічених різноспрямованих зацікавленостей окремих прошарків і груп, відсутності надійних інтеграторів церква з її глибоко ешелон-

<sup>389</sup> Цікаво, що такої думки притримуються і деякі закордонні політологи. Зокрема Ален Безансон стверджує, що “міжнародний комуністичний рух у даний час ліквідований, його якоюсь мірою замінила духовна сила, що, однак, здатна діяти в набагато більш обмеженій сфері — це державна Руська православна церква. Вона зберегла могутній засіб тиску на те, що в Росії називають близьким зарубіжжям, тобто на Україну, Білорусь і деяку частину прибалтійських країн. Вона дає змогу впливати на православну дугу Європи, тобто на Грецію, Румунію, Болгарію та Сербію” (Советское прошлое и российское настоящее? Беседа Ирины Иловойской с Аленом Безансоном // Рус. мысль. — 1997. — № 4170).



нованою структурою, століттями відпрацьованим механізмом трансплантації доволі складних ідей у тканину масової свідомості набувала особливої привабливості у політиків. Інтереси “ново-старої” і нової еліт тут збігалися; до того ж перша була готова віддати ініціативу націонал-демократам за підтримку і невтручання в найбільш цікаву для неї сферу перерозподілу власності.

Держава гостро відчувала необхідність підтримки з боку такого українського інституту, який забезпечує історичну тяглість, має виразно нерадянський характер, користується довірою населення і здатний на тій чи іншій основі консолідувати різні ідентичності. Однак спроби держави не були ані ефективними для досягнення поставленої мети, ані коректними з погляду збереження громадянського миру й формування нової національної ідентичності. До того ж новостворена Українська держава, цілі церковної політики якої були близькі до тих, що формулювалися в 19 ст. урядами незалежних Греції, Сербії чи Румунії, не могла, звичайно, діяти методами грецького короля Фрідріха Оттона, сербського короля Милана чи румунського полковника О. Кузи.

Специфічність кризи в українському православ'ї, а відтак і її глибина у порівнянні із кризовими явищами у православних церквах інших посттоталітарних країн, полягає у дуже істотній неоднорідності православних України щонайперше у ставленні до національної проблеми, вельми складних наслідках так званого “збручанського розтину”, заоєння якого вимагає чималого часу і позаекстремальних умов. Важко не помітити, що проблема православної спільноти України є опосередкованим відображенням більш широких проблем: міцності новопосталої держави, рівня національної свідомості, духовного й морального здоров'я нації, політичної культури суспільства та його культури взагалі, стану національної еліти.

На масовому рівні міжправославні суперечності дуже швидко стали конфліктом ідентичностей. Причому це не тільки конфлікт між українською й неукраїнською ідентичністю, а й, скажімо, виразної української ідентичності з невиразною, що намагається ототожнитися з православною культурною спільністю, стати “просто православною” й тим самим щасливо уникнути відповіді на хворобливе питання про “фінальну колективну ідентичність”, про приналежність до певного етносу.



Дослідження, які здійснювалися в Україні, незмінно фіксували парадоксальну, на перший погляд, річ: при тому, що УПЦ в єдності з Московським патріархатом має в 2,3 рази більше громад, аніж обидві Українські Православні церкви, що проголосили себе незалежними, про свою належність до УПЦ КП оголошує набагато більше опитаних, ніж про належність до УПЦ в єдності з Московським патріархатом. Причому це підтверджується дослідженнями, що здійснюються впродовж уже кількох років різними соціологічними службами: від 25 % до 32 % опитаних повідомляють про свою належність до УПЦ КП, від 7 % до 12 % — до УПЦ в єдності з Московським патріархатом, від 0,5 % до 2 % — до УАПЦ. Інтерпретація цих результатів для тих, хто знайомий з реаліями релігійного життя України, може бути тільки однією. Декларуючи приналежність до Київського, а не Московського патріархату, особа декларує свою ідентичність, яка має український вектор.

Очевидно також, що у принаймні трьох пострадянських республіках — Білорусі, Росії й Україні — є більш або менш значний прошарок осіб, які відчувають серйозні труднощі зі своєю ідентифікацією<sup>390</sup>. Опитування громадської думки, здійснене Центром Соціс (2000 р.), виявило, що 39 % опитаних ідентифікують себе передовсім з місцем проживання (область, місто, село), 35 % — з Україною, 10 % — вважають себе радянськими людьми і тільки 2 % мають відчуття належності до Європи<sup>391</sup>. (У дослідженні, здійсненому в Харкові і Харківській обл. 1995 р., “радянську ідентичність” не було виявлено серед юнаків та дівчат, тоді як кожний десятий з їхніх батьків вважав себе радянською людиною)<sup>392</sup>.

Подібні проблеми відчував якийсь час — принаймні до війни — і певний (хоча й незрівнянно менший, ніж в Україні) прошарок міської інтелігенції колишньої СФРЮ — вони не вважають себе ані сербами, ані хорватами, радше — “югославами”. Розглядаючи ситуацію у Великобританії, британський дослідник Б. Крик зазначає, що “З’єднане королівство — це держава, в якій багато людей

<sup>390</sup> Аналіз проблеми мішаної і подвійної ідентичності в Україні див.: Pirie P. National Identity and Politics in Southern and Eastern Ukraine // Europe-Asia Studies. — 1996. — Vol. 48. — № 7. — P. 1079—1104.

<sup>391</sup> День. — 2000. — 9 лют.

<sup>392</sup> Filippova O. Ukrainians And Russians In Eastern Ukraine: Ethnic Identity And Citizenship in The Light of Ukrainian Nation-Building // <http://www.unl.ac.uk/ukrainecentre/WP/12.html>.



мають реальне почуття подвійної національності. Більшість шотландців, валлійців та жителів Північної Ірландії (в тому числі 20 % католиків) вважають себе шотландцями, валлійцями, ірландцями й британцями водночас<sup>393</sup>.

Соціологи і конфліктологи з різною мірою драматизації вказують на кризу національної самоідентифікації населення України, слабкість колективного “Я”, на сегментованість соціуму, яка відображається у відмінностях “культурних кодів”, у відмінних версіях віртуального минулого, у різному баченні майбутніх перспектив<sup>394</sup>.

Але, як би там не було, реалізація в рамках однієї церковної організації стратегії “подвійної лояльності”, що стала інструментом подолання кризи ідентичності не для одного покоління представників українських еліт, залучених у будівництво Росії, але які не бажали остаточно розчинитися в ній, виявилася неможливою. І це багато в чому визначило інституційний розкол православ'я в Україні, що відбувся на тлі численних цьому розколові сприятливих і так чи інакше докладно описаних подій.

У цьому розгляді важливо звернути увагу на те, що сучасне постання ідентичностей, яке спостерігається в різних куточках світу, здатне не тільки відтворювати і перевідтворювати складові, які формують нації. А глобальне постання релігій (Близький Схід, Гіндустан, США, Ізраїль, Латинська Америка, Африка і, певною мірою, Східна Європа) віддзеркалює глобальну боротьбу за автентичність, повсюдний пошук фінальних значень і глобальну спробу одомашнити модерність<sup>395</sup>.

Настрої великих спільнот, їхні конфігурації і відносини між ними не є незмінними. Згадаємо хоча б, що нинішні покоління в Україні на собі відчули, що таке зміни групової ідентичності. При-

---

<sup>393</sup> Крик Б. Национальные идентичности в многонациональных и многоэтнических государствах: необычный пример Соединенного Королевства // Роль государства в развитии общества: Россия и междунар. опыт. — М., 1997. — С. 91.

<sup>394</sup> Нагорна Л. Криза національної самоідентифікації як чинник конфліктогенності // Етнополіт. конфлікти у посттоталітар. просторі. — К., 1999. — С. 67, 68.

<sup>395</sup> Scott M.T. Taking Religious and Cultural Pluralism Seriously // Religion in International Relations: The Return from Exile, edited by Fabio Petito and Pavlos Hatzopoulos. — New York: Palgrave Macmillan, 2003. — P. 23.



чому все, що стосується ідентичностей, у т.ч. й групових, належить до, за визначенням Лії Гринфельд, “виникаючих феноменів”. Тобто феноменів, чия природа і можливість розвитку залежать не стільки від характеру їхніх компонентів, скільки від певних організаційних принципів, які поєднують ці компоненти в одне і надають їм відповідну значущість<sup>396</sup>. І у визначенні характеру цих принципів надзвичайно багато залежить від прагнень, самовідчуттів і волі конкретних осіб.



;

---

<sup>396</sup>Greenfeld L. Five Roads to Modernity. — Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992. — P. 7.